Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog, D. G. L. Plitt † und Lic. A. Hauck,

Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Neunter Band.

Lüge bis **Mieczislaw.**

Leipzig, 1881.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Lüge — ist jede wissentlich unware Aussage, aber auch jedes auf Täuschung des Nächsten berechnete Verschweigen oder Verdrehen der Warheit: eine Sünde, mit welcher es die heilige Schrift ebenso ernst und streng, als die Welt leicht und oberflächlich nimmt.

Zur Erkenntnis wird die Sündigkeit der Lüge wie jede andere Sünde durchs Gesetz gebracht Röm. 3, 20; 7, 7. 13. Das göttliche Verbot: „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“, greift, buchstäblich gefasst, allerdings nur eine sonderliche Verletzung der Warheits- und Liebespflicht heraus, aber seinem geistlichen Verstande nach kann es nur so gemeint sein, dass es alle und jede Lüge untersagen will. Tiefer und gründlicher wird das Wesen der Lüge von Christus aufgedeckt Joh. 8, 44, und als ihr Urheber, der sie in die Menschenwelt eingefürt hat, der Teufel bezeichnet: „Er steht nicht in der Warheit, denn Warheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, redet er von seinem eigenen, denn ein Lügner ist er und ein Vater desselbigen“, d. i. des Lügners. Auf die Urgeschichte der Menschheit ist hier zurückgeblickt. Das erste Wort, das der Satan zum Menschen redete, war Lüge. Wer nun ein Lügner ist, ist des Teufels Kind, stellt sich, wie sein geistiger Vater, außerhalb der Warheit, die Gottes Bereich ist, und tritt in den Bereich der Finsternis, wo der Teufel Herrscher ist.

Nachdem in Jesu Christo die Warheit persönlich erschienen und ihr Reich auf Erden (Joh. 18, 37) durch Ihn gegründet ist, bekämpfen die Apostel das allenthalben verbreitete Laster der Lüge aufs ernstlichste. „Leget die Lügen ab“, schreibt Paulus Eph. 4, 25, „und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten“. Dem Titus gebietet er, mit den Kretern, als berüchtigten Lügnern, scharf zu verfaren (Tit. 1, 12 f.), Offenb. Joh. 21, 8 und 22, 15 werden ausdrücklich die Lügner von der Stadt Gottes, dem himmlischen Jerusalem, ausgeschlossen. Was aber allen diesen einzelnen Worten zugrunde liegt, ist die Anschauung, dass die Gottesgemeinschaft, zu welcher wir in Christo Jesu berufen und erwält sind, sich mit der Lüge schlechterdings nicht verträgt. „Wir wissen aber“, heißt es 1 Joh. 5, 20, „dass der Son Gottes gekommen ist und hat uns einen Sinn gegeben, dass wir erkennen den Warhaftigen und sind in dem Warhaftigen, in Seinem Sone Jesu Christo“. Hier findet die Lüge keine Stätte mehr. In diesem Lichte kann kein Schatten der Unwarheit zugelassen noch geduldet werden.

Weder die Bewarung der eigenen Menschenwürde, auf welche Kant, noch die Rücksicht der menschlichen Gemeinschaft gegenüber, auf welche Fichte das absolute Verbot der Lüge begründet, geht diesem Laster so direkt an die Wurzel, wie dieser biblische Hinweis auf das persönliche Lebensverhältnis des Christen zu dem Gott, der „ein Licht ist und in Ihm ist keine Finsternis“ (1 Joh. 1, 5) einerseits, und andererseits die Enthüllung des Ursprungs der Lüge in dem Wesen des Mörders von Anfang. Dazu kommt aber noch, dass die Schrift nur Ein Wort hat für das alltägliche und gewonheitsmäßige Lügen im geselligen Verkehre und für die Leugnung der Warheit schlechthin, in welche der Abfall von Gott und seinem Worte, wie 2 Thess. 2, 9. 10 gezeigt wird, schließlich ausläuft.

Eine Warnung, die Anfänge eines Irrweges zu betreten, der in solchem Abgrund des Verderbens endigt! (Dorner, Christliche Glaubenslehre, II, 1. Hälfte, S. 98 ff.).

Mit dieser tiefernsten Anschauung von der Lüge befindet sich nun der heutige Weltbrauch in grellem Widerstreit. Eine Unwarhaftigkeit durchzieht den gesellschaftlichen Ton, den mündlichen Gesprächsumgang, die Mitteilung der Tagesbegebenheiten und die Erörterung der Tagesfragen in der Zeitungspresse, das politische und Parteileben, den Parlamentarismus und die Diplomatie, den kommerziellen und Börsenverkehr, dass man davor erschrecken würde, wenn man nicht längst daran gewönt wäre und mehr oder weniger selbst mittäte. Man vermeidet eben auch sorgfältig den hässlichen Namen Lüge und hilft sich mit Umschreibungen und Beschönigungen. Die konventionellen Lügen heißen feine Manieren, die Presse muß ihren Lesern Pikantes bieten, in der Politik gehen die Parteirücksichten der Warheit vor, die parlamentarischen Formen beruhen auf der konstitutionellen Fiktion, in der Diplomatie ist die Sprache dazu da, die Gedanken zu verbergen, im Geschäft muss die Konkurrenz bekämpft werden, die Börse kennt überhaupt keine Moral. In Summa es wird überall gelogen, aber durch stillschweigende Übereinkunft leugnet man, dass es so sei!

Nur Eine Art der Lüge, die zu anderen Zeiten blühte, ist neuerdings ziemlich außer Kurs gekommen: die religiöse Heuchelei. Man trifft sie noch und erträgt sie kaum in der modernen Theologie, wo mit kirchlich-dogmatischen Begriffen Falschmünzerei getrieben und christliche Wendungen missbraucht werden, um den Unglauben zu bemänteln. Sonst aber verlont sich's wenig, einen Schein des gottseligen Wesens zur Schau zu tragen, wenn die nackte Gottlosigkeit kein Hindernis des Fortkommens und der öffentlichen Achtung mehr bildet.

Diese Herrschaft der Lüge macht es der Ethik schwer, nicht rigoristisch zu sein. Wir berüren die Frage der sogenannten Notlüge. Man hat Beispiele derselben in der Bibel nachweisen wollen. Aber die Zweideutigkeiten, die Abraham in Ägypten (Gen. 12, 11 ff.) und in Gerar (ib. 20, 2) sich erlaubte, und die Ausflüchte Davids in Nobe (1 Sam. 21, 2) und in Gath (ib. 21, 13; 27, 10) gehören nicht hieher, geschweige denn die augenscheinlichen Lügen Saras (Gen. 18, 15) und Jakobs (ib. 27, 19). Das Verfaren Davids und Husais (2 Sam. 15, 34; 16, 18) möchte unter die erlaubten Kriegslisten zu rechnen sein. Gewissermaßen gebilligt finden wir im Alten Test. bes. doch nur die Täuschung, deren Rahab zur Rettung der Kundschafter in Jericho (Jos. 2) und in änlichem Falle das Weib des Bahuriters (2 Sam. 17, 20) sich bedienten, und auf derartige Kollisionen beschränken denn auch Rothe, Martensen u. a. die erlaubten Ausnahmen von der Pflicht der Warhaftigkeit. Doch wird die Erlaubnis genauer, als gewönlich geschieht, formulirt werden müssen. Nicht, „wenn ein Menschenleben oder sonst ein höheres Gut nur durch eine Lüge gerettet werden kann“, sondern „wenn ich individuell zur Rettung keinen andern Ausweg ersinnen, kein anderes Mittel erfinden kann“, ist mir gestattet, von der Warheit zu weichen, und selbst dann greife ich zu diesem Mittel nicht one schuldbewusstes Gefül meiner Unzulänglichkeit und Schwachheit. Denn es muss möglich sein, one Lüge durchzukommen. Das Vorbild dessen, „welcher keine Sünde getan hat, ist auch kein Betrug in Seinem Munde erfunden“ (1 Petr. 2, 22), wiewol Er „versuchet ist allenthalben gleich wie wir“ (Hebr. 4, 15), fordert unbedingte Nachfolge, und ein vollkommener Mann (Eph. 4, 13) ist nach Jakobus 3, 2 nur der, der auch in keinem Worte felet“.

Auch Scherzlügen, Ironie, rhetorische Übertreibungen können wir so unschuldig und unbedenklich nicht erachten. Es liegt, sagt man, bei diesen Redeweisen jede Absicht einer wirklichen Täuschung, jede böse Meinung ganz fern; sie dienen nur zur Belustigung, zum geistigen Ergötzen. Aber das kann doch nur gelten innerhalb eines ganz mit einander vertrauten geselligen Kreises, und wie oft fürt selbst in einem solchen das Übermaß des Ergötzens zu blutigem Zwist.

Die Gefar lauert überall, wo man mit der Lüge sich einläſst. Ihren Bann zu brechen ist nur da Aussicht, wo man ihr keine Konzessionen macht.

Die Lüge hat ihre Geschichte von dem an, daſs sie in die Welt hereintrat, bis dahin, wo das endgültige Gericht des Herrn sie vertilgen wird. Es steht ihr noch eine großartige Zusammenfassung und Offenbarung ihrer Macht in der letzten Zeit bevor, der wir entgegengehen (Offenb. Joh. 13). Alles, was nur je an Verkehrung der Warheit, an Leugnung und Lästerung Gottes und Seiner Ehre dagewesen ist, wird in dem Reich des Antichrists zur höchsten Steigerung gelangen. Dieser freilich kurze Triumph der Lüge bereitet sich vor in der allmählichen Abstumpfung des sittlichen Urteils über ihre vielgestaltigen Erscheinungen in der Gegenwart. Wer jenen nicht fördern will, mag vor dieser sich hüten. **Karl Burger.**

Lütkemann (Joachim), und der Streit über die Menschheit Christi im Tode. In der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts, wärend der Übermacht der Lehrkirche über das tiefere christliche Leben, hat L. durch seine Erbauungsschriften und seine Persönlichkeit, in welcher theologische Gelehrsamkeit mit dem innigen werktätigen Glauben des Pietismus und populärer Macht der Rede verbunden war, im Geiste Arndts und Johann Müllers weithin gewirkt; sein Streit mit den lutherischen Orthodoxen über die ware Menschheit Christi im Tode machte zwar großes Aufsehen, ist aber one Bedeutung geblieben. — L. ist am 15. Dezember 1608 zu Demmin in Vorpommern geboren. Er war auf der Schule zu Stettin und besuchte dann zunächst die Universitäten Greifswald und Straßburg, wo er sich in Dannhauers Unterricht und Umgang bildete. Darauf durchreiste er Frankreich und Italien und studirte nach seiner Rückkehr zu Rostock weiter. 1638 nahm ihn die philosophische Fakultät dort in die Zal der magistri legentes auf, 1643 wurde er Professor metaphysices et physices und schrieb mehrere scholastisch-philosophische Schriften, z. B. lineamenta corporis physici, Rostock 1647. Schon vorher hatte er aber in Rostock zu predigen angefangen, und seine Tätigkeit als Prediger wurde für das christliche Leben in Rostock, das ja später neben Straßburg ein Hauptsitz einer innigeren christlichen Richtung ward, von großem Einfluſs: Scriver und Heinr. Müller erhielten hier von ihm mächtige Anregung; Joh. Jak. Fabricius, der vergebens den andern Predigern der Stadt die Not seiner Seele klagte, fand durch seine Predigten und sein Gespräch Frieden. Diese mannigfache Tätigkeit wurde nun durch einen Streit, in den er mit der streng orthodoxen Partei Mecklenburgs geriet, die der Herzog begünstigte, unterbrochen. Schon im Mittelalter war der Satz ausgesprochen worden und an frommen Männern, wie Meisner und Grauer, hatte man ihn auch damals ruhig ertragen: Christus sei wärend der Zeit seines Todes nicht warer Mensch gewesen. Trotz seiner scholastisch-subtilen Fassung ging der Satz bei diesen Männern aus einem religiösen Interesse hervor. Lütkemann sprach das so aus (VII. propositiones metaphysices et physices: disput. II. loco corrolariorum): zum Begriff des Menschen gehöre außer der Existenz von Seele und von Leib die Form ihres Zusammenseins, ihre Einheit. Mit dieser Einheit war also im Tode auch die Menschheit Christi aufgehoben. Wer nun behauptet, sie sei geblieben, „entzieht, mag er wollen oder nicht, vieles der Warheit des Todes Christi. Wer aber bekennt, daſs Christus nur scheinbar (putative) gestorben sei, kann sich auch nur für scheinbar erlöst halten". Wie konnte man nun aber, indem man diese Konsequenz der Erlösungslehre zog, die Gottmenschheit Christi retten? Die göttliche Seite Christi sollte nicht bloß mit der Seele, auch mit dem Leibe verbunden gedacht werden. „Es hat ja wol", sagte er in seiner Charfreitagspredigt (S. 299), „die Seele diesen Leichnam verlassen, aber die Gottheit hat ihn nicht abgelegt. Es wont dennoch in dem toten Leibe das ware, wesentliche, ewige Leben". Doch trotz dieser Fassung blieb ein Widerspruch gegen die orthodoxe Lehre; diese faſste die Gottmenschheit Christi als eine immerwärende, nie aufgehobene. So entbrannte ein heftiger Streit. Lütkemann verteidigte sich in der dissertatio physico-theologica de vero homine; ein alter Freund, Schragmüller, hatte zu Marburg denselben Satz verteidigt und fand dort bei seinen Kollegen den heftigsten Widerspruch.

Die Konsequenz der orthodoxen Lehre schien, dass der Leib Christi, da er mit dem Geiste noch die Einheit des Menschen ausgemacht habe, unverweslich gewesen sei. Hiegegen stellten nun zwei weimarische Hofprediger, Coller und Bartholomäi, in einer anonymen Schrift ihre Zweifel auf (zwo theologische Aufgaben u. s. w. in Coller's Sammlung, IV, S. 553 ff.) und verteidigten von diesem Punkte aus Lütkemanns Ansicht. In den dogmatischen Schriften dieser Jare sehen wir überall diese Fragen behandelt. Zwar Bernd in seiner Einleitung in die christliche Sittenlehre (S. 299) sah, dass hier nur über die logische Frage gestritten werde, ob Einheit von Seele und Leib als ein wesentliches Merkmal zum Begriff des Menschen gehöre; Pfaff erklärte das Ganze für eine λογομαχία. Auch Calov und Gerhardt wollten, dass man sich an das Schriftwort halte und müßige Fragen vermeide. Anders eine große Menge der damaligen Streittheologen. Das Resultat fasste nun der seiner Zeit so berühmte Weismann in folgenden Sätzen zusammen. Sowol das Mysterium der Einheit als der warhaftige Tod müssten festgehalten werden. Man müsse demnach zwischen der physikalischen Warheit, der gemeinen Schätzung und andererseits der göttlichen Schätzung unterscheiden: Nach jener sei Christus nicht mehr Mensch gewesen, wol aber nach dieser. Der Form nach (formaliter) sei er nicht mehr Mensch zu nennen gewesen; wol aber dem Sein nach (materialiter), da sowol Körper als Geist noch wirkliches Sein gehabt hätten. Hiermit endete der Streit. Denn die späteren Theologen verschmähten diese scholastischen Subtilitäten.

Kehren wir zu Lütkemann zurück. Kaum waren jene propositiones am schwarzen Brette angeschlagen, so verlangte der Rostocker Theologe Cothmann, der Lütkemann schon lange nicht wol wollte, von dem Prorektor Untersagung der Disputation und Konfiskation der Thesen. Da ihm das abgeschlagen wurde, erschien Cothmann bei der Disputation und opponirte mit großer Heftigkeit. Man müsse zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Menschen unterscheiden; der letztere hätte nichts mit den Naturgesetzen zu tun. Lütkemann aber schlug ihn mit Hebr. 2, 17, dass Christus in allen Dingen den Brüdern gleichgesetzt sei, aus dem Felde. Cothmann benutzt nun seine Verwandtschaft mit dem Minister, er bringt die Sache an den lutherisch-eifrigen Herzog Adolf Friedrich, und auf diesem Kampfplatz gelingt ihm das Streiten besser: Lütkemann wird vorläufig von Kanzel und Katheder entfernt. Aber das eingeforderte Gutachten der theologischen Fakultät bittet, ihn wegen einer so geringen Frage, die den Grund des Glaubens nicht betreffe, seinem Amte nicht länger zu entziehen; die Geistlichen des Landes und die Rostocker Gemeinde stehen auf seiner Seite. So wird er denn in einem neuen Reskript zu Katheder und Kanzel zugelassen, unter der Bedingung, dass er einen beigelegten Revers unterschreibe. Aber ebenso dieser als ein folgender milderer sind gegen sein Gewissen. Es erscheint vom Hofe der Befehl, unterschreibe er nicht, so solle er binnen acht Tagen Stadt und Land one sicheres Geleit räumen. Aber schon ehe ihn dies Urteil traf, war ihm ein Asyl bereitet. Vierzehn Tage vorher hatte er nämlich von Herzog August von Braunschweig durch Vermittlung der edlen Herzogin, einer mecklenburgischen Prinzessin, einen Ruf als Generalsuperintendent und Hofprediger erhalten. Seine Gemeinde begleitete den Wagen des Wegziehenden noch eine lange Strecke unter Tränen; auf einer kleinen Anhöhe des Weges hielt er seine Valetrede voll inniger christlicher Frömmigkeit und männlicher Zuversicht. In Braunschweig trat er nun in einen gesegneten Wirkungskreis. Es war wol nicht one Ironie, dass Herzog August einen seiner Minister nach Mecklenburg sandte und für die „Überlassung“ des Lütkemann danken ließ; „dafern des Herzogs Liebden mehr dergleichen geistreiche und gelehrte Männer übrig haben sollten, möchten sie nicht ermangeln, dieselben ihm zukommen zu lassen“. Von ihm ging die treffliche Schulordnung Herzog Augusts aus (1651); ebenso arbeitete er die Kirchenordnung von 1657 aus. Es sind noch Handbriefe des Herzogs vorhanden, die zeigen, wie er auch in Privatverhältnissen Lütkemanns Rat gern hörte. Bereits in seinem 46. Jare erlag er einer hitzigen Krankheit (1655).

Die Schriften Lütkemanns waren sehr mannigfaltigen Inhalts: viele sind

scholastisch=philosophisch und dogmatisch, wie de baptismo, de deo naturaliter cognoscibili; selbst lateinische Epigramme hat der in den klassischen Studien wolbewanderte Mann gedichtet. Aber eine weitgreifende Wirkung hat er durch seine erbaulichen Schriften geübt. Er war der Erbe Arndts; neben dessen warem Christentum war das gelesenste Erbauungsbuch auf längerhin Lütkemanns Vorschmack der göttlichen Güte (1. Ausg. Wolfenbüttel 1643). In einer naiven Geschichte jener Zeit verbietet der Teufel einem Jüngling nur zwei Bücher außer der Bibel: Arndts wares Christentum und dies Buch Lütkemanns. Sein Büchlein vom irdischen Paradiese pflegte man Arndts Buch als Anhang anzufügen. Seine: Harfe auf zehn Saiten, seine Predigten und seine geistlichen Oden dienten denselben erbaulichen Zwecken. Er hat freilich nicht den naiven, zum Herzen gehenden Bibelton wie Arndt und Müller in seiner Gewalt; doch schreibt er schlicht, in einem für jene Zeit bewundernswerten Deutsch. Mitten in dem wolgeordneten Gang seiner Betrachtung reißt ihn oft die Anschauung der Liebe Gottes zu hohem Schwunge hin.

Sein Leben ist beschrieben in Philipp Rethmeyers Nachricht von den Schicksalen, Schriften und Gaben Lütkemanns, herausgegeben und vermehrt von Märtens, für sich und als Anhang zu Lütkemann's Vorschmack u. s. w. (Braunschweig) gedruckt. Eine Würdigung des Mannes gibt Tholuck, akad. Leben, 2. Abth., S. 109. **Dilthey** †.

Lukaris, Cyrillus. Unter den wenigen hervorragenden Persönlichkeiten, welche die neuere griechische Kirche aufzuweisen hat, behauptet der genannte Mann unstreitig eine der ersten Stellen. Wir sind demselben in jeder Hinsicht unsere Aufmerksamkeit schuldig, nicht nur als einem aufrichtig frommen, warheitsuchenden und mutigen Charakter, und nicht nur als einem Vertreter evangelischer Gesinnungen in der Fremde, sondern schon aus rein historischem Interesse, weil er in dem Konflikt dreier Konfessionen, zu welchem die Nachwirkungen der Reformation innerhalb der griechischen Kirche Anlass gaben, eine so merkwürdige Stellung einnimmt. Denn er ist der Einzige, in welchem uns die Möglichkeit einer Annäherung des griechischen Geistes an den protestantischen des Abendlandes vor Augen tritt, wärend die früheren Berürungen weit eher geeignet sind, den unendlichen Abstand beider Kirchen zu vergegenwärtigen. Leben und Schicksale dieses Mannes sind uns aus Briefen, Gesandtschaftsberichten und einigen allgemeineren Werken in Hauptzügen und manchen Einzelheiten bekannt; es ist nicht schwer, ihn unparteiisch zu beurteilen und gegen die Verunglimpfungen römischer Fanatiker, eines Neuhaus, Petau und Allatius, in Schutz zu nehmen, ungleich schwieriger, ein deutliches Bild seiner Wirksamkeit zu geben. Obgleich schon der gelehrte Engländer Th. Smith eine solide biographische Grundlage geliefert, so würde doch selbst nach Pichlers Schrift eine neue Bearbeitung dieses Stoffes der Mühe lohnen und nicht wenig zur Aufhellung der damaligen Zustände der orientalischen Kirche beitragen.

Cyrillus Lukaris (eigentlich Son des Lukaris, daher *Λουκάρεως*) war auf Kreta, warscheinlich 1572, geboren. Diese Insel, unabhängig vom türkischen Joche, stand unter Oberhoheit Venedigs und war damals der einzige noch übrige Sitz griechischer Gelehrsamkeit; Meletius, nachmaliger Patriarch von Alexandrien, soll dort sein Lehrer gewesen sein. Nach 1583 begab sich der Jüngling zur Fortsetzung seiner Studien nach Venedig und Padua, wo er von dem Griechen Maximus Margunius unterrichtet wurde und neben der klassischen Gelehrsamkeit auch Kenntnis und Fertigkeit in den neueren Sprachen erlangte. Aber der Wissensdrang und das Verlangen, fremde Kirchen kennen zu lernen, fürten ihn weiter; er durchreiste mehrere, wir wissen nicht genau welche, europäische Länder, verweilte in Genf und in der reformirten Schweiz, gelangte nach Litthauen, wo er als Rektor der Lehranstalt zu Ostrog eine zeitlang beschäftigt wurde, und wandte sich dann in seine Heimat zurück. Schon dieser mehrjärige Aufenthalt im Abendlande muss ihm protestantische Neigungen eingeflößt und in der Feindschaft gegen das Papsttum ihn bestärkt haben. Es fehlte nicht an Gelegenheit, diese Eigenschaften zu betä=

tigen. In Polen und Litthauen war die griechische Kirche weit verbreitet, doch wurden damals zu Gunsten einer römisch-griechischen Kirchenunion von den Jesuiten gewaltige Anstrengungen gemacht. König Sigismund III. von Polen ging mit Eifer auf dieses Vorhaben ein und bewog wirklich mehrere griechisch gesinnte polnische Magnaten dadurch, dass er sie vom Senat ausschloss, sich Rom zu unterwerfen. Die zu diesen Zwecken 1595 (das Jar steht nicht fest, von anderen wird 1593 oder 1596 angegeben) zu Brzesc gehaltene Synode lieferte jedoch ein zwiespältiges Resultat. Die Bischöfe und Adeligen teilten sich in Unirte und Nichtunirte; andere dagegen, wie namentlich der Woywode von Kiew, Konstantin von Ostrog, suchten sogar auf dem Konvent zu Wilna einen Anschluss der griechischen Konfession an die evangelische vorzubereiten. Bei den Beratungen der Synode von Brzesc war auch Cyrillus zugegen und gehörte zur antirömischen Partei; doch steht dahin, ob er auch an dem Unternehmen des Konstantin von Ostrog teilnahm und vielleicht dazu die Hand bot, den Oberhäuptern seiner Kirche über diese Verhältnisse Aufschluss zu geben. Gewiss fand er, in seine Heimat zurückkehrend, daselbst die beste Aufnahme. Meletius, der inzwischen Patriarch von Alexandrien geworden, erteilte ihm die Priesterwürde und machte ihn zum Archimandriten. Und da der König Sigismund den Meletius durch briefliche Vorstellungen für das zu Brzesc betriebene Unionsprojekt hatte gewinnen wollen: so erhielt Cyrillus als bischöflicher Exarch von seinem Patriarchen den Auftrag, dessen Antwort nach Polen zurückzubringen. Die Erklärung lautete entschieden ablehnend und erregte bei dem Könige großen Unwillen, sodass der Überbringer nur mit Not persönlicher Gefar durch die Flucht entging. Nach Regenvolsk, Hist. eccl. Slavon., p. 463, soll Cyrillus sogar durch den Drang der Umstände zu einem den Römlingen wolgefälligen Bekenntnis sich haben hinreißen lassen; aber Smith bestreitet diese Nachricht als Fiktion des Jesuiten Skarga und mit Berufung auf eine später von Cyrillus abgegebene eidliche Versicherung des Gegenteils. Geradezu verleumderisch ist, was Allatius einschaltet, dass derselbe auf seinen Reisen von der Wallachei aus nach Sachsen gekommen sei und sich dort um 500 Goldstücke für die Ketzerei habe erkaufen lassen.

Um 1600 muss Meletius gestorben sein. Auf allgemeines Verlangen wurde Cyrillus 1602 sein Nachfolger und behielt diese Würde bis 1621. Aus dieser ganzen Zeit haben wir über seine Tätigkeit nur spärliche Nachrichten. Er erlebte in Ägypten eine furchtbare Pest (1619). Seine litterarischen Bestrebungen setzte er eifrig fort, klagt aber in Briefen vielfach über Schwierigkeiten des Amts, Ränke der Jesuiten und sonstige Hindernisse, die sich der Erfüllung seiner Wünsche entgegenstellten. Aber von welcher Art waren diese Wünsche, und wie haben wir uns die Entwicklung seines Standpunktes zu denken? Darüber geben einigen Aufschluss die durch Aymons Verdienst bekannt gewordenen, in verschiedenen Sprachen abgefassten Briefe, welche seinen ausgebreiteten Verkehr mit dem Abendlande beweisen. Sie sind gerichtet an David le Leu de Wilhem, welcher sich 1617—19 im Orient aufhielt, an Abbot, Erzbischof von Canterbury, an Anton Leger, Prediger und Professor zu Genf, 1628—37 Hausgeistlichen des holländischen Gesandten de Haga zu Pera bei Konstantinopel, an den Remonstranten Uytenbogärt, an die Republik Venedig, den König Gustav Adolf und den Statskanzler Axel Oxenstierna u. a. Der Inhalt betrifft vielfach die religiösen und kirchlichen Fragen. Den Standpunkt seiner Kirche verleugnet Cyrillus nicht. Er dringt auf genaue Festhaltung des altkirchlichen Glaubens und bestreitet den lateinischen Zusatz im Symbol. Ebenso in der Verfassung verweist er auf das Vorbild des Altertums, welches immer nur ein woltätig gemischtes, niemals monarchisches Kirchenregiment in sich geduldet. Auch habe das Patriarchat von Konstantinopel nur dem freiwilligen Nachgeben des Alexandrinischen sein Ehrenvorrecht zu verdanken, welches gegenwärtig onehin durch die schmählichste Abhängigkeit von der türkischen Pforte geschwächt werde. Liturgische und ceremonielle Unterschiede der Kirchen achtete Cyrillus gering und er war andererseits kein Freund von philosophischen Neuerungen und spitzfindigen Untersuchungen. Wenn er also zu den Ansichten der Reformation und besonders der Calvinischen allmählich übertrat, so kann er in

dieser nur gereinigte Fassung und Widerherstellung des altchristlichen Glaubens auf biblischer Grundlage und zugleich Bestätigung seines antipäpstlichen Prinzips gesucht haben. Namentlich sind es die späteren Briefe, in welchen Lossagung von Rom und vom Jesuitismus, Festhaltung des nicänischen Symbols, Anschluss an die reformirte Heils- und Sakramentslehre, Erhebung über rituelle Satzungen mit voller Entschiedenheit ausgesprochen werden. Mit dieser religiösen Gesinnung verband sich in ihm ein unermüdlicher Wissenstrieb. Überzeugt von der geistigen Bedürftigkeit und wissenschaftlichen Mangelhaftigkeit der griechischen Kirche, trachtete er vor allem darnach, sich und den griechischen Lehrstand aus den Quellen der abendländischen Wissenschaft zu nären und mit den Einsichten der neueren Theologie zu bereichern. Zu diesem Zwecke ließ er sich zalreiche Bücher, reformirte und anderweitige, Traktate des Bellarmin und Hutters Glaubenslehre zusenden. In gleichem Interesse wurde 1616 von ihm der junge Grieche Metrophanes Kritopulos (s. d. Art.) aus Macedonien zu wissenschaftlicher Ausbildung an den Erzbischof Abbot nach Canterbury geschickt. Eine andere und sehr bekannte Folge dieses mit dem Abendlande unterhaltenen literarischen Verkehrs war aber die, dass Cyrillus noch von Alexandrien aus den berühmten Codex A. (Alexandrinus), durch welchen auch der Brief des Clemens Romanus zuerst bekannt geworden ist, dem König Jakob I. von England zum Geschenk machte. Aus Allem dürfen wir schließen, dass Cyrillus teils die Notwendigkeit intellektueller Verjüngung seiner Kirche erkannte, teils den Bestrebungen eines christlich-reformatorischen Lehrers sich aufrichtig zugewendet hat.

Mit Konstantinopel stand Cyrillus von Alexandrien aus in häufigem Verkehre und wurde seit 1612 von Vielen ebensosehr herbeigewünscht, wie von Anderen bekämpft; schon zu dieser Zeit widerstand er den Machinationen der Jesuiten. Infolge der Verbannung des Patriarchen Timotheus (1613) fiel ihm das Vikariat zu, und nach dessen Tode würde ihm die Nachfolge nicht entgangen sein, wenn er die von den Türken bedingte Kaufsumme hätte zalen wollen. Er überließ die höchste Stelle einem anderen Timotheus, Bischof von Patras, begab sich von Konstantinopel auf einige Zeit nach der Wallachei und sodann nach Alexandrien zurück. Erst 1621 starb Timotheus, und nun ward Lukaris durch einstimmigen Beschluss der Synode auf den Patriarchenstul von Konstantinopel berufen. Wir dürfen glauben, dass er auf redlichem Wege dazu gelangte. Zwar flicht Leo Allatius auch hier wider eine hässliche Anekdote ein, der Vorgänger Timotheus sei an doppelter Vergiftung gestorben und Cyrillus habe den Täter mit dem Erzbistum von Chalcedon belont, dieser aber nachher das Verbrechen selbst eingestanden: aber statt aller Beweise weiß er nur hinzuzufügen: ut fama fuit, weshalb schon Smith, Hottinger und Rivetus mit Recht Anstand nahmen, ihm zu glauben.

So hatte Cyrillus die höchste Würde in seiner Kirche erreicht, aber unter welchen Umständen! Jetzt folgt der unruhvollste Teil seines Lebens. Die Stellung der Parteien in der Hauptstadt konnte nicht gefärlicher sein. Die türkische Verwaltung, zwar unbekümmert um die Religion, aber desto geldgieriger, lieh jedem Emporkömmling ihr Ohr, der von der zum System gewordenen Simonie Gebrauch machen wollte. Ihr gegenüber lauerte die Herrschsucht der Jesuiten, die mit Unterstützung ihrer λατινόφρονες immer neue Listen ersannen und von den französischen Legaten Graf von Marcheville und Olivier de Nointel begünstigt wurden. In protestantischer Selbständigkeit hielten sich Thomas Rowe, der englische, und Kornelius de Haga, der holländische Gesandte. Die Griechen selbst haben wir uns uneinig und wankelmütig zu denken, und selbst die den Jesuiten abgünstige Partei blickte mit Eifersucht auf einen Mann, der an Wissenschaft alle Glaubensgenossen überragte. Cyrillus war also zwischen standhafte Feinde und schwankende Anhänger gestellt, Freundschaft und dauernden Schutz fand er nur bei dem erwänten englischen und holländischen Gesandten; man darf sich weniger über sein trauriges Geschick, als darüber wundern, dass er demselben erst so spät erlegen ist. — Nicht lange nach seinem Amtsantritte suchte ein Bischof Gregorius von Amasia ihn zu stürzen; er selbst des Hochverrats angeklagt, weil angeblich eine Insel des

ägeischen Meeres auf sein Anstiften von den Türken abgefallen sei, wurde von dem Vezier entsetzt und nach Rhodus geschleppt (1622), und der Bischof Anthimus trat mit Beihilfe der Jesuiten an seine Stelle. Schon triumphirte Rom über den Sturz des filius tenebrarum et inferni athleta. Aber der englische Gesandte Rowe wusste bei dem Sultan die Rückberufung des Cyrillus auszuwirken. Anthimus unterwarf sich trotz der Gegenvorstellungen seines Anhangs und suchte Zuflucht in dem Lauraklöster des Berges Athos. Zwei Jare später (1624) erschienen zwei römische Emissäre aus dem Kollegium Gregorianum, Berillus und Rossi, mit Friedensbedingungen. Der Patriarch solle den evangelischen Sympathieen entsagen, keine Schüler mehr zur Ausbildung in protestantische Anstalten senden und das Konzil von Florenz annehmen: dann biete der Papst die Hand zur Versönung. Der Gefragte wies das Anerbieten beharrlich, obgleich one lauten Widerspruch, zurück. Nicht besseren Erfolg hatte ein Gegenpatriarch, den die Jesuiten unter dem Titel eines apostolischen Suffragans bestellt hatten. Diesen ließ zwar der französische Legat 1626 schon auf Naxos mit höchsten Ehren empfangen, aber zu Konstantinopel betrug sich derselbe so trotzig und siegesgewiss, dass die griechische Partei seine Entfernung durchsetzte. Neue Unruhen veranlasste ein merkwürdiger Umstand. Die Griechen der Hauptstadt besaßen noch keine eigene Druckerei, das wichtigste Mittel zur Verbreitung von Unterrichtsschriften fehlte ihnen. Im Einverständnisse mit dem Patriarchen beschloss Nikodemus Metaxas, ein griechischer Priester aus Cephalonia, diesem Mangel abzuhelfen. Nach gründlichen Vorbereitungen gelang es ihm 1627, eine vollständige Offizin aus England auf Schiffen herbeizuschaffen, welche von Cyrillus zur Veröffentlichung seines Glaubensbekenntnisses und einiger Katechismen benutzt werden sollte. Allein die Jesuiten ergriffen sofort ihre Gegenmaßregeln, da sie litterarische Waffen in den Händen ihrer Gegner als Abbruch von der eigenen Macht ansehen durften. Zuerst wurde Metaxas verwarnt und bedroht, dann acquirirte man eine früher von Cyrillus in England herausgegebene Glaubensschrift, in welcher er die Trinität und Gottheit Christi gegen Juden und Muhammedaner verteidigt hatte. Solche polemische Stellen wurden dem Vezier vor Augen gebracht mit der Vorstellung, dass hier eine politisch-religiöse Agitation im Werke sei und sogar beabsichtigt werde, die Kosacken durch Verbreitung von Druckschriften zur Rebellion aufzureizen. Die Trügerei tat ihre Wirkung; fünfzig bestellte Janitscharen konnten zwar des Metaxas, der sich in Galata befand, nicht habhaft werden, aber die Druckerei hoben sie auf und zerstörten sie gänzlich. Allein das Blatt sollte sich nochmals wenden. Gleich darauf hatte ein türkischer Priester die Billigkeit, zu erklären, dass die Darlegung gewisser Streitsätze gegen den Islam noch nicht als Schmähung desselben zu betrachten und den Christen ebensowol zustehen müsse, durch den Druck ihre Überzeugung auszusprechen, wie ihnen dies mündlich und in Predigten gestattet werde. Auf die Fürsprache des englischen Legaten, der sich in der ganzen Angelegenheit sehr hilfreich gezeigt hatte, ließ sich selbst die türkische Regierung zur Gerechtigkeit umstimmen; der Patriarch blieb unangefochten, ja es kam dahin, dass diesmal die Jesuiten büßen und bis auf zwei Kapläne die Stadt verlassen mussten. Widerum befand sich Cyrillus in einer gesicherten Lage. Der Presse beraubt, gab er doch sein Unternehmen keineswegs auf, sondern schickte sein Glaubensbekenntnis nach Genf, wo es unter seinem Namen und mit der Dedikation an Cornelius de Haga in lateinischer Sprache 1629 gedruckt wurde. Alle Welt erstaunte, eine entschieden protestantische Glaubenserklärung von der Hand des ersten griechischen Kirchenfürsten ans Licht treten zu sehen. Viele, wie Daniel Tilenus, bestritten die Echtheit schon der lateinischen Sprache wegen und weil es unmöglich sei, solche Sätze im Namen der orientalischen Kirche hinzustellen. Dem Hugo Grotius missfiel die Konfession aus zwei Gründen, weil sie teils den Remonstranten widersprach, teils gegen das Papsttum stark protestirte. Bald folgten auch Widerlegungen, z. B. die des Griechen Karyophilus Syrigus (Censura conf. fid. etc., Rom. 1631, graece 1632), der das Werk gleichfalls wie ein untergeschobenes behandelt. Die öffentlichen Zweifel über die Autorschaft dauerten einige Zeit, aber Cyrillus zerstreute sie durch mutige Zeugnisse. Dem von Genf

nach Konstantinopel geschickten Prediger Leger händigte er den griechischen Text desselben Bekenntnisses ein, der dann 1633 zu Genf gedruckt wurde, und durch denselben Leger erklärte er 1636 in einem Schreiben an die Genfer Professoren offen seine Zustimmung zu der reformirten Lehre. Er nahm also alle Verantwortung auf sich, one sich irgend auf eine Genehmigung von seiten seiner Kirche — denn eine Synode hat wenigstens in größerem Umfange gewiss nicht stattgefunden — zu stützen. Durch diese Schritte hatte sich Cyrillus in die Mitte des öffentlichen Schauplatzes gestellt. Alle Kirchen blickten auf ihn, sei es mit Hass oder Misstrauen, sei es mit Bewunderung; sein Anhang wuchs, aber auch die Anstrengungen einer nie rastenden unversönlichen Feindschaft. In den letzten fünf Jaren seines Patriarchats drängt daher eine Gefar die andere. Zunächst 1633 erschienen neue römische Sendlinge und suchten die cyrillische Partei zu terrorisiren unter dem Vorgeben, dass Rom das Patriarchat von den Türken zu kaufen beabsichtige. Der Bischof von Berrhöa, Cyrillus Contari, erbittert gegen Lukaris, weil dieser ihm das Erzbistum von Thessalonich verweigert hatte, gab sich zum Werkzeuge her. Ein Auftrag des Patriarchen ermächtigte ihn, umher zu reisen und Almosen zu sammeln; nun benutzte er den Erlös zur Bestechung der Türken. Wie immer, so wirkte das Mittel auch diesmal; Lukaris wurde abgesetzt, sein Gegner aber, unvermögend, die bedungene Summe Geldes sofort zu bezalen, behauptete sich nur sieben Tage und war dann gezwungen, dem rechtmäßigen Patriarchen mit eigener Demütigung zu weichen. Dasselbe Spiel widerholte sich 1634, wo ein neuer Usurpator, Athanasius von Thessalonich, auftrat, sich aber gleichfalls nur kurze Zeit halten konnte. Im nächsten Jare erfolgte die vierte Absetzung, veranlasst durch den schon genannten heftigsten Feind, den Bischof Cyrillus Contari. Lukaris wurde nach Rhodus verwiesen, entging mit Mühe einer Abfürung nach Rom, erlebte aber 1636 dennoch die Freude, aufs neue beschützt und in sein Amt zurückberufen zu werden. Allein nur kurze Zeit sollte er demselben noch erhalten bleiben. Die Gegner wälten zu einem neuen Angriff den Zeitpunkt, als der Sultan Murad 1638 zum Kriege gegen Persien aufbrechen wollte, und ließen ihm durch den Beiram Pascha beibringen, dass Lukaris ein gefärlicher Mann sei, der die Kosacken aufwiegele, also bei der Abwesenheit des Heeres den Stat ernstlich bedrohen könne. Der Sultan hörte diesmal auf diese Einflüsterungen und erließ den Todesbefehl. Die Janitscharen überfielen den Greis und brachten ihn auf ein Boot, wo sie ihn erwürgten und den Körper ins Meer warfen. Freunde fanden den Leichnam und begruben ihn auf einer Insel. Zehn Jare später, nachdem der nächste Nachfolger, Cyrillus Contari, ebenfalls längst verbannt und erdrosselt worden, wurde durch den Patriarchen Parthenius nach feierlichen Exequien ein Ehrenbegräbnis in Konstantinopel veranstaltet.

Nach dem Tode des Cyrillus Lukaris ergab sich bald, dass er völlig allein gestanden one Schüler oder Genossen von Fähigkeit und gleicher Gesinnung. Von beiden Seiten suchte man alles auf den früheren Stand zurückzubringen. Die Jesuiten gewannen wider Boden, römische Missionäre, unter anderen Jakob Goar, der Herausgeber des griechischen Euchologium, reisten umher und trieben ihr latinisirendes Geschäft. Die Griechen ihrerseits wollten sich reinigen von dem fremden Element calvinischer Meinungen. Nicht nur erließ der Patriarch Parthenius ein Rundschreiben, in welchem er gegen die cyrillischen Neuerungen in allen Punkten Verwarung einlegte: sondern auch das bekannte, 1642 von Petrus Mogilas zu Kiew entworfene und nachher in Konstantinopel revidirte und genehmigte Glaubensbekenntnis hatte wesentlich den Zweck, das gestörte und uneinig gewordene konfessionelle Bewusstsein der Griechen aufs neue zu befestigen und über sich aufzuklären. Eben damit stehen die Synoden zu Konstantinopel (1638) und zu Jassy (1642) in Zusammenhang. Auch jetzt waren diese Unruhen noch nicht beschwichtigt. Die weit spätere Synode von Jerusalem (1672) unter Dositheus war ebenfalls genötigt, ihr Urteil über den Calvinismus und die cyrillische Konfession abzugeben; sie tat es durchaus verwerfend. Um aber ihren Patriarchen nicht selber zu verketzern, ergriff sie mit Geschicklichkeit, aber in äußerster moralischer Schwäche

(denn wer hätte damals noch daran glauben sollen!), die alte Auskunft, die Authentie der Schrift zu bezweifeln (s. d. Art. Jerusalem, Synode 1672, Bd. VI, S. 578), indem sie zugleich deren häretischem Inhalte andere handschriftlich vorliegende Erklärungen des Cyrillus entgegenstellte. Dieser ganze Verlauf mag von der Sprödigkeit des griechischen Konfessionalismus einen Beweis geben, zugleich aber auch davon, dass Cyrillus Lukaris einen bedeutenden Eindruck in der kirchlichen Erinnerung zurückgelassen hatte. Die Schicksale des Mannes und seiner Bestrebungen bezeichnen eine historische Episode, deren Ausgang gegeben war, sie konnte nicht anders endigen; dass die griechische Kirche einer größeren reformatorischen Bewegung damals nicht gewachsen war, sollte die Folgezeit beweisen. —

Werfen wir noch einen Blick in das Bekenntnis des Cyrillus (Libri symb. eccl. or. ed. Kimmel, p. 24): so beginnt dasselbe mit der Trinität, in welcher der Ausgang des Geistes mit der vermittelnden Formel ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ bezeichnet ist; dann folgt der Artikel von der unbedingten Gnadenwal, die one die Feinheiten der protestantischen Doktrin einfach auf das freie Erbarmen, das verwerfende Strafrecht und den absoluten Willen Gottes zurückgefürt wird. Die Dunkelheiten der Vorsicht werden einer gläubigen Anerkennung empfohlen. Der Sündenfall und die Erbsünde lassen dem Menschen vor der Widergeburt keine sittliche Freiheit übrig. In dem Erlösungswerke Christi tritt die mittlerische und hohenpriesterliche Würde hervor. Die Erklärung der Kirche fürt zur Ablehnung des Papsttums. Sehr bemerkenswert ist der 13. Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch die Werke; aber auch dieser ist kurz und einfach gehalten, und das πίστει δικαιοῦσθαι scheint nicht im deklaratorischen Sinne, sondern von der unmittelbaren Aneignung der Gerechtigkeit Christi verstanden zu sein. Der Anschluss der Werke an den Glauben gilt als notwendig und selbstverständlich. Als Sakramente werden nur Taufe und Abendmal zugelassen, und ihre Erklärung ist von der Art, dass Wesen und Wirkung ins Geistige der Gemeinschaft mit Christus, der Sündenvergebung und Heiligung gezogen werden. Zum Schluss folgen noch einige Fragartikel, in denen der Verfasser allen Gläubigen das Recht und die Pflicht eigner Lesung der Bibel zuspricht, die Deutlichkeit der hl. Schrift behauptet, die kanonischen Bücher von den Apokryphen unterscheidet und endlich den Bilderdienst verwirft. Das Eigentümliche der ganzen Schrift finden wir darin, dass sie die wichtigsten evangelischen und reformirten Bestimmungen in sich aufnimmt, one die überlieferte griechische Simplicität der Darlegung aufzugeben und dass sie in gewissen Punkten und Wendungen an dem Charakter der eigenen Kirche festhält. Fragt man nun, ob diese Konfession als Privatbekenntnis gemeint war, oder den Glauben der ἀνατολικὴ ἐκκλησία dem Eingange gemäß unmittelbar aussprechen sollte: so können wir uns für das Erstere nicht entscheiden, weil der Patriarch als bloße Privatperson in solchem Falle nicht auftreten konnte, und für das Andere nicht, weil dazu noch jede allgemeinere Bürgschaft fehlte. Vielmehr glaube ich, dass Cyrillus seiner Kirche vorangehen wollte mit der Aufstellung eines Bekenntnisses, welchem diese beizustimmen, durch keinen Grundsatz gehindert sei, und das er daher, um sie zu gewinnen, in dieser kün anticipirenden Form als das Seinige und als ein griechisch-kirchliches zugleich geltend machte. Wie die Dinge lagen, muss der Schritt ein gewagter, weil zu wenig vorbereiteter, genannt werden.

Hilfsmittel: J. H. Hottinger, Analecta histor. theol. Dissert. VIII, Appendix, Tigur. 1653. — Unhistorisch und feindselig: L. Allatius, De eccles. occ. et or. consensione, lib. III, cp. 11, Col. 1648; Thom. Smith, Collectanea de Cyrillo Lucari, Lond. 1707, Ejusd. Narratio de vita studiis gestis et martyrio C. L. in ejus Miscellaneis, Hal. 1724; F. Spanhemii Opp. II, p. 510 sqq.; Monuments authentiques de la religion des Grecs par J. Aymon, à la Haye 1708, von demselben Lettres anecdotes de Cyrille Lucaris, Amst. 1718; Colomesius, Clarorum virorum epist. singulares, in Colom. Opp., Hamb. 1709, p. 556; Bohnstedt, De Cyrillo Lucari, Hal. 1725; Kimmel, Libr. symb. eccl. or. Prolegg. p. 22 sqq.; Mohnike in den Stud. und Kritik. 1832, S. 560;

Twesten in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft, 1850, N. 39, S. 305; Aloysius Pichler, Der Patriarch C. L. und seine Zeit, München 1862, ein unreifes und gehässiges Produkt; weit objektiver urteilt derselbe Verfasser in seinem späteren großen Werk: Geschichte der Trennung 2c.; J. Mason Neale, History of the holy eastern church., II, p. 356 sqq;; Symbolik der griechischen Kirche, Berl. 1872, S. 52 ff. von **Gaß.**

Lukas, der Evangelist. 1) Der Name *Λουκᾶς* begegnet uns nur dreimal im Umfange des N. Test.'s, und zwar in Briefen, welche der allgemeinsten Annahme zufolge vom Apostel Paulus in Rom geschrieben worden sind. Philem. 24 nämlich wird Lukas neben dem Mitgefangenen Epaphras und in Gemeinschaft mit Markus, Aristarchus und Demas, unter den Mitarbeitern des Paulus aufgefürt. Kol. 4, 14, sodann heißt er *ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός;* und an der Identität mit dem eben Erwänten kann um so weniger gezweifelt werden, als die beiden Briefe an Philemon und an die Kolosser nicht nur die Selbigkeit der historischen Situation voraussetzen, sondern noch überdies der Arzt Lukas hier 4, 9. 10. 12. 14 wider ausdrücklich mit den nämlichen Männern zusammengestellt erscheint, wie oben (Euseb. 3, 4. Hieron., De script. eccl. 7 und in ep. ad Philem. l. c. Dazu Winkler, Diss. de Luca medico, 1736; Clauswitz, De Luc. Ev. med., 1740). Dagegen darf aus der Stelle für sich allein schwerlich mit zureichendem Grunde geschlossen werden, er sei kein geborner Jude gewesen, obwol sie ihn von den *ὄντες ἐκ περιτομῆς* V. 11 zu unterscheiden scheint, und dies auch sonst nicht unwarscheinlich ist. Endlich finden wir nach 2 Tim. 4, 11 später den Lukas mit Paulus allein, wo übrigens seiner früheren Gesellschaft teilweise abermals gedacht wird.

Ist nun die kirchlich rezipirte Nachricht begründet, daß dieser Lukas der Verfasser unserer Apostelgeschichte sei, und erweist es sich als zulässig, die kommunikative Redeweise des Referenten auf dessen persönliche Beteiligung bei dem von ihm Berichteten zu beziehen, so erhalten wir noch ein par weitere biographische Notizen von großer Wichtigkeit. Denn in diesem Falle ist Lukas schon auf der zweiten Missionsreise, also ums Jar 52, in Troas mit Paulus zusammengewesen und hat ihn von da aus bis Philippi begleitet, Apg. 16, 10 ff. Hier muss er zurückgeblieben sein, bis Paulus ihn am Schlusse seiner dritten Missionsreise auf der Rückkehr durch Macedonien im Jare 58 über Troas, Milet, Tyrus und Cäsarea mit nach Jerusalem nahm, Apg. 20, 5—21, 18. Ob er wärend dessen Verwarung zu Cäsarea sich in seiner unmittelbarsten Nähe (Apg. 24, 23), oder vielleicht in Jerusalem aufgehalten habe, lässt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln, es sei denn, daß wirklich überwiegende Gründe die Abfassung der Briefe an Philemon und die Kolosser in Cäsarea erheischen sollten. Genug, Lukas folgte dem Paulus auch noch auf seiner Fart in die Gefangenschaft nach Rom, Apg. 27, 1—28, 16; 2 Tim. 4, 11.

Hiemit ist jedenfalls der Kreis der geschichtlich verbürgten Nachrichten erschöpft. Noch Irenaeus, Haer. 3, 14, 1 hat ihnen nichts beizusetzen gehabt. Anders verhält es sich mit der Sage, die sich als unzuverlässig herausstellt, zum Teil auch in Widersprüchen verläuft. Zwar kann die Angabe des Eusebius, H. ec. 3, 4; Hieronymus, De vir. ill. c. 7; Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Nicephorus, H. E. 2, 43 u. a., Lukas habe aus Antiochien in Syrien gestammt, kaum auf einer Namensverwechslung mit dem Lucius aus Kyrenä (!) Apg. 13, 1 beruhen *). Mit der Notiz dagegen, er habe zur Zal der siebenzig Jünger gehört,

*) Es finden sich keine Spuren vor, ist auch an sich nicht warscheinlich, daß für den doch so gebräuchlichen Namen Lucius (Wurzel: lux) eine Kontraktion üblich gewesen sei, wiewol sie von Origenes, ep. ad Rom., unter den Neueren von Baronius und Heumann befürwortet worden ist. Eichhorn, Einl. 626 ff. Unsern Lukas mit dem Röm. 16, 21 genannten Lucius, dem Verwandten des Paulus, für Eine Person zu halten, ist schon deshalb untunlich, weil er zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs seinen Aufenthalt nicht bei Paulus zu Korinth, sondern in Philippi gehabt haben wird, abgesehen davon, daß nicht zu vermuten

über die er allein berichtet (Epiphan., Haer. 51, 11; Pseudo-Origenes, De la Rue 1, 807; Hippolyt, Theophylakt, Euth. Zig. u. m.; Lange, Leben Jesu, 1, 252), und mit der andern, er sei einer der beiden Emmaus-Jünger, Luk. 24, gewesen, streitet das Vorwort zum Evangelium. Überhaupt ist es ebenso unmöglich, etwas über die Verumständungen und die Zeit seines Anschlusses an das Christentum zu bestimmen, als es dahingestellt bleiben muss, ob er sich ihm aus dem hellenistischen Judentum (Wittichen, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1866, 440 ff., v. Hofmann, Thl. IX, 259), oder aus dem Heidentum (Godet § 2, 1 und andere), oder aber als jüdischer Proselyt zugewandt habe (Eichhorn 631). Vollends keinerlei Anhaltspunkte bietet die Angabe, dass er in Dalmatien, Italien, Macedonien, vorzugsweise jedoch in Gallien gewirkt (Epiphanius), oder von Rom aus sich evangelisirend nach Afrika begeben habe (Oekumenius), sowie die sehr späte Sage bei Nicephorus und Simeon Metaphrastes, welche ihn zum Maler macht. (Schlichter, Ecloga hist. qua fabula pontif. de Luca pictore exploditur, 1734). Endlich wäre er nach Hieronymus in einem Alter von 84 Jaren (doch s. Credner 1, 129) zu Konstantinopel, nach Gudentius von Brescia zu Petrā in Achaja, nach Isidor von Sevilla in Bithynien u. s. w. gestorben, wärend Gregor von Nazianz, Orat. 3 adv. Jul. 1, 73 und Spätere den Märtyrerkranz um sein Haupt winden. S. J. A. Köhler, Diss. de Luca Evang. 1695.

2) Diesen Lukas bezeichnet nun das christliche Altertum einstimmig als Verfasser des dritten kanonischen Evangeliums und der Apostelgeschichte. Anlangend das erstere, so referirt Irenaeus, Haer. 3, 1 vgl. 10, 1 und 14, 1—4, derselbe habe als Begleiter Pauli das von diesem verkündigte Evangelium in Schrift verfasst. Gleicherweise geben Origenes (bei Euseb. 6, 25; in Genes. hom. 13; in libr. Jesu nave, hom. 8; in Joh. Opp. 4, 4 sq.; in Luc. Opp. 3, 932 sq.; ep. ad Rom. zu 16, 21) und Eusebius 3, 4 der Tradition Zeugnis, welche das Evangelium allgemein dem Lukas zuschreibt. Eusebius hebt noch besonders die Meinung hervor, dass Paulus unter der ihm eigentümlichen Wendung: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, geradezu dasjenige des Lukas verstanden wissen wolle. Nichts Neues fügt Epiphanius, Haer. 51, hinzu, wärend Hieronymus (in Jsaj. 6; ep. Damaso 145; ep. 2 ad Paulinum; Catal. 7) die reinere Schreibart und griechische Bildung mit seinem Berufe als Arzt in Zusammenhang bringt. Dazu kommt noch das Fragment bei Muratori, welches mit Lukas beginnt, und die Mitteilung Tertullians adv. Marcion. 4, 2. 3. 4 und anderer, der zufolge Marcion sich das, schon von seinem Lehrer Cerdo besessene Evangelium des Lukas ausersah, um es mit seinen dogmatischen Anschauungen in Einklang zu setzen und sich auf dem Wege der verstümmelnden Verkürzung und Verfälschung ein eigenes Evangelium zurechtzulegen. Wie es sich auch im einzelnen um die Richtigkeit dieser Beschuldigungen halten mag, — die von Hahn (s. Tüb. theol. Quartalschr. 1825) im Sinne der Kirchenväter einseitig ausgefürt, dann nach dem Vorgange Früherer (Löffler, Corrodi, Eichhorn, Semler, Schmidt, Bertholdt, Gieseler) von Schwegler (Nachapostolisches Zeitalt., 1, 260 f.) bezweifelt, — von Ritschl (Das Ev. Marcions und d. kanon. Ev. des Lukas, 1846) und Baur (Die kanon. Ev., S. 397 ff.) in einen Angriff auf die Ursprünglichkeit unseres Evangeliums, das seinen deutlich erkennbaren Grundstamm oder seine eigentlich vorkanonische Gestalt eben in dem marcionitischen haben soll, verwandelt, — aber unter teilweiser Zustimmung von Ritschl und Baur nachgerade durch Hilgenfeld (Das Ev. Just. u. s. w., 1850; Theol. Jahrb., XII, 192) und namentlich durch Volckmar (Das Ev. Marcions, 1852; auch Köstlin) wider zu Ehren gebracht worden ist: so viel bleibt gewiss, dass es zur Zeit des Irenäus und Tertullian, und zwar in seiner gegenwärtigen Gestalt, in unbestrittener Anerkennung gestanden hat, und nicht weniger,

---

steht, er habe ihn das einemal Lucius, sonst aber Lukas geheißen. Am meisten empfiehlt sich die Annahme, Lukas sei eine Verkürzung von Lukanus (Winer, Gramm. 113; Sturz, Dial. Mac. 135), womit zusammentrifft, dass einige Handschriften, wie Cod. Vercell. und Corbej. das dritte Evangelium secundum Lucanum überschreiben. Mabillon, Museum ital. I, 111.

daſs es bei Justin und in den Clementinischen Homilien benutzt erscheint (Zeller Apg. 26 ff.). Daſs Papias (bei Euseb. 3, 39) Johannes und Lukas nicht auffürt, kann bei der ganzen Haltung seines Zeugnisses, zumal nur ein Fragment seiner Schrift erhalten ist, unmöglich gegen die Echtheit sprechen (s. Credner 1, 202). In keinem Falle aber darf eine unbefangene Kritik der gesuchten Hypothese Beifall schenken, daſs mit dem von Papias erwänten Aristion der Evangelist Lukas gemeint sei (Lange 1, 153. 168; lucere = ἀριστεύειν).

Eine änliche Bewandtnis hat es mit der Beglaubigung der Apostelgeschichte, welche hinwider derjenigen des Evangeliums zur Stütze dient, sowie umgekehrt. Das älteste Citat aus derselben, Apg. 7, 60, steht im Briefe der Gemeinde zu Vienne und Lyon, bei Euseb. 5, 2. Denn Polykarp, Ad Phil. 1, läſst sich nicht einmal sicher als Reminiscenz, geschweige als direkte Benutzung betrachten. Noch geringere Gewär bietet Ignatius, Ad Smyrn. 3, vgl. Apg. 10, 41. Die Allegation von Apg. 1. 23, 24 in dem Auszuge aus den συγγράμματα des Papias will eben so wenig bedeuten, da sie füglich von Eusebius beigesetzt sein kann. Das Nämliche gilt von Dionysius von Korinth bei Euseb. 4, 23; und auch auf Justin (ad Graec. cohort. c. 10, dial. c. 87 u. s. w.), sowie auf die Auslassung Lucians gegen den ἄγνωστος ἐν Ἀθήναις ist nicht Gewicht zu legen. Dagegen finden sich ausdrückliche Beziehungen auf Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte von Irenäus an (Haer. 3, 14. 1 und 2, 15. 1) bei Clemens von Alexandrien (Strom. 5, 12; Adumbr. in 1 Petr.); Tertullian (De praescript. haeret. 22; De jejunio 11; Adv. Marcion. 5, 2. 3; De baptismo 10); Origenes (c. Cels. 6, 12 und bei Euseb. 6, 25), ferner bei Eusebius, der sie unter die Homologumena zält (3, 25; auch 3, 4 und 2, 17), bei Hieronymus (Cat. 7), und im muratorischen Kanon. Daraus ergibt sich, daſs die Benutzung der Apostelgeschichte seit etwa 170 in zuverlässiger Weise sich dokumentiren läſst, und weiter, daſs sie gegen Ende des 2. und um den Anfang des 3. Jarhunderts in Vorderasien und Gallien, in Ägypten und Nordafrika, in Italien und in den syrischen Ländern, d. i. ziemlich im ganzen Umfange der damaligen Kirche, in kanonischem Ansehen stand. Der Grund dieser unwidersprochenen und verhältnismäßig frühzeitigen Anerkennung der Kanonizität einer Schrift, welcher sich der Natur der Sache nach nicht das gleiche Interesse zuwandte, wie den Evangelien und Episteln (Chrysost. hom. 1 in Acta), kann nur darin liegen, daſs sie gleich von Anfang an als ein Werk des Lukas galt und insoweit zusammt dem Evangelium unter das apostolische Patrocinium des Paulus zu stehen kam. Wenn dagegen die häretischen Parteien der judaistischen Ebioniten (Epiphan., Haer. 30, 16), der streng asketischen Severianer (Euseb. 4, 29), der hyperpaulinischen, dualistischen Marcioniten (Tertull. c. Marc. 5. 2; de praescr. 22) und der so wunderlichen, orientalisch-theosophischen Manichäer (Augustin, De utilit. credendi 2, 7; epist. 237) die Schrift verwarfen, so bewogen sie hiezu nicht kritische, sondern ihre vorgefaſsten dogmatischen Motive. Ganz isolirt steht die, zudem sehr späte Nachricht des Patriarchen Photius (Quaest. Amphiloch. 145), daſs Einige in Clemens von Rom, Einige in Barnabas, noch Andere in Lukas den Verfasser der Apostelgeschichte erblicken. Da Potius seinerseits die kirchliche Ansicht vertritt, auch nichts davon sagt, daſs die Betreffenden das Evangelium ebenfalls für ein Werk des Clemens oder des Barnabas ausgegeben hätten, so muſs die Meinung wol nur in äußerst kleinen Kreisen heimisch gewesen sein, sowie sie auch nur aus Unbekanntschaft mit der orthodoxen Tradition hervorgegangen sein kann.

3) Bevor wir auf die kritischen Bedenken eingehen, welche gegen die altkirchliche Bezeugung erhoben werden, müssen wir den Charakter der Schriften selbst ins Auge fassen, die uns unter dem Namen des Lukas im N. T. aufbehalten sind. Wir beginnen mit der Frage nach ihrer nächsten Veranlassung und der Erörterung über ihren Zweck.

Da sich der Verfasser gleich im Eingange zu seinem Evangelienbuch 1, 1—4 selber ausspricht, auch keinerlei Grund vorliegt, seiner Angabe zu miſstrauen, so kann darüber im allgemeinen kein Zweifel walten. One seinen Stoff anders als rein formal zu umschreiben (τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα

und περὶ ὧν κατηχήθης λόγοι), indem er beim Leser den christlichen Standpunkt voraussetzt, hegt er die Absicht, durch seine Darlegung einem gewissen Theophilus, dem er dann auch noch die Apostelgeschichte widmet, die wünschbare Einsicht in die Zuverlässigkeit des empfangenen Unterrichts zu gewären. Wer dieser Theophilus gewesen sei, läßt sich nicht ermitteln. Mit etwelcher Warscheinlichkeit darf nach Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25 aus der Anrede κράτιστε auf vornehmen Stand geschlossen werden. Ebenso ist die paulinische Färbung des ganzen Schriftwerks der Vermutung, er für seine Person sei ein Pauliner gewesen, wenigstens nicht ungünstig, sowie die Gesamtanlage eher auf heidnische als jüdische Abstammung deutet. Ferner ermangelt auch die Vermutung des Patriarchen Eutychius (Annal. Alex. ed. Selden et Pocock 1, 334), er sei aus Italien gewesen, oder müsse doch in Italien gelebt haben (Eichhorn 1, 637; Hug 2, 135 und manche), nicht jeden Anhalts, indem gerade die auf der Reise Pauli nach Rom berürten Ortschaften Siciliens und Italiens im Unterschiede von den übrigen Partieen der beiden Bücher (vgl. Ev. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 24, 13; Apg. 1, 12; 16, 12; 27, 8. 12) aller Andeutungen über ihre geographische Lage bar gehen. Wobei indes nicht zu übersehen ist, dass das Nämliche auch für die kleinasiatischen Lokalitäten zutrifft (Apg. 13, 4—14; 13, 51—14, 25; 15, 41—16, 11). Damit steht nicht notwendig im Widerspruch, wenn ihn die Clem. Rekognitt. 10, 71 für einen vornehmen Antiochener, der syrische Lexikograph Bar Bahlul bei Castell, Lex. heptagl. col. 3859 für einen Alexandriner ausgeben. Ihn dagegen mit dem von Josephus 18, 5, 3 und 19, 6, 2 genannten Hohenpriester Theophilus (Th. Hase, Biblioth. Brem., 4, 506 ff.; Michaelis, Einl., 2, 1088 f.), oder mit Theophilus von Athen (Tacit. Ann. 2, 55, 2) zusammenzuwerfen, hat geschichtlich gerade so viel für sich, als wenn Epiphanius, Haer. 2, 1, 51, auf den Gedanken verfällt, das nomen proprium Theophilus dürfte tropisch für πᾶς ἄνθρωπος θεὸν ἀγαπῶν stehen. S. Winer, R.-W., 2, 705; Credner 1, 144. Darum jedoch hat Epiphanius in der Sache selbst nicht Unrecht. Denn die an die Spitze gestellte Widmung ist sicherlich nicht anders als im Sinne einer gewönlichen Zueignung zu fassen, sodass also das Werk zwar auch jenem Theophilus, aber in vorwiegendem Maße und von vornherein der Christengemeinde oder einem größeren Kreise derselben überhaupt zugedacht war.

Ob nun der Prolog des Evangeliums nach der Intention des Verfassers die Apostelgeschichte mitumfasse? Ob somit der Verf. schon von Anbeginn eine Darstellung sowol der Begründung des Erlösungswerks durch die Person Jesu, als der frühesten Einfürung und Ausbreitung desselben unter Juden und Heiden in einer zweiteiligen Schrift in Aussicht genommen? Oder ob er sich erst im Verlaufe, vielleicht unter veränderten Zeitverhältnissen, und mit anderer Zweckbeziehung, zu der Abfassung der Apostelgeschichte entschlossen habe? Die erstere Annahme läßt sich bei genauerer Erwägung doch nicht mit derjenigen Sicherheit behaupten, welche aus inneren Gründen ihr zuzuerkennen man möchte geneigt sein. Wenn daher der Zweck der Apostelgeschichte neuerlich Gegenstand vielfältiger Verhandlung geworden ist, so hat man damit die Lösung einer Aufgabe in Angriff genommen, deren wir durch den Verf. allerdings nicht one weiteres überhoben sind. Bereits Luther WW. XIV., 106 meinte, die fürnemste Meinung und Ursache, dieses Buch zu schreiben, sey gewesen, der ganzen Christenheit bis an's Ende der Welt das rechte Hauptstück christlicher Lehre vorzuhalten, nämlich wie wir müssen alle gerecht werden allein durch den Glauben an Jesum Christum, one alles Zutun des Gesetzes oder Hilfe unserer Werke. Gegen Ende des vorigen Jarhunderts sodann versuchte zunächst Griesbach, ihm die apologetische Tendenz einer Rechtfertigung des Paulus gegenüber den Angriffen der Judaisten zu vindiciren. Diese Auffassung ist in Aufzeigung einer durchgängigen Gegenüberstellung der beiden Apostel Petrus und Paulus mit gewontem Scharfsinne, wenn auch nicht mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit von Schneckenburger (Über den Zweck der Apg. 1841) ausgefürt worden. Nach Baur und seiner Schule dagegen soll die Schrift einem conciliatorischen, den geschichtlichen Thatbestand je nach Bedürfnis umbildenden Interesse ihre Entstehung verdanken. Sie soll ein auf Zu-

geständnisse sich basirender Vergleichsvorschlag eines Pauliners an die Judaisten sein und es mit der Anbahnung dieser Ausgleichung zwischen Paulinismus und Judaismus in erster Linie auf die so wichtige Gemeinde zu Rom abgesehen haben (Zeller, mit Abweichungen auch Schwegler, Reuß).

Aber angenommen, die Tendenz der Apostelgeschichte sei eine paulinisch-apologetische, eine auf die judaistischen Gegner berechnete Verteidigungsschrift, warum wendet sie sich denn an einen Heidenchristen und heidenchristlich gerichtete Kreise, warum nicht vielmehr an die Judaisten selbst? Und was vollends die angeblich konziliatorische Tendenz betrifft, der zufolge ein gemäßigter Pauliner durch Konzessionen von seinem Standpunkte aus die Lehrgegensätze des ältesten Christentums zu überbrücken versucht haben soll: so ist die Unhaltbarkeit dieser Zweckbestimmung in eingehender Weise bereits von Lekebusch (Die Comp. u. Entst. der A.G.), mit vielem Fleiß auch von Meyer im Kommentar zu den einschlägigen Stellen, treffend zuletzt noch von Overbeck nachgewiesen worden. Wie, dieses Buch, das als unmittelbarste Veranlassung zur Ausbreitung des Christentums unter die Völker durchweg die Verstockung der Juden hinstellt (vgl. Röm. c. 9—11), das schon zu Anfang ihnen ihre Verschuldung durch Petri Mund ins Angesicht schleudert (2, 23), das mit der geharnischten Erklärung den Vorhang fallen läſst, daſs das Heil Gottes nicht ihnen, sondern den Heiden gesandt sei, das den „antinationalen Judaismus“ an der Stirne geschrieben trägt, das soll ein Friedensinstrument sein? Wer wäre je so ungeschickt aufs Unionmachen ausgegangen! Overbeck selbst gerät auf die absonderliche Idee, die A.G. sei der Versuch eines vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinfluſsten Heidenchristentums, sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinander zu setzen, eines Heidenchristentums, das nicht als die ursprüngliche Stiftung des Paulus, sondern als die legitime Frucht des urapostolischen Christentums betrachtet sein wolle. Als politischer Nebenzweck trete hinzu das Bestreben, der Sache der Christen die Gunst der römischen Statsbehörden zuzuwenden durch die konsequente Darstellung des guten Einvernehmens, in welchem die Personen der apostolischen Zeit, vorab Paulus, mit dem römischen Stat und seinen Beamten gestanden. Daſs in diesem Falle für die Abfassung der A.G. das zweite und dritte Jarzehnt des zweiten Jarhunderts offen zu halten wäre und unser Lukas nicht ihr Verfasser sein könnte, versteht sich von selbst. Allein wozu diese Auseinandersetzung? um den eigenen Standpunkt durch Beiziehung der Vergangenheit vor sich selber zu legitimiren? Und solche Ausgleichung soll erzielt worden sein durch Selbstmystifikation, durch ein äußerst freies Verfaren mit den Quellen, durch jene Wundererzälungen, „von denen die petrinischen warscheinlich auf Überlieferung und die paulinischen dann auf absichtlicher Nachbildung beruhen“, durch „starke Entstellung“ des tatsächlichen Bildes Pauli, durch „systematischen (!) Widerspruch“, welche die A.G. der eigenen Erzälung des Paulus entgegensetzt. Da hätten wir somit die letzte Auskunft, welche hinsichtlich der Schriften des Lukas die Baursche Grundhypothese von dem prinzipiellen Gegensatz zwischen Paulus und den Zwölfen gewärt. Mit einem derartigen litterarischen Produkte sollte der Verfasser sich geschmeichelt haben, die römischen Würdenträger den Christen günstig zu stimmen!

So können wir schließlich doch nicht umhin, uns neuerdings zu der ältern Ansicht zu bekennen und der Schrift einen wesentlich geschichtlichen Charakter zu vindiziren. Soviel läſst sich nicht bestreiten, daſs der Verf. ernstlich Geschichte schreiben will. Dies dokumentirt durchgehends sein schriftstellerisches Verfaren. Damit freilich ist noch lange nicht behauptet, daſs er den zu Gebote stehenden Geschichtsstoff nicht unter einen bestimmten Gesichtspunkt gebracht, wol aber geleugnet, daſs er ihn zu einem tendenziösen Parteimachwerk in der Art modernen Litteratentums miſsbraucht habe. One bereits in dem litterarischen Vorwort zum Evangelium eine Berücksichtigung der A.G. entdecken zu können, bezieht sie sich gleichwol so bestimmt auf jenes als seinen *πρῶτος λόγος* zurück, daſs ihr, zumal bei der Gleichheit der Person, an welche beide Schriften gerichtet sind und der Einheitlichkeit der in beiden ausgefürten geschichtlichen Gedanken, so lange

kein heterogener Zweck unterlegt werden darf, als ein solcher nicht klar zu Tage tritt. Wenn zu der charakteristischen Eigentümlichkeit des Evangeliums Lucä gehört, daſs es wie keines der andern Evangelien den prinzipiellen Universalismus des Heils in Christo in den Vordergrund rückt: so wird im λόγος δεύτερος die Bewärung der Universalität des inmitten des jüdischen Volks erschienenen Heils auf dem Wege der Geschichte dargelegt. Wie die Überleitung der Welterlösung aus dem Apostelkreise in die Sphäre des Völkerlebens zusamt der ihr korrespondirenden rätselhaften Zurücksetzung des Volkes der Wal, unter providentieller Einwirkung, ihren Verlauf genommen habe, bis sie als vollendete Tatsache dastand, dies ist der Gegenstand der Apostelgeschichte (nahe verwandt Godet, v. Hofmann; nicht recht zutreffend Mayerhoff, Lekebusch, Baumgarten u. A., das Thema der A.G. sei die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom). Oder um mit Keim, G. J. v. N. I. 81 zu reden: Die Todesreise des Herrn, das Werk des Judentums, mündet nicht nur, wie Lukas bedeutsam eröffnet, in Himmelfart oder „Aufnahme", sie wird die fröhliche Aussat der Mission unter den Völkern, deren Boden der Herr betritt und durch seine höchsten Reichsreden adelt, denen er in großem Maßstabe und in gehobener Stimmung Boten schickt und bei denen er Glauben, Liebe, Dank und Erfolge erntet. Der zweite Hauptteil ist ganz eigentlich der Rechtsbrief des Heidentums geworden. Unser Verf. hat die ihm nahegelegte Aufgabe gelöst von dem ihm eigentümlichen, gemäßigt paulinischen Gesichtspunkte aus, wie es nach dem Umfange seiner Kenntnis von den faktischen Verhältnissen einem mehrjärigen Gefärten des Paulus zukam, nicht in absoluter Vollständigkeit, wol aber so, daſs das von ihm Gebotene, die Neben- und Gegeneinanderstellung der beiden großen Apostel für die Beschnittenen und Unbeschnittenen (Gal. 2, 7 f.) miteinbegriffen, im Ganzen und Großen ein treues Bild der Wirklichkeit gewärt. — Daſs übrigens eine solche Diegese sich geeignet habe, die aus dem Evangelienbuche zu gewinnende ἀσφάλεια zu erhöhen, die Gewiſsheit von der in Christo für das gesamte Menschengeschlecht erschienenen Gnade Gottes nach der Erhöhung des Herrn aus der Verbreitung der Gemeinde zu erhärten, wird man nicht in Abrede stellen können. Denn man gestehe sich nur, wie viel **uns** abginge, sowol für Kirche als für Wissenschaft, wenn die neutestamentliche Litteratur um den Inhalt dieser ersten Erweiterung der evangelischen Geschichtschreibung ärmer wäre. Wir wollen nicht leugnen, daſs die Episteln einen tiefen Einblick in die konkrete Lebensgestaltung der ältesten Christengemeinden ermöglichen. Wir können sogar zugeben, daſs nicht alle einzelnen Teile die gleiche geschichtliche Verläſslichkeit ansprechen dürfen, daſs die vom Verfasser schriftlich fixirte Tradition einen ausschmückenden Einfluſs auf manche der berichteten Tatsachen ausgeübt haben möge, sowie auch, daſs sie uns nicht in derjenigen Vollständigkeit vorgefürt seien, welche zu einem zweifellosen Verständnis erforderlich wären. Nichtsdestoweniger wie könnten wir uns das Leben Pauli und seine Wirksamkeit zurechtlegen, wie die Aufeinanderfolge und teilweise auch das Verständnis seiner Briefe ermitteln, one die A.G.? Läſst sich doch erst mit ihrer Hilfe ein abgerundetes Bild von der Urgestalt der Kirche und den Verhältnissen der apostolischen Zeit überhaupt gewinnen. Wir glauben uns aber nicht zu täuschen, wenn wir behaupten, das Bedürfnis nach **Bewärung** des Evangeliums durch Hinweis auf seine Wirkungen in der Welt und somit das Bedürfnis nach einer Darstellung von dem innern und äußern Entwicklungsgange des Christentums habe sich, zumal in den gebildeteren Kreisen der Urgemeinden, ebensosehr fülbar gemacht, als dies unter relativ günstigeren Umständen bei uns noch fortwärend der Fall ist.

4) Wie über seine Absicht, so hat sich der Verfasser in dem vielbesprochenen Vorwort auch über die **Entstehung** seiner Evangelienschrift, über deren Stellung zur evangelischen Geschichte und sein Verfaren dabei ausgesprochen. Danach hatten sich, als er schrieb, bereits Viele in der Anfertigung von Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte versucht. Diese müssen ihm nicht allein bekannt geworden sein, sondern aus seiner Versicherung, er habe alles von Anbeginn genau erforscht, folgt, sie seien von ihm auch berücksichtigt worden. Es ergibt sich ferner daraus, daſs er sich nicht zur Abfassung des Werks entschlossen, oder sich doch auf

dessen zweite Abteilung beschränkt hätte, wenn ihm eine nach seinem Dafürhalten dem obwaltenden Bedürfnisse entsprechende Evangelienschrift zur Hand gewesen wäre. Überdem hat er in unmittelbarer Verbindung gestanden mit den Augenzeugen selbst — *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*, vgl. Apg. 1, 21 f.; Joh. 15, 27) — er ist „ein Christ von der zweiten apostolischen Generation gewesen" (Renan). Somit weist er für seine Darstellung, bei der er kritisch-pragmatisch zu Werke gehen will (*παρηκολουθηκὼς ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι*), auf eine doppelte Art von Quellen zurück: 1) auf eine größere Anzal von schriftlichen Versuchen zweiten Ranges, geflossen aus der apostolischen Tradition, und 2) auf die mündliche Überlieferung, wie sie von den Aposteln geboten war.

Fragen wir nach den Aufzeichnungen, deren er gedenkt, so nennen als Quellen für das Evangelium die Einen den (Ur-)Markus und den ursprünglichen Matthäus. Oder es machen Andere geltend, es müsse sich unter denselben zum wenigsten in erster Linie das Evang. Matthäus in anfänglicher (*λόγια*) oder späterer Gestalt (Baur, Hilgenfeld, Weiß u. a.) vorgefunden haben. Die meisten Heutzutägigen nehmen an, dass Matth. und Mark. unabhängig von Lukas seien, oder dass Markus, d. h. das Verlegenheitskind Ur-Markus, den Reigen der evangelischen Geschichte anfüre und von unsern drei Evangelisten gleichmäßig benutzt worden sei. Weiß in seinen zalreichen, äußerst gründlichen und scharfsinnigen Arbeiten geht von dem Ur-Matthäas aus, einer apostolischen Quelle, den *λόγια*, kommt von da auf Markus, leitet daraus den kanonischen Matthäus ab und sieht als deren Frucht den Lukas an. Gesetzt nun, dass eine dieser Hypothesen aus dem weitern Verlaufe der Untersuchung sich als richtig erweisen sollte, so ist es kaum möglich, bei den *πολλοί* an die genannten allein zu denken, als welche eben keine *πολλοί* sind. Vielmehr müssten dem Verfasser noch eine Anzal sonstiger Quellen zu Gebote gestanden haben. Sofern dieselben indes aus der ursprünglichen Tradition der Apostel, der Augenzeugen und Diener des Wortes von Anfang an (*ἐπεχείρησαν-καθώς*), geflossen waren, können auch unsere Evangelien Johannes und Matthäus nicht füglich mitgemeint sein, wenn sie anders apostolischen Ursprungs sind. Aus dem Proömium erhalten wir also keine bestimmtern Aufschlüsse, welche nicht andersher erst ihre Bestätigung empfangen müssten. Aber auch sonst gehen uns die nötigen Daten ab, um über die Art und den Umfang der benützten Quellen etwas Sicheres fixiren zu können. Oder was für eine Sicherheit gewärt es, wenn Ewald acht Schriften aufzält, aus denen unser Lukas zusammengebraut sein soll, darunter ein Evangelium vielleicht vom Evangelisten Philippus, ein so betiteltes „Buch der höheren Geschichte" und drei weitere verloren gegangene Schriften. Hinwider sucht Godet im Verlauf des Kommentars die vollständige Unabhängigkeit des Lukas von Markus und Matthäus zu erweisen; weder Matthäus noch Markus haben in ihrer gegenwärtigen Gestalt unter die Quellen des Lukas gehört, obschon es an solchen allerdings nicht fehlen kann, wie sich aus dem Texte schon ergibt, one dass sie näher bezeichnet werden könnten. Immerhin lassen sich die Ergebnisse der neueren Forschung mehr und mehr an, die kirchliche Tradition zu bestätigen, welche das Lukas-Evangelium als das jüngste unter den dreien hinstellt. Wird nämlich auf der einen Seite eine Abhängigkeit desselben entweder vom kanonischen Matthäus oder von dessen sog. Grundschrift statuirt, und beruft man sich für diese im Einzelnen sehr verschieden modifizirte Hypothese auf den im Wesentlichen gleichen Erzälungskreis und Plan, der nur von unserm Verf. nicht gehörig erkannt und festgehalten worden sei, auf die Zusätze, die teils glücklichen, teils weniger glücklichen Berichtigungen, die Entstellungen und Verstümmelungen in unserm Evangelium, auf die Abweichungen, welche eine spätere Abfassungszeit anzuzeigen scheinen u. s. w., so läst sich andererseits wol mit noch besserem Rechte eine Benützung des Markus warscheinlich machen. Denn der Text des dritten Evangeliums stimmt ungleich mehr mit Markus als mit Matthäus. Nahezu der ganze Markus findet sich hier aufgenommen, und zwar sozusagen in fast unveränderter Abfolge der Erzälungen. Bei ausführlichern Relationen des Matthäus treffen Lukas und Markus in der kürzern

Rezension, und ebenso beide in manchen Stücken zusammen, die Matthäus nicht hat; wärend umgekehrt in Abschnitten, welche Markus gegenüber dem Matthäus und Lukas gemeinsam sind, sich die Rezension als eine verschiedene herausstellt. S. Reuß 190, Ewald, Hilgenfeld; dagegen Köstlin. Dem Lukas eigentümlich sind hauptsächlich die Vorgeschichte, ferner die Stücke 4, 14—30; 5, 1—11; 7, 11 bis 17 und 36—50; 19, 1—10, sowie der weitaus größte Teil des unter dem Rahmen des Reiseberichts 9, 51—18, 14 zusammengestellten Stoffes. Ebenso bietet die Leidens- und Auferstehungsgeschichte sehr viel Originelles. Hiefür also müssen dem Verfasser besondere Quellen zu Gebote gestanden haben, es seien mündliche oder schriftliche. Die Schleiermachersche Ansicht, der Evangelist habe die vorhandenen historischen Fragmente bloß gesammelt und geordnet, sie im Übrigen unverändert durch seine Hand gehen lassen, kann sich schon nicht seinem Selbstzeugnisse, noch weniger seiner schriftstellerischen Eigentümlichkeit gegenüber behaupten, welche sich leicht erkennbar sowol durch das Evangelium als durch die Apostelgeschichte zieht (Planck, Obss. de Luc. evang. analysi crit. a Schleierm. prop. 1829; Rödiger, Symbolae, 1829; Neudecker und Credner, Einl.; Lekebusch 37).

Indem die Apostelgeschichte in ihrer Art einzig dasteht, somit die Möglichkeit einer Kontrolirung aus parallelen Texten bei ihr bis auf Weniges wegfällt, gestaltet sich die Untersuchung über ihre Quellen in gewissem Betracht fast noch schwieriger. Vorausgesetzt, sie habe den Lukas zum Verfasser, darf dessen ungeachtet als sicher betrachtet werden, 1) dass er auch hier zunächst auf mündliche Überlieferungen angewiesen gewesen sei, welche geeignet waren, ihm bei seinen Verbindungen mit Paulus, mit Markus (Kol. 4, 10. 14, vgl. Apg. 12, 12) mit dem Evangelisten Philippus (Apg. 21, 8) und andern (21, 17 ff.) einen ebenso umfassenden als im Ganzen zuverlässigen Stoff an die Hand zu geben. 2) Für einige der spätern Teile der Schrift kann ihm, auch abgesehen von der Ansicht über den Wir-Referenten, die Augenzeugenschaft nicht bestritten werden. 3) Dazu müssen noch schriftliche Aufzeichnungen gekommen und vom Verfasser bald freier, bald weniger frei bearbeitet und verwendet worden sein. Dem Fleiß und Scharfsinn, der auf die Ermittlung dieser Aufzeichnungen nach Ursprung und Umfang verwendet wird, soll niemand seine Anerkennung versagen. Allein wenn nun als Resultat solchen Bestrebens Biographieen des Petrus und des Barnabas, Skizzen über das Ende des Stephanus, Missionsberichte des Silas und anderer genannt werden (namentlich Schwanbeck), wenn Volkmar, R. Jesu 282, noch obendrein auf das judaistische κήρυγμα Πέτρου rät, so legt sich darin ein eben so bedenklicher Mangel an kritischem Takt bloß, als es von kritischer Eingenommenheit zeugt, wenn im geraden Gegensatze dazu und mit ebenbürtiger Gründlichkeit die Benützung schriftlicher Vorarbeiten in Abrede gestellt wird (Lekebusch). Im Weiteren sollte nicht ferner geleugnet werden, dass die eingestreuten Reden und Briefe ihre nunmehrige Redaktion, allfällig nach vorhandenen Daten, durch den Verfasser auf dem Wege der Reproduktion erhalten haben und sie demnach nicht als förmliche Aktenstücke oder diplomatisch genaue Referate zu nehmen seien. Allein es sollte dieser augenscheinliche Tatbestand gleichfalls nicht sofort in extremer Weise zur Stütze der Behauptung gemacht werden, dass somit jenen zalreichen Bestandteilen, welche sprachliche Besonderheit, äußere Form und theologischen Inhalt mit dem ganzen Werke teilen, der Charakter der Geschichtlichkeit abgehe, und daß sie nur der Tendenz des Verfassers zur Folie dienen müssen. (Da redet Holsten, Zum Evangel. des Paul. und des Petr. 147, besonnener, indem er den petrin. Lehrreden eine gewisse Ursprünglichkeit zuerkennt.) Für die Beurteilung dessen, was über die Wirksamkeit des Paulus mitgeteilt wird, wollen dessen korrespondirende Relationen in seinen Briefen zu Rate gezogen sein. S. 9, 21—30 und Gal. 1, 15 bis 24; c. 2 und 1 Kor. 14 u. s. f.; dann 2 Kor. 11, 25 ff. Über c. 15 und Gal. 2 vgl. d. Artikel Apostel-Konvent I, 575, und außer den Neueren, namentlich Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche, 1857, S. 127 ff., auch Riehm, De fontib. A. A. Traj. 1821.

5) Gehen die Meinungen über Zweck und Quellen auseinander, so nicht weniger über die Abfassungszeit beider Schriften. Die Apostelgeschichte be-

richtet am Schlusse, Paulus habe in seiner Gefangenschaft zu Rom wärend zweier Jare ungehindert gelehrt. Sie kann folglich nicht vor diesem Zeitpunkt, für den wir annähernd das Jar 64 annehmen dürfen, geschrieben sein. Hinwider setzt sie 1, 1. 2 das Evangelium als den πρῶτος λόγος voraus, wobei jedoch unausgemacht bleibt, wie bald jene auf dieses gefolgt sei. Besteht hinsichtlich der Zeitbestimmung der Himmelfart eine unauflösliche Differenz zwischen den Berichten Ev. 24, bes. V. 49, 50, u. Apg. 1, bes. V. 3 u. 4, dann muſs wol ein ziemlicher Zeitraum die Beendigung des ersten und den Beginn des zweiten Buches auseinander gehalten haben. Allein one zu bestreiten, daſs man die Verschiedenheit finden kann, sobald man sie finden will, so wird, abgesehen von andern Momenten (Ebrard, Krit. 594; Lange, Ap. Zt., 1, 85) die Annahme derselben gleichwol ausgeschlossen: 1) durch die unmittelbare Anknüpfung der Erzälung von der Himmelfart in der Apg. an die Relation im Evangelium, wie sie für diesen Fall selbst bei einem ganz kopflosen Bearbeiter nicht denkbar erscheint; 2) durch die anderweitig verbürgte apostolische Angabe (Matth. und Joh. vgl. 1 Kor. 15), welcher gemäß Auferstehung und Himmelfart ebenfalls durch einen, allerdings nicht näher bestimmten Zeitabschnitt getrennt sind. Daſs die Anreihung von 24, 50 durch δέ den voraufgehenden Verfluſs von 40 Tagen unmöglich mache, läſst sich angesichts des Gebrauches von jener Partikel im Evangelium, z. B. 1, 57; 9, 7; 18, 15; 20, 27 nicht beweisen. Hat der Evangelist bei Niederschreibung des V. 50 zudem die Weiterfürung seines Berichtes in Aussicht gehabt, wie er in der Apostelgeschichte vorliegt, so muſs zugestanden werden, daſs er sich der von ihm gewälten Wendung bedienen konnte, one darum befürchten zu müssen, einem unbefangenen Leserkreis gegenüber in den Schein eines Widerspruches mit sich selbst zu geraten. Auch erhellt schon aus der Zeitangabe V. 29, πρὸς ἑσπέραν, woraufhin die Zwei nach dem sechzig Stadien entfernten Jerusalem zurückkehrten und noch später Jesus den Eilfen erschien, daſs der Verf. sich den Gang nach Bethanien V. 50, sowie die abermalige Rückkehr nach Jerusalem V. 52 nicht als am Tage der Auferstehung gedacht haben kann, mag es sich nun mit den Reden V. 44 ff. so oder anders verhalten. Sogar Mark. 16, 19 darf nicht anders aufgefaſst werden, es sei denn, man wolle die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel V. 20 gleichfalls noch auf den Auferstehungstag verlegen.

Das Verhältnis von Ev. 24 und Apg. 1 bietet hiemit für die Zeitbestimmung der beiden Schriften kein Moment. Ebensowenig kann der Aufeinanderfolge der Synoptiker und der Benützung des einen durch den andern ein Argument enthoben werden, da in dieser Richtung keinerlei festes Gesamtresultat vorliegt. Hingegen ging man bis auf Kaiser, de Wette und Credner darin beinahe allgemein einig, daſs die Abfassung noch vor die Zerstörung Jerusalems zu stehen komme (Lange, Ebrard, Godet, Oosterzee). Indes ist gegenwärtig auch diese Annahme im Weichen begriffen. Denn wärend man sich zu ihrer Begründung sonst auf Luk. 21 zu berufen pflegte, wird nunmehr von Bleek, Reuß, Lekebusch, Köstlin, Meyer u. a. umgekehrt aus dem ganzen Gepräge der Schilderung Luk. 21, 20 ff. (vgl. Matth. 24, 29), zusammengehalten mit sonstigen Indizien im Evangelium, welche eine gedrückte Lage der Christen zu verraten scheinen, auf eine, erst durch die vollendete, und darum auch von der Wiederkunft Christi (ἄχρι οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν) bestimmt auseinandergehaltene Tatsache veranlaſste Präzisirung der Worte Jesu geschlossen. Die Erklärung von Apg. 8, 26 ist zu streitig, um als Anhaltpunkt gelten zu dürfen. Desgleichen paſst die Bemerkung, es verrate die Darstellungsweise der Apostelgeschichte durch teilweisen Mangel an Schärfe in den Umrissen eine späte Bearbeitung der mitgeteilten Vorgänge, wenigstens nicht auf den zweiten Teil derselben, und hat zu ihrer Gewär nur das subjektive Gefül des Kritikers. Vollends hängt die Tübinger Geschichtskonstruktion, welche die Lukanischen Schriften in schwer vereinbarem Widerspruch mit Luk. 21, 32 in die Jare 110 bis 130 n. Chr. einreiht (Schwegler, Zeller, Overbeck), ungeachtet ihrer breit geschlagenen Unterlagen in der Luft (starke Trübung der Tradition, sehr fülbarer Einfluſs der Sage; Entstellung des Bildes Pauli; Stellung der Christengemeinde zum Judentum). Da Johannes später ge-

schrieben hat, auch die Verlegung des vierten Evangeliums in das 2. Jarhundert doch über nicht allzulange nur noch als Kuriosum in der isagogischen Litteratur registrirt werden wird, so liegt kein Grund vor, die Abfassung von Evangelium und Apostelgeschichte über die siebenziger Jare herunterzurücken. Wärend sich die Warnehmung, dass in der Apostelgeschichte nicht die mindeste Berücksichtigung der paulinischen Briefe durchblickt, bei der Tübinger Ansicht sehr rätselhaft ausnimmt, stimmt sie dagegen mit der vorstehenden ganz wol überein. — Über den Ort der Abfassung ist nichts Sicheres zu ermitteln. Hieronymus nennt für das Evangelium im allgemeinen Achaja und Böotien, der Syrer Alexandrien. Mehrere unter den Neueren raten auf Cäsarea oder Rom. In Betreff der Apostelgeschichte weisen einige Nachschriften von Manuskripten und Versionen des Evangeliums ebenfalls nach Alexandrien. Von Hieronymus bis auf Zeller und Lekebusch verlegen sie jedoch die meisten nach Rom. Köstlin und Overbeck nehmen für beide Bücher Kleinasien an.

6) Im Bisherigen ist uns nichts entgegengetreten, was die kirchliche Überlieferung zu erschüttern vermöchte, dass Lukas der Verfasser des dritten unter den kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte sei. Dass beide unter allen Bedingungen einem gemeinsamen Verfasser oder Bearbeiter angehören, liegt außerhalb des Streites. Dies beweist das innere Verhältnis der beiden Schriften zu einander, vorab ihre Sprache. Denn wenn auch die Gebundenheit durch die Tradition und die Abhängigkeit von den benützten Quellen beim Evangelium die stylistische Eigentümlichkeit des Verf.'s nicht so klar hervortreten läſst, so zeigen doch beide zuvörderst den nämlichen, von den übrigen Autoren des Neuen Testaments verschiedenen Wortvorrat auf (A. König, Die Echtheit der A.G., 24 ff.). Sie haben in Wortformen, Konstruktion und Phraseologie die bemerkenswertesten Besonderheiten gemein und legen auch in ihrer Satzbildung oft eine auffallende Verwandtschaft an den Tag (Ev. 24, 4 und Apg. 1, 10; 10, 30; Ev. 1, 9 und Apg. 12, 7; Ev. 1, 39; 23, 1 und Apg. 1, 15; 5, 17; Ev. 20, 1 und Apg. 4, 1; Ev. 24, 27 und Apg. 8, 35; Ev. 23, 5 und Apg. 10, 37; Ev. 21, 35 und Apg. 17, 26; Ev. 2, 36 und Apg. 9, 36; Ev. 2, 39 und Apg. 13, 29; Ev. 1, 1—4 und Apg. 15, 24 f.; Ev. 23, 2 und Apg. 24, 2, 5). Dasselbe gilt in Ansehung des Inhalts (z. B. Ev. 24, 47. 49. 52. 53 und Apg. 1, 4. 8. 12. 14; Ev. 6, 14 ff. und Apg. 1, 13 vgl. mit Matth. 10, 2 ff. und Mark. 3, 16 ff.; Ev. 23, 24. 46 und Apg. 7, 58. 60; Ev. 23, 14 f. und Ap. 26, 31; Ev. 6, 19; 8, 46 und Apg. 5, 15 f.; 19, 12; Ev, 3, 2 und Apg. 4, 6; Ev. 24, 19 und Apg. 2, 22; Ev. 24, 25 f. 44 und Apg. 26, 22; 10, 43) und der Einheit des dogmatischen Charakters. Credner § 96; Zeller 414 ff.; Lekebusch 37 ff. 82 ff.; Hofmann a. a. O. Thl. IX, S. 257 f.

Damit indes, dass beide Bücher die nämliche schriftstellerische Individualität bekunden, ist für die Autorschaft gerade des Lukas natürlich noch nichts gewonnen und sie eben ist es, die in neuerer Zeit vielfach beanstandet worden ist. Zuerst hat Schleiermacher die nachher von Bleek (Stud. u. Krit. 1836), Ulrich (ebendas. 1837) und de Wette verteidigte Hypothese aufgestellt, es seien die in kommunikativer Redeform gehaltenen Stücke Apg. 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16 einer Denkschrift des Timotheus enthoben, sodass also Lukas das „Wir" in unbedachtsamer Eilfertigkeit hätte stehen lassen. Konsequenter ist hierauf von Mayerhoff (Zweck, Quellen und Verf. d. Apg.), der die Identität des Verfassers dieser Fragmente und der übrigen Teile des Buches aus der Sprache erwies, die Apostelgeschichte und darum auch das Evangelium, dem Lukas ab- und kurzweg dem Timotheus zugesprochen worden, wärend dagegen Schwanbeck mit Hilfe einiger possierlichen Griffe auf Silas zu raten empfahl, welchem Lukas von 15, 1 hinweg ziemlich alles einfach nachgeschrieben haben soll. Die Gründe, vermittelst deren man die Einfälle plausibel zu machen versuchte, sind eigentlich der Erwänung nicht wert, jedenfalls aber von Schneckenburger, Zeller, Ebrard, Lekebusch, Meyer u. a. in ihrer ganzen Schwäche bloßgelegt worden. Denn dass der Wir-Referent nicht Timotheus sein könne, ergibt sich schon aus 20, 4 f., dass wir in ihm den Silas ebensowenig zu finden haben, aus

dem Umstande, daſs der ἡμεῖς 16, 10 zuerst erscheint, 16, 17 in Philippi zurückbleibt und 20, 5 dort wider eintritt, wärend ja doch Timotheus und Silas die ganze Zeit über, vorher und nachher mit Paulus zusammen sind. Und was ist damit gegen Lukas bewiesen, daſs sein eigner Name sich neben denjenigen der übrigen Begleiter nicht mitaufgezält findet? Bietet nicht das Johannesevangelium eine änliche Erscheinung dar? Muſste nicht gleichwol dem Theophilus und der nächsten Umgebung des Lukas, in deren Hände er sein Buch legte, bekannt sein, auf wen das ἡμεῖς zu beziehen sei? Was hat es ferner zu bedeuten, wenn in den Briefen an die Thessalonicher und die Philipper Paulus keine Grüße von Lukas bestellt? Seiner in den erstern zu erwänen, lag nicht einmal eine Veranlassung vor. Im Philipperbriefe aber, den Epaphroditus persönlich zu überbringen hatte, faſst Paulus 4, 21 f. die Grüßenden überhaupt summarisch zusammen, und zudem bleibt es fraglich, ob Lukas zur Zeit der Abfassung desselben gerade in Rom anwesend gewesen sei. Vgl. 2, 20 f. Sonach besitzen wir an jenen mit ἡμεῖς eingeführten Abschnitten nicht nur ein unverwerfliches Selbstzeugnis, es sei die Apostelgeschichte von einem Gefärten des Paulus geschrieben worden, sondern es ist damit auch die Überlieferung sehr wol verträglich, die den Lukas als diesen Gefärten bezeichnet. (Schneckenburger, Baumgarten, Renan, Holzmann u. a.).

Doch noch ein weiterer Zug von Bedenken macht sich geltend. Die Tübinger Schule glaubt aus innern Merkmalen auch dieses Selbstzeugnis verwerfen zu müssen. Denn die ungeschichtliche Haltung einzelner Partieen eben des zweiten Teils (16, 22 und 26—39; 28, 7—10 u. 17 ff.), die mit den Anschauungen und dem sonstigen Verhalten des Paulus streitenden, folglich aus unzureichender Bekanntschaft ihm beigelegten Anbequemungen in Wort und Tat (21, 20 ff.; 23, 6 ff.; Kap. 22 u. 26), die Übergehungen und Lücken, die Ungenauigkeiten und falschen Angaben, welche zum Teil durch die paulinischen Briefe aufgedeckt werden, zum Teil aus dem ferneren Verlaufe der Geschichte sich ergeben (1 Kor. 15, 32; 2 Kor. 1, 8—10; 11, 24 ff.; Röm. 15, 19; 16, 3 f.; Apg. 16, 6; 28, 30 f.; Apg. 9, 19. 23—28, vgl. mit Gal. 1, 17—19 u. 2, 1; Apg. 17, 16 f.; 18, 5 vgl. mit 1 Theſſ. 3, 1 ff.), die Inkongruenz zwischen Kap. 15 und 21, 25, endlich die ganze Stellung, welche die Apostelgeschichte dem Paulus den Juden und Judenchristen gegenüber zuweist, sollen zum Beweise dienen, daſs sie unmöglich von einem Vertrauten des Paulus herrüren könne. Noch mehr: die Auffassung der Glossolalie als eines Redens in fremden Sprachen Kap. 2, die Meinung, es habe Petrus und nicht Paulus zum frühesten das Prinzip der Heidenmission in Anwendung gebracht Kap. 10, dann die im Buche sich kundgebende Sagenbildung sowie die bereits vorhandenen Ansätze zu hierarchischer Verfassung — wird gesagt — nötigen zu der Annahme eines erst spätern, der Zeit, mit welcher das Buch sich befaſst, schon fernstehenden Verfassers, es sei denn, daſs man es vorziehe, diese Ungeschichtlichkeiten auf Rechnung planmäßiger Fiktion zu setzen. Das vorhin besprochene ἡμεῖς sei demnach mit Absicht, zur Erhöhung seiner Glaubwürdigkeit, vom Verfasser herübergenommen.

Allein man gestehe sich aufrichtig, was mit all diesen Warnehmungen und Ausstellungen gegenüber dem ausdrücklichen Zeugnis des Altertums von Irenäus an nun auch wirklich bewiesen sei, sobald man nicht mit einer fixen, aber sehr prekären Anschauung von den Zuständen der ersten christlichen Zeiten an das Buch herantritt und es, indem man solchergestalt nach bald achtzehn Jarhunderten selber Geschichte macht, in dieselben hineinkonstruirt. Also, manche Stücke sind ungeschichtlich; und warum denn? Nun die meisten, weil sie wunderbare Ereignisse und auf dem Wege des Wunders erfolgte Heilungen enthalten! oder weil ja doch Paulus nicht selber die wunderbare Erscheinung vor Damaskus erzälen kann! oder weil er sich unmöglich zur Übernahme eines Nasiräergelübdes bequemen konnte, — obschon er als Prinzip seines Verhaltens erklärt, den Juden als ein Jude zu sein (1 Kor. 9, 20) und sich insoweit dem Gesetze zu fügen, sich nach 1 Kor. 8 unter Umständen auch aus dem Essen von Götzenopfer kein Gewissen gemacht haben würde! oder weil es nicht angeht, daſs er sich für einen Phari-

säer ausgebe, ungeachtet er es Phil. 3, 5 ebenfalls tut! u. s. w. Angenommen indes, die Kritik lasse diese Instanzen wider fallen, so stimmt nun einmal die Relation der Apostelgeschichte nicht durchgängig mit den authentischen Angaben der paulinischen Briefe, bietet zudem keine lückenlose Vollständigkeit in der Geschichte des Paulus. Gerade als ob ein zeitweiliger Gefärte und befreundeter Bekannter eines Mannes deshalb notwendig um alle einzelnen Vorkommenheiten seines Lebens wissen müsste! als ob er sodann auch alles von ihm in Erfarung Gebrachte in der von ihm entworfenen Skizze des Lebensganges unterbringen müsste! als ob sich ihm, wenn einige Jare über das Berichtete gegangen, nicht etwelche Ungenauigkeiten einschleichen könnten! Man denke an hunderte von analogen Warnehmungen in der Gegenwart. Wenn das Sprechen in fremden Zungen am Tage der Pfingsten, die Taufe des Cornelius durch Petrus u. a. m. einen Verfasser verraten soll, der selbst nicht mehr Zeitgenosse der von ihm geschilderten Zeit gewesen sei: so müsste zuvor überzeugend dargetan werden können, dass wir es dabei mit puren Mythen und tendenziöser Geschichtsfabrikation zu tun haben. Es müsste unter anderm auch eine haltbare Erklärung sich bieten, warum der späte Verf. sich auf den auffallend abrupten Schluss der Schrift beschränkt habe, da ihm die Tradition sehr warscheinlich einen für seine Zwecke weit angemesseneren an die Hand gegeben hätte. Wenn Ev. und A.G. in das nachapostolische Zeitalter fallen, Lukas also ihr Verf. nicht sein, ein anderrr Name aber auch nicht genannt werden kann, dann fallen doch zuletzt die Wir-Stücke wider dem Lukas in den Schoß (Overbeck L f.).

7) Hienach halten wir uns zu dem Schlusse berechtigt, dass für die Abfassung der Apostelgeschichte und somit eben auch des Evangeliums durch Lukas immer noch ungleich mehr spricht, als für irgend eine der heutigen Vermutungen, ja dass gerade die Ausfürung derselben bis dahin nur geeignet erscheint, der kirchlichen Überlieferung zur negativen Bestätigung zu gereichen. Mit diesem Resultate verbindet sich ungezwungen der theologische Charakter der beiden Bücher, der nicht übersehen werden darf. Bekanntlich war man im Altertum geneigt, einen namhaften Anteil am Evangelium dem Paulus beizumessen. Schon Irenäus, Haer. 3, 1, vgl. 3, 14 bei Euseb. 5, 8 äußert sich kurzweg: *Λουκᾶς ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.* Dazu Origenes bei Euseb. 6, 25, welcher das Evangelium durch Paulus empfohlen sein lässt, und Eusebius selbst in der oben notirten Stelle 3, 4. Daran ist nach Mitgabe des Augenscheins so viel richtig, dass Paulus unstreitig einen bestimmenden Einfluss auf den theologischen Standpunkt und die Auffassungsweise des Lukas gehabt hat, was sich dann hinwider in der Komposition, der Auswal des Stoffes und der allgemeinen Richtung des Evangeliums reflektiren musste. Unter unsern kanonischen Evangelien trägt es allein das unverkennbare Gepräge paulinischen Geistes an sich. Nicht nur gibt sich eine beachtenswerte Übereinstimmung in vereinzelten Stellen, wie Luk. 22, 19. 20 und 1 Kor. 11, 23 ff. zu erkennen und treten uns Aussprüche Jesu entgegen, welche den Keim zur paulinischen Rechtfertigungstheorie bergen (18, 14; 17, 10; 15, 11 ff.), sondern es ist überhaupt die volle Freiheit der göttlichen Erbarmung und in Verbindung damit der Universalismus des Heils in Christo, was den eigentümlichen Hauch bildet, der sich hier durch die evangelische Geschichtserzälung zieht. (S. Luk. 3, 23—38, Zurückfürung des Geschlechtsregisters Jesu über Abraham hinaus auf Adam und Gott; ferner 2, 31. 32; 4, 25—27; 9, 1 ff., wo Matth. 10, 5. 6 weggefallen ist; 9, 52—56; 10, 1—24, die Aussendung der Siebenzig: 10, 30—37; 17, 11—19; vgl. auch 7, 36 ff.; 19, 1 ff.; dann wider das Fehlen von Matth. 15, 24; 24, 20 u. a.) Wenn jedoch aus diesen paulinischen Charakterzügen sofort wider gegen die der subjektiven Tendenz zum Opfer gebrachte Objektivität der Geschichtsdarstellung argumentirt wird: so lässt sich nicht absehen, weshalb doch der Verfasser andererseits so viele Bestandteile („eine kleinere Masse von Ebionitischem") beibehalten mag, welche dem zu überwindenden, ebionitisirenden Judaismus nicht weniger Anknüpfungspunkte darboten (K. 1 und 2; 6, 20 ff.; 16, 19 ff.; 22, 30), als jene frühern dem bevorzugten Pau-

linismus. Denn entweder muſs man zugeben, daſs Darstellungen des selbigen Gegenstandes von einem etwas divergirenden Gesichtspunkte aus noch in etwas anderem, als nur in Parteistellungen und Parteibestrebungen ihren Grund haben können; oder aber, — wenn man sich entschließt, in diesen Dingen mehr zu wissen, als sich wissen läſst, — man wird den Bemerkungen Zellers zum Trotze der Ansicht Baurs den Preis zuerkennen müssen, der zufolge unser kanonisches Evangelium aus einer rein paulinischen Grundschrift, welche selbst wider ein paulinisch bearbeiteter Matthäus war, durch wolberechnete, tendenziöse Aufnahme von teils judaistischen, teils anderswie gefärbten Stücken erwachsen ist.

Wie dies die Verschiedenheit des Stoffes bedingt, tritt bei allem Einklange mit dem Evangelium der dogmatische Grundtypus der Apostelgeschichte im Einzelnen weniger scharf hervor. One daſs er sich in die geläufigen Parteibezeichnungen von Judaismus oder Paulinismus einreihen ließe, scheint er vielmehr zunächst der gemeinchristliche zu sein. Verhältnismäßig nur wenige Hauptzüge werden aus der reichen Fülle des christlichen Ideeengehaltes herausgehoben, und auch diese nicht sowol materiell ausgefürt, als bloß formell umschrieben. Die immer widerkehrenden Grundgedanken der mitgeteilten Reden reduziren sich so ziemlich auf Buße tun, glauben an den Herrn Jesum Christum, den nach Gottes Rat Gekreuzigten und Auferstandenen, und sich taufen lassen auf seinen Namen, als in welchem allein Vergebung der Sünden und ewiges Heil zu finden steht. Insbesondere stoßen wir nirgends auf eine direkte Bekämpfung der judaistischen Richtung nach Art der paulinischen Briefe. Nur um so bestimmter erscheint die Schrift als eine tatsächliche Kommentation des paulinischen Grundsatzes von der Bestimmung des Evangeliums für die Juden zuerst, aber nicht minder für die Heiden. Überhaupt gewärt der Cyklus von Tatsachen, den sie vorfürt, durch sich selbst eine vollständige Widerlegung der judaistischen Angriffe auf Paulus.

8) Zum Schlusse ein Blick auf die Anordnung oder den Gang, den Lukas befolgt hat. Daſs er nach einem woldurchdachten Plan gearbeitet, ist nahezu allgemein anerkannt. Lukas bietet nicht bloß, wie die beiden andern Synoptiker, eine überwiegend anekdotenmäßige Zusammenstellung der traditionellen evangelischen Geschichtsstücke. Vielmehr weist er, änlich dem Josephus, an dessen Prologe unwillkürlich der Prolog des Lukas erinnert, der evangelischen Geschichte ihre Stelle an auf dem Hintergrunde der allgemeinen Zeit- und Weltgeschichte und ist der erste Evangelist, der wirklich geschichtlich zu Werke geht (Luk. 2, 1 f.; 3, 1 f., Angaben, welche freilich, sowie auch Apg. 5, 36 f. mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet sind). Das καϑεξῆς γράψαι 1, 3 kann die Vermutung nahe legen, Lukas habe es auf eine chronologisch geordnete Erzälungsweise, auf die zeitliche Abfolge der einzelnen Geschichten abgesehen. Die Ausfürung trifft indes nur teilweise zu und wir haben dabei jedenfalls ebensosehr an eine sachliche Ordnung zu denken. Lukas schickt nämlich im Evangelium einleitungsweise die sog. Vorgeschichte voraus, in der er den barmherzigen Menschensohn von seinem geheimnisvollen Werden hinweg bis auf den Augenblick seines öffentlichen Auftretens, nach seiner Weihe durch die Taufe und nach dem sieghaften Bestand seiner Versuchung, zeichnet, I, 5—4, 13. Hierauf zerlegt sich ihm der gesamte Stoff der heilstätigen Wirksamkeit Jesu in drei Teile. 1) K. 4, 14—9, 50 schildert mit Bezugnahme auf unterschiedliche Wanderungen und dem damit verbundenen Wechsel des Aufenthalts (4, 14 ff.; 4, 31; 7, 1 und 11; 8, 22; 9, 10) seine Wirksamkeit in Galiläa. 2) K. 9, 51—19, 27 (oder 18, 30?) reiht sich der sogenannte Reisebericht an — eine sehr reichhaltige, weder nach einem chronologischen, noch nach einem geographischen Prinzipe geordnete Zusammenstellung von evangelischem, höchst schätzbarem Material, welches äußerlich durch den Rahmen der Reise durch Samarien nach Jerusalem zusammengehalten wird, und angesichts der sich nahenden Katastrophe im allgemeinen die Erweiterung der Lehrtätigkeit Jesu über die Grenzen Galiläas hinaus indizirt. Mit geringen Ausnahmen ist dieser ganze Teil dem Lukas eigentümlich und trifft erst von 18, 15 an wider mit den andern Synoptikern zusammen.

3) K. 19, 29 bis Ende. Ankunft, Kampf und Zeugnis in Jerusalem, 19, 29—21, 38; Leiden und Tod, K. 22 und 23; Auferstehung und Himmelfart, K. 24.

Der Gang der Apostelgeschichte verrät eine überraschende Verwandtschaft mit demjenigen des Evangeliums. Im Einzelnen ist die ganze Anlage sogar sorgfältiger durchgefürt, als bei dem letztern, was sich daraus erklärt, dass der Verf. sich in der Apg. unabhängiger von Vorarbeiten, überhaupt selbständiger bewegen kann. Wir können die Schrift, wie schon vielfach betont worden ist, hinstellen als den geschichtlich gefürten Thatbeweis für die Erfüllung der Weisung des Herrn 1, 8: Ihr werdet meine Zeugen sein a) in Jerusalem und b) in ganz Judäa und Samaria, und c) bis ans Ende der Erde. Mit der landläufigen, rein äußerlichen Teilung 1) K. 1—12 u. 2) K. 13—24, Petrus und Paulus, wird man wol gründlich brechen müssen. Nach der Art des Evangeliums haben wir auch hier eine grundlegende Einleitung K. 1: Himmelfartsbericht (als Überleitung vom Evang. her), Ergänzung des Apostolats. Von dieser Wurzel aus sodann drei Teile: 1) K. 2—6, 7; Begründung der Muttergemeinde zu Jerusalem unter der Leitung der Urapostel und erste Regungen des jüdischen Widerstandes. 2) K. 6, 8—12 Schluss; Übergangsperiode durch die Hellenisten zu den Heiden; Begründung der Christengemeinde in Samarien, längs der Seeküste in den palästinensischen Ländergebieten, Antiochien; Stephanus, Philippus, Petrus und Cornelius. 3) K. 13, 1—28 Schluss; Begründung und Befestigung der Christengemeinde unter den Heiden in Asien und Europa; abschließende Wirksamkeit des Paulus. Unter den Hauptabteilungen lassen sich sehr leicht absondern die sie konstituirenden Einzelgruppen, welche sich als förmliche Entwickelungsstadien herausstellen, auch als chronologische Anhaltspunkte wollen beachtet sein und regelmäßig dreiteilig sind. Wir bemerken da konstant: a) eine Manifestation von Oben; b) ihre Wirkung auf die ungöttliche Welt; c) die daraus resultirende Rückwirkung auf die Gemeinde mit einem so oder anders bemerkbar gemachten Schlussresultat. Z. B. K. III und IV: a) Heilung des Lamen c. 3; b) Wirkung auf das Volk 4, 1—22; c) Wirkung auf die Gemeinde (4, 23—37). Erst gegen die Endpartieen läst sich diese Anordnung nicht mehr so leicht verfolgen, von dort weg, wo dem selbst interessirten Verfasser seine subjektive Beteiligung die geschichtliche Objektivität in etwas in den Hintergrund drängt. Im Evangelium läst sich dieses gruppenweise Verfaren ebenfalls verfolgen, immerhin weniger durchgreifend. Z. B. Luk. 13, 10—21: a) 10—13 Wunder; b) 14—16 Widerstand; Zurückweisung; c) Wirkung auf das unbeirrte Volk, v. 17 ff. Dies hier nachzuweisen, ist des Ortes nicht.

9) Die Integrität ist allgemein zugestanden. Einzig die Echtheit der zwei ersten Kapitel des Evangeliums, der Prolog ausgenommen, wurde im Widerspruche mit allen äußeren Zeugnissen, aus Gründen, welche teils dem Inhalt, teils der Sprache entnommen sind, zuerst von J. Bodin, dann namentlich von Evanson, und selbst noch von Eichhorn bestritten. Allein schon Gersdorf, Beitr. z. Sprachcharakteristik, 1, 160 ff., hat den Nachweis geleistet, dass der angegriffene Abschnitt die sprachlichen Eigentümlichkeiten der übrigen Teile der lukanischen Schriften vollkommen teile, wärend das hebraisirende Kolorit sich aus der Beschaffenheit des Erzälten und aus den aramäischen Quellen, die dafür zur Verfügung standen, genügend erklärt. Will man aber die wunderbaren Züge der Kindheitsgeschichte Jesu zum Kriterium der Unechtheit machen, so mag man zusehen, zu was für bodenloser Willkür dieser kritische Kanon fürt. Der Text der Apostelgeschichte ist verdorbener als derjenige irgend eines andern Buches des Neuen Testaments. **Güder.**

Lukas von Prag, s. Brüder, böhmische, Bd. II, S. 648.

Lukas von Tuy (Tudensis), geboren zu Leon in Spanien, Kanonikus des Isidorusstifts daselbst, dann Diakonus zu Tuy in Galizien, macht 1227 eine Reise nach Jerusalem, besucht in Italien Papst Gregor IX. und Bruder Helias, den General des Franziskanerordens, wird 1239 Bischof zu Tuy und stirbt 1250. Er schrieb eine Chronik von Spanien, von 670 bis 1236 (herausgeg. von Schott,

Hisp. ill., Francof. 1603, fol., Bd. IV), und eine Vita et historia translationis S. Isidori, wovon der dem Heiligen gewidmete Teil in die Acta Sanctorum aufgenommen ist, 4. April. Der zweite, von der Geschichte Isidors ganz unabhängige Teil ist eine ebenso leidenschaftliche als oberflächliche Widerlegung der Katharer, indessen nicht unwichtig für die Kenntnis einzelner Gebräuche dieser Sekte in Südfrankreich und in Spanien; auch enthält er interessante, noch wenig beachtete Nachrichten zur Geschichte der christlichen Kunst. Lukas verwirft nämlich als ketzerisch die später allgemein gewordene Darstellung der Trinität unter der Gestalt dreier Personen von verschiedenem Alter; auch behauptet er, der damals schon gewönlichen Ansicht zuwider, die orthodoxe Tradition verlange, dass auf den Kruzifixen die Füße des Gekreuzigten nicht über, sondern nebeneinander stehen sollen, jeder mit einem besonderen Nagel befestigt. Dieser Teil von des Lukas Werk wurde herausgegeben von Mariana, unter dem ziemlich unpassenden Titel: Libri tres de altera vita fideique controversiis contra Albigensium errores, Ingolstadt 1613, 4°; er ging von da über in die Biblioth. Patrum maxima, T. XXV, p. 188, und in die Kölner Biblioth. Patrum, T. XIII, p. 228).

C. Schmidt.

Lullus war Angelsachse wie Bonifatius, an dessen Arbeiten er sich beteiligte. Seine Hingabe an diesen verehrten Lehrer war eine ungemeine, und dieser bediente sich seiner widerholt in wichtigen Sendungen. Lullus ist es, der 751 das berühmte Privilegium des Papstes Zacharias für das Kloster Fulda mitheimbrachte, das 753 durch König Pippin bestätigt wurde. Als Bonifatius die Beschwerden des Alters fülte, bestimmte er sich den Lullus zum Gehilfen und ordinirte ihn deshalb zum Bischof, offenbar für die Stellung eines Chorbischofs, die Lullus bei ihm einzunehmen hatte. Sehr bald ernannte er ihn auch zu seinem Nachfolger. Lullus hat dann die Leiche des Bonifatius, die nach Mainz gebracht worden war, nach Fulda geleitet. In seinem und des Würzburger Bischofs Megingoz Auftrag schrieb der Priester Willibald das Leben des Bonifatius.

Lullus gehört zu den eifrigsten Vertretern des neubegründeten Episkopats, er ist eifrig bemüht, seine bischöfliche Aufsicht über Mönchs- und Nonnenklöster durchzufüren. Daraus ergab sich ein übles Verhältnis zu einem andern bonifazischen Schüler, dem Abte Sturm von Fulda, welcher seinerseits die klösterliche Unabhängigkeit in ihrem umfassendsten Sinne verteidigte. So gingen die beiden großen Richtungen, die episkopale und die klösterliche, die in Bonifatius vereinigt waren, in seinen Schülern auseinander. Lullus wollte nicht bloß die außergewönliche, durch das Privileg gewärte päpstliche Jurisdiktion über Fulda durch seine diözesanbischöfliche ersetzen, offenbar wünscht er, diesem Kloster gegenüber sogar eine änliche Stellung einzunehmen, wie Bonifaz, unter welchem Fulda als unter dem päpstlichen Legaten stund, er möchte der eigentliche Herr des Klosters sein, den Abt sich untergeben sehen wie einen bloßen Stellvertreter. Man schrieb es seinem Rate zu, dass Sturm 763 wegen des Verdachts von Feindseligkeit gegen K. Pippin in das Kloster Jumièges verbannt ward. Jedenfalls hat Lullus damals vom König erreicht, dass ihm die Herrschaft über das Kloster übertragen wurde. Nach zwei Jaren freilich wurde Sturm von Pippin begnadigt und erhielt von ihm 767 auch die Leitung des Klosters wider. Der König hob das dem Bischof übertragene Hoheitsrecht wider auf und erweiterte sogar die Unabhängigkeit des Klosters noch, indem er es in seine besondere Defension nahm, sodass es fortan, wie in geistlicher Beziehung unter der päpstlichen Jurisdiktion, so in weltlichen Dingen zum teil unmittelbar unter dem Königsgericht stand.

Diese Erledigung des Streits fürte zur Gründung des Klosters Hersfeld. Lullus wollte einmal sein Kloster haben wie Bonifaz, einen Ruheort für sich zu beschaulicher Zurückgezogenheit. Da es nun mit Fulda nichts war, so gründete er sich sein eigenes Kloster, wol 768 oder 769. Er verstand es, durch eine wie es scheint nicht sehr ehrliche Erwerbung der Gebeine des hl. Wigbert seiner Stiftung eine besondere Anziehungskraft zu verleihen. Der Spannung mit Sturm aber hat wol erst dessen Tod 779 ein Ende gemacht. Die Eifersucht beider hat sich wenigstens eine Zeit lang auch auf diese ihre beiden Institute übertragen.

Im Zusammenhange mit diesen Verhältnissen scheint die Untersuchung zu stehen, die P. Hadrian I. über Lullus verhängte. Es handelt sich dabei um Verdächtigung seiner Rechtgläubigkeit und seines Lebenswandels, auch seine Ordination wurde angefochten. Die Sache ist nicht mehr ganz klar zu stellen, man sieht auch nicht, was das Ergebnis der Untersuchung war. Jedenfalls ist Lullus erst 780 in den Besitz des Palliums und der erzbischöflichen Würde gelangt. Auch scheint sein Einfluss in öffentlichen Dingen gesunken zu sein, wärend sein Widersacher Sturm sich des Vertrauens König Karls erfreute. Doch nahm der König, dem Lullus sein Kloster übergab, dasselbe noch 775 in seinen Schutz auf und verlieh ihm Immunität und freie Abtswal, Streitigkeiten im Kloster sollen auf der öffentlichen Synode entschieden werden.

Zu den misslichen Erfarungen, die Lullus zu machen hatte, gehört auch die mit Utrecht. Im Jare 748 hatte P. Zacharias das Bistum Utrecht unter die Metropolitangewalt von Mainz gestellt, noch Bonifatius hatte den letzten Bischof dort eingesetzt, nach dessen Tode blieb der erledigte Sitz erledigt, und nur als Abt und Presbyter leitete Gregor die Friesische Kirche. Als endlich in der Person von Alberich wider ein wirklicher Bischof ernannt wurde, erhielt dieser seine Ordination von Köln, das schon an der Ausbildung seiner erzbischöflichen Rechte arbeitete. Warscheinlich hat K. Karl diese Entscheidung herbeigefürt. Etwa 18 Jare später hat Köln dann die erzbischöfliche Würde wirklich erhalten.

Man hört wärend der letzten Lebensjare des Lullus wenig von ihm. Er pflegt besonders die Verbindung mit seiner angelsächsischen Heimat, soweit man sieht, und sucht sich dort Trost für die Anfechtungen, die er in Frankreich erfur. Doch sieht man, dass er in der Durchfürung der kanonischen Ordnung streng blieb, und dass es ihm auch an Vertrauen unter der hohen Geistlichkeit des Reichs nicht fehlt. Der Reichtum des Klosters Hersfeld wuchs, durch Schenkungen vom König und von Privatleuten. Ob Lullus wirklich auch noch das Kloster Bleidenstadt gegründet hat, lässt sich nicht ganz sicher behaupten; aber es ist möglich. Er starb 786 in seinem Kloster, und wurde dort auch beigesetzt. Seine irdischen Überreste haben dann 852, wo sie erhoben und in eine neuerbaute Kirche gebracht wurden, auch nicht verfehlt, eine wundertätige Kraft zu beweisen.

Rettberg, K.-G. Deutschl., I, wo auf Seite 573 von den Quellen die Rede ist, wozu die Quellen auch von Bonifatius und Sturm gehören, s. die betr. Artikel; Gfrörer, Allgem. Kirchengeschichte, 3, 1 und 3, 2; Oelsner, Jarbücher des Fränkischen Reichs unter K. Pippin, Leipzig 1871; Sigurd Abel, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Karl M., Berlin 1866; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl., I, Berlin 1877. Dr. J. **Weizsäcker.**

Lullus, Raymundus (Don Ramon Lull, Lullius), spanischer Edelmann, Dichter und Schriftsteller, Philosoph und Theolog, Missionär und Märtyrer des 13. bis 14. Jarhunderts, — eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten des Mittelalters durch die Verbindung, wenn auch nicht harmonische Durchdringung sehr verschiedenartiger Eigenschaften des Geistes und Gemütes, durch abenteuerliche Lebensschicksale, vielseitige Tätigkeit, große schriftstellerische Fruchtbarkeit wie durch den Einfluss, den er nicht bloß auf seine Zeit- und Volksgenossen, sondern auf ferne Jarhunderte durch den Ruhm seines Namens und seiner Schriften geübt hat. Trotz seiner Berühmtheit aber schwebt immer noch über seinem Leben und über seinen Schriften ein eigentümliches Dunkel: denn „weder hat er alles das erlebt, was Spätere zu seinen Schicksalen hinzudichteten, noch hat er alle die Bücher geschrieben, die unter seinem Namen umgingen“. —

Was wir über sein Leben sicheres wissen, beschränkt sich im Grunde auf das, was Wadding (Annales minorum II, a. 1293) als eigene Aufzeichnung Lulls anfürt, nebst dem, was seine Schriften sonst an biographischen Daten enthalten; andere, mehr oder minder unsichere oder widersprechende Angaben sind von Segui, Serra, Perroquet, Salzinger u. a. zusammengestellt (s. u.). — Er ist geboren c. 1235 (al. 1234, 1236) zu Palma auf der Baleareninsel Mallorca aus vornehmem und reichem spanischen Geschlechte. Sein Vater war ein arragonesischer

Ritter Don Ramon Lull aus Barcellona, der 1229—38 an den Kriegszügen König Jakobs des Eroberers hervorragenden Anteil genommen und von diesem mit Besitzungen auf den balearischen Inseln belehnt war. An desselben Königs ritterlichem Hofe verbrachte auch Lull die ersten 30 Jare seines Lebens als angesehener Hofbeamter (gran senescal) im Dienste der Welt und der weltlichen Minne, in allen ritterlichen Künsten geübt, insbesondere auch in der Kunst des Gesanges, die er in der Weise und Sprache der höfischen Dichter seiner Zeit und seines Volkes betrieb, verheiratet, Vater mehrerer Kinder, in glücklichen Vermögensverhältnissen, aber durch und durch Weltmann (— competenter dives, wie er selbst sagt, lascivus et mundanus). Mitten im Taumel der Weltlust aber erfasst ihn plötzlich wie ein Blitz aus heiterem Himmel das bange Gefül der Leere und Nichtigkeit aller irdischen Dinge: ein erschütterndes äußeres Ereignis (der Anblick einer an Brustkrebs leidenden schönen Frau), oder, nach anderer Angabe, eine nächtliche Erscheinung des Gekreuzigten, weckt ihn aus seinem Sündenschlafe (1265). Er beschließt, ein anderer Mensch zu werden, der Welt zu entsagen, dem Dienst Christi sich zu weihen. Eine Predigt, die er am 4. Oktober, dem Gedächtnistag des heil. Franziskus, hört, gibt seinen Gedanken eine bestimmtere Direktion: er verteilt den größten Teil seiner Güter, bis auf das zum Unterhalt seiner Familie Notwendige, unter die Armen, macht eine Wallfart nach St. Jago di C. und andern heiligen Stätten und zieht sich dann als Eremit auf den Berg Randa auf Mallorca zurück, um hier ein kontemplatives Leben zu füren. Sechs Jare später, 1271, wärend einer Krankheit, hat er neue Visionen: als gottgefälliges Werk erscheint ihm jetzt die Bekehrung der Sarazenen und Heiden, als wirksamstes Mittel hiezu wird ihm, angeblich wider durch göttliche Eingebung, die große Wissenskunst geoffenbart, d. h. die Idee einer Universalwissenschaft, die es möglich macht, in kurzer Zeit, one besondere geistige Anstrengung, alle beliebigen Wissenschaften zu erlernen, insbesondere aber Jeden, auch den Widerstrebenden, durch zwingende Gründe von der Warheit des Christentums zu überzeugen. Drei Gedanken sind es, die ihn von jetzt an beseelen und deren Verwirklichung er mit einer wunderbaren Mischung von zäher Energie und phantastischer Überschwenglichkeit verfolgt: fürs erste die weitere Ausbildung und Verbreitung seiner Wissenskunst, dann die Abfassung von Schriften und Veranstaltung von Disputationen zur Verteidigung der Warheit des Christentums, sowie endlich drittens die Erwerbung und Verbreitung orientalischer Sprachkenntnisse und Errichtung von Missionsschulen zum Zwecke der Verbreitung des Christentums. Vor allem lernt er jetzt selbst arabisch bei einem maurischen Sklaven, der ihn aber, als er die Absicht Lulls merkt, aus Glaubensfanatismus mit dem Tode bedroht. Dann gründet er c. 1276 auf seiner Heimatinsel ein Kollegium von Franziskanern, um Mönche in der arabischen und chaldäischen Sprache zu unterrichten, die dann als Missionäre nach Nordafrika und nach dem Oriente gehen sollten. Er selbst soll jetzt das Gewand der Tertiarier des hl. Franz angenommen haben, one jedoch in den Orden selbst einzutreten. Dann hatte er den Gedanken, nach Paris zu gehen, um dort die zu Ausfürung seiner Pläne erforderlichen wissenschaftlichen Kenntnisse sich zu erwerben; aber der Rat seiner Verwandten und Freunde, besonders des Kanonisten Raimund von Pennaforte, hielt ihn zurück: er blieb zunächst in Mallorca, beschäftigte sich mit wissenschaftlichen Studien und litterar. Arbeiten, insbesondere der genaueren Ausarbeitung seiner Wissenskunst, über die er auch Vorträge hielt und für die er Anhänger warb. Endlich schien ihm der Zeitpunkt gekommen, die Ausfürung seines großen Missionsprojekts in weiterem Umfange zu betreiben: er reist 1286 nach Rom, um den Papst Honorius IV. für den Plan der Errichtung von Missionsanstalten in allen Ländern der Christenheit zu gewinnen: er traf den päpstlichen Stul erledigt (Honorius † 3. April 1287) und bei dem folgenden Papst wenig Empfänglichkeit für seine Ideeen. Nun wandte er sich nach Paris, und soll hier mit Erlaubnis des Kanzlers Bertold öffentliche Vorlesungen über seine Methode gehalten haben. Nach widerholten Reisen, auf denen er die Unterstützung des Königs Philipp des Schönen von Frankreich, der Könige von Arragonien und Sicilien, des Papsts Nikolaus IV. zu gewinnen sucht, beschließt er endlich selbst

einen Missionsversuch in Nordafrika zu machen. Er schifft sich in Genua ein 1292, wird plötzlich in seinem Entschluss wider wankend, bleibt zurück, wird krank, reist, von unwiderstehlichem Drange getrieben, mit einem neuen Schiffe dennoch ab, landet zu Bugia im Königreiche Tunis, predigt wider den Islam und fordert die saracenischen Gelehrten zu einer förmlichen Glaubensdisputation heraus mit dem Beding, dass, wenn die Gründe für das Christentum sich stärker erweisen würden, die Gegner zum Christentum, andernfalls er zum Islam übertreten werde. Lull sucht zu erweisen, dass der christliche Gottesbegriff der bessere, da der Islam zwar von Gottes Macht und Weisheit, aber nichts von Gottes Liebe wisse. Seine Worte scheinen Eindruck zu machen; da lässt der König, von saracenischen Gelehrten auf die Gefar des Islam aufmerksam gemacht, den eifrigen Disputator verhaften, er wird zum Tode verurteilt, auf Verwendung eines andern arabischen Gelehrten begnadigt, aber aus dem Lande verwiesen unter der ernstlichen Bedrohung, dass man ihn steinigen werde, falls er sich wider im tunisischen Reiche blicken lasse. Dennoch verweilt er noch einige Zeit heimlich auf einem Schiffe im Hafen wartend auf eine Gelegenheit, um wider ans Land zu kommen. Schließlich sieht er sich doch genötigt, nach Italien zurückzukehren, und lehrt nun zwei Jare lang seine Kunst in Genua. Auf die Kunde, dass der Einsiedler Peter von Murrhone den päpstlichen Stul bestiegen als Cölestin V. (5. Juli 1294), eilt er nach Neapel, weil er von ihm die Erfüllung seiner Wünsche hofft: aber Cölestins Regierung war zu kurz, sein Nachfolger Bonifaz VIII. mit ganz andern Dingen beschäftigt. Lull geht 1295 nach Rom, um sein Werk Arbor scientiarum und sein Buch De articulis fidei dem Papst vorzulegen. Auch jetzt wider abgewiesen, geht er nach Cypern und in den Orient, um mit Erlaubnis des Königs Heinrich II. von Cypern und Jerusalem den Nestorianern und Jakobiten zu predigen und die verschiedenen schismatischen Sekten des Morgenlandes zur römischen Kirche zurückzufüren. Sogar bis Armenien soll er damals gekommen sein; freilich hat er auch hier wenig Erfolg und muss froh sein, mit dem Leben davonzukommen.

Nun kehrt er ins Abendland zurück: ist 1298 in Paris, 1300 in Mallorca, 1303 in Genua, 1304 in Montpellier, 1305 in Lyon, dann in Pisa, wo er in einem Dominikanerkloster verweilt, und 1307 seine Ars brevis, 1308 seine Ars magna et ultima vollendet; 1308 soll er wider in Paris gewesen, mit Duns Scotus in dessen letzten Lebenstagen bekannt geworden sein und mit großem Beifall Vorlesungen gehalten haben. Dann macht er von Spanien aus eine zweite Reise nach Nordafrika 1309, diesmal besonders in der Absicht, die Averroisten zu bekämpfen: er geht unter beständigen Kämpfen und Lebensgefaren nach Bona, Algier, Tunis und Bugia, wo er mit einem arabischen Philosophen, Homer, disputirt, von einem Priester gegen die Volkswut beschützt, zuletzt aber nach sechsmonatlicher schwerer Gefangenschaft ausgewiesen wird. Auf der Rückreise erleidet er bei Pisa Schiffbruch, rettet kaum das nackte Leben, verliert aber seine ganze Habe und seine Bücher. Kaum hat er sich erholt, so eilt er zu dem neuen Papst Clemens V. nach Frankreich, wont 1311 dem Konzil zu Vienne bei und unterbreitet diesem eine Reihe von Anträgen wegen Verdammung der averroistischen Lehren, wegen Vereinigung der geistlichen Ritterorden zu einem einzigen, wegen Eroberung des hl. Landes, besonders aber wegen Errichtung von Missionsschulen und von Lehrstellen für den Unterricht in den orientalischen Sprachen. Seine meisten Wünsche blieben auch jetzt wider unerfüllt; nur seinem letzten Antrag entsprach die Kirchenversammlung durch Errichtung von orientalischen Lehrstellen in der Residenz des Papstes und an einigen Universitäten, Paris, Oxford und Salamanka (s. Clement. lib. V, tit. 1, cp. 1, vgl. Gieseler II, 3, 269). Bald darauf macht Lull, obwol schon 79 Jare alt, im J. 1314 seine dritte Missionsreise nach Nordafrika, und zwar trotz der früheren Bedrohung wider nach Bugia. War es doch sein höchster Wunsch, wie er ihn kurz zuvor in seinem Werk De contemplatione ausgesprochen hatte, nicht wie andere Menschen an Altersschwäche zu sterben, sondern von Liebesglut verzehrt (non prae senectute per defectum caloris naturalis — imo prae amoris ardore). Eine zeitlang hielt er sich in der Stille und Verborgenheit unter den dortigen christlichen Kaufleuten; bald aber trat

er offen hervor und predigte mit stürmischem Eifer wider den Islam. Es folgen neue Ausbrüche der Volkswut, er wird ergriffen, mit Schlägen aus der Stadt ans Meeresufer getrieben und gesteinigt (29. Juni 1315 am Feste der Apostel Peter und Paul). Halbtot wird er von zwei christlichen Schiffsherren aufgefunden, an Bord gebracht und stirbt unterwegs, noch ehe sie Mallorca erreicht, in der Nähe der kleinen Insel Cabrera den 30. Juni 1315.

So hat der fromme Mann getan, was er konnte. Seine Sehnsucht nach dem Tage, da der heilige Eifer der Apostel widerkehren, da fromme Mönche aus Liebe zu Christo, bewandert in den Sprachen fremder Völker, zu den Ungläubigen gehen würden, bereit für die Verkündigung des Evangeliums ihr Leben zu opfern, ist ihm nicht erfüllt worden. Aber dass nicht äußere Gewalt das dem Herrn wolgefällige Mittel der Bekehrung sei, dass durch Liebe, Gebet und Thränen, durch Hingebung des eignen Lebens nach Christi und der Märtyrer Vorbild die Ungläubigen überwunden werden müssen, das war ihm durch die Erfarungen und Kämpfe seines eigenen Lebens klar geworden. Hatte er früher als christlicher Ritter im Dienste seines königlichen Herrn selbst die Waffen gegen die Ungläubigen getragen, so war es in der zweiten Periode seines Lebens, nachdem er aus beschaulicher Abgeschiedenheit zu energischer Tatkraft sich aufgerafft, das höchste Ziel seines Strebens, als Streiter Christi mit den Waffen des Geistes und mit den Mitteln christlicher Wissenschaft das himmlische Reich des Heilandes unter den Verehrern Muhameds auszubreiten und die Warheit des christlichen Glaubens gegen eine ungläubige Philosophie — gegen den damals von den Arabern her auch in der christlichen Welt sich ausbreitenden Averroismus zu verteidigen.

Der eine Gedanke, in welchem alle Bestrebungen Lulls zusammenlaufen und von welchem auch seine gesamte litterarische Tätigkeit — seine philosophischen und allgemein-wissenschaftlichen, seine theologischen, seine poetischen Leistungen — beseelt und beherrscht sind, ist der von ihm zum ersten Male klar ausgesprochene und energisch verfolgte christliche Missionsgedanke: in der eigentlichen Heimat des Islam, in den eigenen Sprachen der orientalischen Völker das Christentum zu verkündigen und durch eine neue und einfache, Allen zugängliche und auf jeden Inhalt anwendbare wissenschaftliche Methode die Gegner der christlichen Warheit unter Christen und Heiden zu widerlegen, aber auch dem christlichen Volke in volkstümlicher Sprache und Form das Ideal des christlichen Lebens, die Glut der mystischen Gottesliebe, vor Augen zu stellen und schließlich diese sich selbst verzehrende Liebesglut durch die Hingabe des eigenen Lebens im Dienste Christi zu besiegeln — das ist das Ziel, das Lull fast fünfzig Jare lang mit wunderbarer Energie verfolgt und in seiner Weise sterbend erreicht hat.

Damit haben wir bereits die einheitliche Grundtendenz, wie die verschiedenen Gattungen seiner zalreichen, teils in lateinischer, teils in arabischer, teils in spanischer Sprache verfassten Schriften angegeben. Die Zal derselben war eine außerordentlich große, wenn auch nicht alles, was ihm später zugeschrieben wurde, wirklich von ihm herrührt. Nicht weniger als 410 Schriften Lulls verzeichnet ein in der Bibliothek des Escurial befindlicher Katalog, verfasst von einem Spanier D. Arias de Loyola (s. Helfferich S. 73); damit stimmen ungefär auch die Angaben von Wadding, Scriptores Min., und von N. Antonio und P. Bayer, den Herausgebern der Bibliotheca Hisp. Vetus II, 122, die 321 echte und 81 unechte Nummern zälen, wärend andere „glaubwürdige Gelehrte" versichern, Lull habe „tausend Schriften", Andere sogar, er habe deren 3000 verfasst. Ein verhältnismäßig kleiner Teil ist gedruckt, anderes nur handschriftlich besonders auf spanischen, französischen, deutschen Bibliotheken (z. B. in München) erhalten. Gedruckt sind besonders die auf die Ars magna bezüglichen Schriften (Opera, quae ad artem universalem pertinent, Straßburg 1598 u. ö. editio postrema, Straßburg 1651, 8°), dann einer Reihe von chemischen und alchimistischen Schriften unter seinem Namen (z. B. de quintis essentiis, de lapide philosophico, transmutatio metallorum, compendium artis magicae u. a.), bei denen aber seine Autorschaft am unsichersten ist. Eine Sammlung seiner Gedichte, Obras rimadas, erschien neuerdings zu Palma 1859. Eine Gesamtausgabe

der Werke Lulls hat im vorigen Jarhundert ein deutscher Katholik, Dr. Ivo Salzinger in Mainz veranstaltet (Mainz 1721—42 in 8 Bänden): sie ist aber nicht bloß außerordentlich selten, sondern auch unvollständig, da von den beabsichtigten 10 Bänden zwei (Bd. 7 und 8) gar nicht im Drucke erschienen oder wider verschwunden sind, die acht vorhandenen (1—6. 9. 10) im ganzen nur c. 40 Schriften enthalten, wärend dem Herausgeber mehr als viermal soviel vorlagen (s. Helfferich S. 71).

Außerhalb Spaniens verdankt Lull seine Berühmtheit zunächst seiner Methode, jener großen Kunst (ars magna s. generalis s. universalis, auch ars inventiva, demonstrativa etc. genannt), die von seinen Schülern und Anhängern (den sog. Lullisten) ebenso oft überschätzt, als von anderen zu geringschätzig behandelt worden ist. Das Wesen derselben besteht darin, dass verschiedene teils formale, teils materiale Begriffe, die mit Buchstaben bezeichnet sind, in verschiedenen drehbaren Kreisen oder andern mathematischen Figuren so zusammengestellt werden, dass sich durch Drehung der Kreise oder durch Ziehung der Verbindungslinien die sämtlichen möglichen Kombinationen mechanisch mit Leichtigkeit übersehen lassen. Die Begriffe sind nicht weiter abgeleitet, sondern äußerlich schematisch zusammengestellt und müssen mit ihren Buchstabenzeichen (dem sog. Alphabetum artis) auswendig gelernt werden. Die Begriffsverbindungen sind nicht aus der Sache geschöpft, sondern nur zusammengewürfelt; die Definitionen sind meist Zirkeldefinitionen, die wider ebenso mechanisch auswendig gelernt werden; die Beweise meist erschlichen oder petitiones principii. Indem z. B. das Subjekt Deus nacheinander zu den 9 durch die Buchstaben B—K bezeichneten Prädikaten bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria in Beziehung gesetzt wird, werden die Eigenschaften Gottes gefunden; oder indem die 9 verschiedenen, wider aus den Buchstaben B—K bezeichneten Fragen utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo auf den Gottesbegriff angewendet werden, ergeben sich Sätze wie die folgenden: Gottes Dasein ist notwendig, weil es sonst überhaupt kein notwendiges Sein gäbe; Gott ist esse, nihilo extra se egens, sed omnia entia egent eo; er ist das esse optimum et infinitum, besitzt die summa bonitas, duratio, magnitudo; er ist in toto creato creans et in omnibus actibus creans; er ist in seinem Verhältnis zur Welt pius, humilis, misericors, potens, justus, gratia plenus; seine quidditas est ipsa Deitas. So werden die Begriffe weder wirklich erklärt noch abgeleitet, sondern lediglich schematisirt. So mechanisch aber das ganze Verfaren, so kam es doch einem Bedürfnis der Zeit entgegen, und nicht bloß im 13. Jarhundert gab es Lullisten, die ihren Lehrer als Doctor illuminatus priesen, sondern auch spätere Philosophen und Theologen, z. B. Agrippa von Nettesheim, Giordano Bruno, Ath. Kircher rc. haben sich mit der lullischen Kunst beschäftigt. Man glaubte darin ein bequemes Mittel zu besitzen, um mit leichter Mühe alle möglichen Begriffsverbindungen zu finden, über alle Fragen Auskunft zu geben, alle Wissenschaften auf eine Grundwissenschaft zurückzufüren. Und so äußerlich die Methode, so willkürlich und spielend das ganze Verfaren, so darf man doch nicht vergessen, dass die ganze scholastische Manier, die überlieferten Denkformen der aristotelischen Logik und Metaphysik auf das kirchliche Dogma anzuwenden, um kein Har weniger äußerlich und willkürlich war. Indem also Lull den Formalismus der scholastischen Methode auf die Spitze trieb, hat er nur dazu beigetragen, den waren Wert der damaligen Schulwissenschaft aufzudecken, und hat gezeigt, wie man durch mechanische Behandlung des Mechanischen Zeit und Mühe sparen könne für nützliche Dinge, d. h. einerseits für die Erlernung der Sprachen, andererseits für die Erkenntnis der Realitäten, allermeist aber für Verteidigung der christlichen Warheit. Denn eben hiezu erschien ihm seine Wissenschaftslehre als geeignetstes Mittel, und das war auch der Grund, weshalb er dieselbe göttlicher Eingebung zu verdanken glaubte, obgleich nicht unwarscheinlich, dass er dafür ältere Quellen oder Vorbilder benutzt hatte. So erinnert Ritter an die bekannten logischen Kunstausdrücke, die gewönlich dem Landsmanne Lulls Petrus Hispanus († 1297) zugeschrieben werden; warscheinlicher noch ist, dass es jüdische oder arabische Vorgänger waren,

denen Lull sich anschloss (vgl. Helfferich S. 81); er selbst nennt seine Kunst auch geradezu Kabbala, was er erklärt als receptio veritatis divinitus revelatae.

Diese seine Methode der philosophischen Buchstabenrechnung versucht nun Lull anzuwenden auf die verschiedenartigsten Aufgaben der damaligen Wissenschaft: nicht blos Logik und Metaphysik, Grammatik und Rhetorik, sondern auch Geometrie und Arithmetik, Naturwissenschaften, Physik und Chemie, Anthropologie, Medizin und Chirurgie, Rechts-, Stats- und sogar Kriegswissenschaft sind von ihm bald kürzer, bald ausfürlicher behandelt worden (s. die Schriftenverzeichnisse bei Wadding, Antonio, Helfferich S. 82), und merkwürdig ist, wie sich bei ihm, änlich wie bei seinen englischen Zeit- und Ordensgenossen R. Baco, im Gegensatz gegen den scholastischen Formalismus der Sinn für Naturbeobachtung und für reales, encyklopädisches Wissen mächtig regt. In diesem Sinne mag man ihn mit Reuter a. a. O. S. 95 den einzig nationalen Scholastiker Spaniens, neben Bacon den zweiten Polyhistor seines Jarhunderts nennen: er ist freilich Scholastiker nur, sofern er der zünftigen Schulwissenschaft seine neue Wissenskunst entgegensetzt, Polyhistor nur, sofern er seine auf alle Wissensgebiete anwendbare universelle Methode ganz in den Dienst des einen Zweckes stellt, der christlichen Warheitsverteidigung, der Mission und Apologetik, um durch dieselbe die Warheiten des Christentums mit apodiktischer Sicherheit zu demonstriren, die ungläubigen Gelehrten unter Christen, Juden und Muhamedanern niederzudisputiren. Von seinen Bemühungen für die Verwirklichung seines Missionsgedankens ist schon die Rede gewesen; mit demselben hängt aufs engste zusammen seine apologetische und polemische Tätigkeit.

Sie wendet sich gegen zwei Klassen von Gegnern — einerseits gegen die „Unwissenden", welche die Wissenschaft, als dem Glauben gefärlich, verwerfen, weil sie meinen, das Beweisen und Begreifen der religiösen Warheiten beeinträchtige das Verdienst des Glaubens, — andererseits aber gegen die „Ungläubigen", welche die Artikel des christlichen Glaubens für vernunftwidrig, falsch und irrtümlich erklären, insbesondere aber gegen den damals auch in christlichen Kreisen weit verbreiteten averroistischen Satz von der doppelten Warheit, dass man als katholischer Christ etwas glauben könne, was nach den Gesetzen der Vernunft unmöglich sei. Wir besitzen von Lull eine Reihe von Schriften, gedruckte und ungedruckte, welche gegen die Gegner der christlichen Warheit, speziell gegen den Averroismus, gerichtet sind, z. B. duodecim principia philosophiae s. lamentatio philosophiae contra Averroistas, articuli fidei sacrosanctae, de reprobatione Averrois, disp. Raimundi et Averroistae de quinque quaestionibus, liber contradictionum inter R. et Averroistam, de centum syllogismis circa mysterium trinitatis, de existentia et agentia Dei contra Av., ars theologiae et philos. mysticae contra Av., s. Helfferich S. 106; Renan Averroes et l'Averroisme S. 203; Stöckl S. 298 ff.

Ihm selbst ist Glauben und Wissen unzertrennlich verbunden; die Trennung beider erscheint ihm als das grösseste Hindernis der Verbreitung des Christentums, im Widerstreit mit der Warheit wie mit der Liebe zu Gott, als Schmach für die Wissenschaft, ja als so seelen- und gemeindeverderblich, dass er sogar die weltliche Gewalt zum Einschreiten gegen diese Theorie auffordert. Gott ist ja, wie höchste Quelle, so auch höchster Gegenstand des Wissens und des Glaubens; beides sind Akte desselben Geistes, der in dem Einen wie in dem Andern sich selbst betätigt. Beide fordern und fördern sich gegenseitig: das Wissen dient dem Glauben, indem es die Vorurteile gegen die Glaubenswarheiten bekämpft, ihren Inhalt als etwas Mögliches setzt; der Glaube dient dem Wissen, weil durch ihn der Wille gekräftigt und der Geist tüchtig gemacht wird, zu immer höheren Erkenntnisstufen sich zu erheben. Gegenstand des Glaubens kann nichts sein, wovon der Verstand nachweisen kann, dass es sich selbst oder dass es dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit widerspricht. Andererseits setzt erst der Glaube den Geist in die rechte Fassung, um zu hohen und immer höheren Dingen sich aufzuschwingen; denn der Glaube mit seiner Einfalt fliegt dem mühsam arbeitenden, durch die Schranken der Sinnlichkeit gehemmten Verstand immer voran; jede Stufe, die

das Wissen erreicht hat, weist allemal wider höher hinauf nach einer noch höheren Stufe und einem noch höheren Gut, welches nur der Glaube besitzt: änlich wie in einem Gefäß das über dem Wasser schwimmende Öl immer höher steigt, je höher das Wasser steigt. In diesem Leben freilich ist der menschliche Intellekt durch die Schranken der Leiblichkeit gebunden, daher der Glaube die Stelle des Erkennens vielfach vertreten muss; denn Gott, der im höchsten Sinne groß und gut, teilt sich dem erschaffenen Geiste nur soweit mit, als dieser fähig ist, sein Bild und seine Vollkommenheit in sich aufzunehmen. Daher ist unsere Erkenntnis Gottes keine adäquate, kein Begreifen des Unendlichen durch das Endliche. Durch die Sünde befindet sich die menschliche Erkenntnis in einem Zustande der Privation und Informität, ja es kann sogar ein falscher Glaube alle Kräfte der Seele in seine Gewalt bekommen durch Gewonheit und Erziehung; weil aber doch immer die Vernunft eine höhere Gewalt über die Seele hat, als Erziehung und Gewonheit, so kann der falsche Glaube durch die Macht der zwingenden Vernunftgründe überwunden, es können die Artikel des christlichen Glaubens, ja alle Geheimnisse des Christentums apodiktisch bewiesen werden (probari per necessarias rationes). Denn wie der Glaube seinen Ursprung in Gott hat, so muss auch sein Inhalt vollständig war sein, weil Gott uns nicht täuschen kann. Ist aber der Glaubensinhalt notwendig war, so muss er auch beweisbar sein.

Von den speziellen kirchlichen Dogmen ist es vor allem die Gotteslehre, die Lehre vom Dasein, Wesen, besonders aber die von der Dreieinigkeit Gottes, mit der sich Lull eingehend beschäftigt hat, z. B. in seinem liber de trinitate in unitate, de Est Dei, de cognitione Dei, de unitate et pluralitate divina, de trinitate et incarnatione, de trinitate trinissima u. s. w. (vgl. Helfferich S. 70, wo mehr als 30 hierauf bezügliche Schriften und Abhandlungen aufgezält sind). Die Unterschiede in Gott sieht Lull darin begründet, weil überhaupt kein Wesen one solche gedacht werden kann; die Dreieinigkeit ist der erschöpfende Ausdruck für die Vollkommenheit Gottes als des sich selbst mitteilenden höchsten Gutes. Die Ableitung der drei Personen geschieht änlich wie bei Augustin oder den Viktorinern: der Vater sich selbst als Vater erkennend, zeugt den Son, beide durch die Liebe sich betrachtend den hl. Geist; beim Vater beginnend findet die göttliche Produktivität ihre Ruhe in dem hl. Geist als dem Ziele der beiderseitigen Liebe des Vaters und des Sones; die drei Personen verhalten sich wie principium, medium, finis der Selbstbewegung Gottes. — Die Schöpfung ist Werk der freien Liebe Gottes, die Erhaltung mit der Schöpfung identisch; die Menschwerdung Gottes aber ist notwendig teils zur vollen Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten, teils zur Erfüllung des Weltzweckes: ut satisfieret illi fini, ad quem mundus creatus; nach eingetretener Störung durch die Sünde musste sie geschehen, weil sonst Gott nicht erfüllen würde, was er sich selbst und seiner Vollkommenheit schuldig ist. Ganz verkehrt ist der Unglaube an göttliche Wunder, da ja doch Schöpfung und Menschwerdung die größten Wunder sind. Naturerkenntnis und Erkenntnis der übernatürlichen Gotteswerke fordern und bedingen sich gegenseitig: dass der Mensch das Übernatürliche nicht vollkommen zu erkennen vermag, ist nicht zu verwundern, da er ja auch in der Natur soviele und große Geheimnisse nicht begreift. Viel Mühe gibt sich Lull, die göttliche Prädestination zu vereinigen mit der menschlichen Freiheit: da jene auf alles sich erstreckt, so kann er die Freiheit nur behaupten durch Unterscheidung einer doppelten Betrachtungsweise, wie alles einerseits auf ewige Weise besteht in Gott, andererseits in der zeitlichen Erscheinung sich darstellt. Bemerkenswert ist auch die an Anselm erinnernde Auffassung des Erlösungswerkes Christi als einer von dem Gottmenschen geleisteten unendlichen Satisfaktion für eine unendliche Schuld (de artic. fidei 18), sowie die an Duns Scotus erinnernde Deduktion der erbsündlosen Geburt der Maria: „Gott und die Sünde können nicht in einem Subjekt zusammenkommen“. (Weiteres s. bei Neander, Stöckl, Reuter a. a. O.) —

Wie Lull in praktisch-kirchlichen Dingen richtige Blicke getan und vorhandene Mängel erkannt hat, zeigen z. B. seine Äußerungen über den Wert der Wallfarten (de contemplatione cp. CXIII; vgl. Neander, K.-G., S. 407), über

falsche Bilder- und Kreuzesverehrung (das rechte Bild des Gekreuzigten sind nicht picturae et ligna, sondern ein Christ, in welchem Christi gloriosa humanitas eine Gestalt gewonnen hat (Neander 410); ferner Äußerungen über das Gebet als die Seele des christlichen Lebens, über die Liebe als die christliche Grundgesinnung; über Fasten, Kasteiungen, Mönchtum, über Almosen als die echt christliche Form der Gütergemeinschaft; seine Schilderung der verschiedenen Stände der Christenheit, ihrer Pflichten, Tugenden und Untugenden rc.

Von besonderem Interesse sind endlich für die Kenntnis der ganzen Welt- und Lebensanschauung Lulls seine praktisch-populären und erbaulichen Schriften und Gedichte: so seine Proverbia s. liber mille proverbiorum ad communem vitam, liber de orationibus, lamentatio, carmina consolatoria, 4 libri contemplationum, tractatus metricus septem fidei articulos demonstrans (s. Helfferich S. 107), besonders aber sein liber de miraculis coeli et mundi und sein christlicher Roman Blanquerna. Der liber de miraculis ist eine Art von orbis pictus, worin ein Vater seinen Son Felix durch Wälder, Berge, Ebenen, Wüsten, Städte rc. wandern läßt, um ihn die Wunder Gottes kennen zu lehren und allerlei Betrachtungen anzuknüpfen über Gott, Engel, Himmel, Elemente, Planeten, Bäume und Pflanzen, Tiere, Menschen, Paradies und Hölle; der Roman Blanquerna aber ist eine Art von geistlichem Sittenspiegel zur Verherrlichung des Christentums und besonders des Mönchtums, indem der Held durch alle möglichen Situationen und Lebensverhältnisse hindurchgefürt wird — er wird Einsiedler, Mönch, Abt, Bischof, Erzbischof, Kardinal, Papst, — um zuletzt die Tiara wider niederzulegen, sich als Klausner ins Gebirge zurückziehen und das Ideal franziskanischer Heiligkeit in mystischer Gotteinheit und seraphischer Liebesglut in den eingeflochtenen geistlichen Dialogen und Liebesliedern (dialogacions y cantichs de amor entra l'Amich y Lamat) zur Darstellung zu bringen.

Die Kirche hat lange geschwankt, ob sie Lull als Märtyrer unter die Heiligen versetzen oder als Ketzer verdammen solle, s. A.A. S.S. Junii V, 633. Besonders war es der Dominikaner Nikol. Eymericus, Inquisitor von Arragonien im 14. Jarh., der in seinem Directorium fidei II, 189, 9 mehr als 50 (nach anderer Angabe 500) Irrtümer und Ketzereien in Lulls Schriften nachwies und ihn deshalb bei Papst Gregor XI. verklagte, der denn auch die Lektüre einiger seiner Schriften verbot. Auch Bernhard Lutzemburg, Gabriel Prateolus, Genebrard, Bzovius u. a. zälen ihn zu den Häretikern; besonders waren die Jesuiten, trotz der unverkennbaren Geistes- und Stammverwandschaft, die zwischen Lull und Loyola besteht, seine unversönlichen Feinde, indem sie eine große Zal von Ketzereien bei ihm nachzuweisen und die Publikation und Verbreitung seiner Schriften zu hindern suchten. Gegen diese Anklagen wurde er von einigen seiner Landsleute, wie N. Antonio, und von franziskanischen Ordensgenossen, wie Wadding, verteidigt. Unter den protestantischen Kirchenhistorikern war es besonders Neander, der auf ihn aufmerksam gemacht und ihm ein von sichtbarer Liebe getragenes Studium gewidmet hat, s. Denkwürdigkeiten S. 493 ff., Kirchengeschichte Band V, 1 und 2; außerdem vgl. von Älteren Wadding, Annales Fr. II a. a. 1275 und de Scriptoribus O. Min.; D. N. Antonio, Bibl. Hisp. Vetus II, 122 sqq. (Madrid 1788); Perroquet, Vie de R. Lull 1667; Cave, Hist. litt. scr. eccl. II; Fabricius, Bibl. lat. medii aevi; von Neueren Löw, De vita R. Lulli, Halle 1830, 8°; A. Helfferich, R.-L., Berlin 1858; Schmieder in Pipers ev. Kal. zum 30. Juni, und Zeugen der W., III, S. 132 ff.; M. Delecluze, in Revue d. deux mondes, 1840, Nov. Über seine Lehre vgl. Ritter, Gesch. der chr. Phil.; Erdmann, Grundriß der Gesch. der Phil., I, 367; Hauréau, Phil. Scolast., II, 235 sqq.; Prantl., Gesch. der Logik III, 156 ff.; Stöckl, Philos. des M.-A., II, 924 ff.; Reuter, Gesch. der Aufklärung, II, 95 ff. Aber immer noch ist war, was Helfferich sagt (S. 70), daß Lull, in seiner Art der eigentümlichste der Scholastiker, bis jetzt von niemand nach Gebür gewürdigt worden ist.

Wagenmann.

Luna, Peter de, s. Benedikt XIII. a, Bd. II, S. 268.

Lupus, Servatus, einer der bedeutenderen Vertreter der aus den Bildungsbestrebungen der karolingischen Epoche hervorgegangenen humanistischen und kirchlichen Wissenschaft zur Zeit Karls des Kalen. Geboren etwa um 805, hat er unter Abt Aldrich im Kloster Ferrières (auch Bethlehem genannt) in der Kirchenprovinz von Sens, welches einst auch unter Alcuin gestanden hatte, die erste Bildung erhalten. Er klagt aber, dass der in frühester Jugend bei ihm erwachten Liebe zu den Wissenschaften der Mangel an Lehrern hinderlich gewesen, und dass nach kurzem Aufschwung unter Karl dem Großen man bereits wider beginne, die Lernbegierigen lästig zu finden. Aldrich, inzwischen zum Erzbischofe von Sens erhoben (829), veranlasst den jungen, zum Diakon geweihten Mann, etwa um 830, seine Studien bei Raban in Fulda fortzusetzen. Hier tritt Lupus auch mit Einhard, dessen Leben Karls des Großen ihn schon in Westfrancien wegen des klassischen Stils entzückt hatte, in briefliche Verbindung und dadurch in ein pietätvolles Verhältnis; er erhält von ihm Handschriften römischer Schriftsteller und legt ihm prosodische und andere wissenschaftliche Fragen vor. Nach dem Tode von Einhards Gattin (836) tröstet er ihn brieflich und spricht seine Absicht aus, ihn auf seiner unmittelbar bevorstehenden Rückreise in Seligenstadt zu besuchen. Mit Raban stand er in vertrautem Verhältnis; er war es, der diesen zu seiner großen Kompilation über die paulinischen Briefe antrieb (Rab. M. opp. ed. Migne CXI, 1275). Lupus verfasste 836 wol noch in Deutschland auf Wunsch des Abtes Bun von Hersfeld die vita des hl. Wigbert. — Zurückgekehrt, wurde Lupus dem Kaiser Ludwig d. Fr. und seiner Gemalin Judith vorgestellt; im Herbste darauf (837) wider an den Hof befohlen, wo er sich von der Gunst der Kaiserin baldige Beförderung versprach (ep. 6). Indessen blieb er zunächst Mönch seines Klosters Ferrières unter Abt Odo, dem Nachfolger Aldrichs, welchen er auf einer Fart zur kaiserlichen Pfalz Frankfurt begleitete, warscheinlich im Winter 838/9 (Ludwig weilte im Januar und Februar dort). Lupus erkrankte auf dieser Reise im Kloster St. Trond im Lütticher Sprengel (vgl. ep. 20 mit Hildegar. vita Faronis bei Mabill. acta SS. O. B. II, 594) und lebte dann seinen Studien. Noch 839 lieferte er auf Wunsch eines Abts Waldo, warscheinlich des Abts von Schwarzach *) in Baden, eine Bearbeitung einer ältern vita des hl. Maximin von Trier, die infolge der Beschaffenheit des bearbeiteten Materials schriftstellerisch zurücksteht hinter der vita Wigberts, aber mit Unrecht dem Lupus abgesprochen wird. Als Abt Odo durch seine Hinneigung zu Lothars Partei sich die Ungnade des jungen Karl des Kalen zugezogen, erhob dieser Lupus an seine Stelle (842). Mit den hervorragenden Kirchenmännern seiner Zeit, besonders den westfränkischen, finden wir ihn in brieflichem Verkehre, lebhaft beteiligt an den kirchlichen und kirchenpolitischen Akten und mitleidend unter den mannigfachen Drangsalen, welche im Bruderzwiste der Karolinger, in den Kämpfen mit Aquitaniern und Bretonen und in dem Heranstürmen der Normannen das Land unter dem schwachen Scepter Karls heimsuchten. Mit seinem Kloster zu järlichen Leistungen an den König und zur Heeresfolge verpflichtet, gerät Lupus bei der Niederwerfung fränkischer Truppen durch die Aquitanier am 14. Juni 844 (Dümmler a. a. O. S. 236) in Lebensgefar und Gefangenschaft, konnte jedoch bereits am 3. Juli zurückkehren (ep. 32. 91. 92). Am Ende desselben Jares hat er auf der Synode von Verneuil (Hefele, Conc.-G., IV, 111 f.) die Capitula formulirt, welche unter anderem dem Könige einschärfen, sich nicht an Kirchen- und Klostergut zu vergreifen. Wenn Lupus gegen das Unwesen der Vergebung von Klöstern und Kirchen an Weltliche eiferte und dem Könige, an welchen er Mahnungen zu weisem Regimente ergehen ließ, mehr als einmal zu Gemüte fürte, dass er auch zeitliche Wolfart nicht erlangen werde, wenn er nicht der Kirche das ihre zurückgebe, so hatte er hierzu noch besondere Veranlassung. Jare lang bemühte er sich vergeblich, die

*) Ein Neffe des einflussreichen Oheims der nachmaligen Gemalin Karls des Kalen, Adalhard, der in jenen Jaren die Abtei von St. Maximin zu Trier besaß: s. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I, 463 f., Anm. 64 und 67. Auf Adalhards Gunst rechnete Lupus bei späterer Gelegenheit. Vgl. noch Mabill. ann. O. B. I, 139.

Celle des heil. Judocus (Quentawich, s. St. Josse sur mer an der Küste der Picardie), welche schon Alcuin zugleich mit Ferrières besessen, Ludwig d. Fr. diesem Kloster verbrieft, Karl d. K. aber, wol kurz nach dem Vertrag von Verdun, an einen Grafen Odulf verliehen hatte, wider zu erlangen. Sie war für den Unterhalt des bevölkerten Klosters unentbehrlich, zugleich eine Stätte der Versorgung für angelsächsische Pilger. Als Lupus den König Karl zum Frankentage nach Meersen (Fasten 847) begleitete, hoffte er, monatelang (seit 30. November 846; ep. 55) im Gefolge desselben, zum Ziele zu kommen, wurde aber auch jetzt noch hingehalten. Doch ist er 849 wider im Besitz der Celle *). Im Hochsommer (ep. 66) dieses Jares ging Lupus im Auftrag Karls nach Rom zu Leo IV. (ep. 103 cf. de trib. quaest. Eingang), wol wegen der kirchlichen Eingriffe des Bretonenherzogs Nominoi, gegen welchen dann im November die Pariser Synode gehalten wurde (ep. 84). Jetzt kam auch, zuerst in Italien, dann in Frankreich, die Gottschalksche Streitfrage in seinen Gesichtskreis. Der Brief an Gottschalk (ep. 30) über einige von G. ihm vorgelegte Stellen Augustins berürt die Streitfrage nicht. Lupus nahm aber entschieden Stellung für die in Gottschalk bedrohte Lehre Augustins von der Prädestination, der Unfreiheit des Willens und der Partikularität der Gnadenwal und Erlösung, und erklärte sich in diesem Sinne schon im Dez. 849 zu Bourges mündlich gegen Karl, dann brieflich gegen ihn und Hinkmar (epp. 128 und 129) und in der Schrift de tribus quaestionibus und dem Collectaneum. In der „von vielen keck behandelten, von wenigen umsichtig erfassten Frage“ getraut er sich mit Gottes Hilfe klaren Bescheid zu geben. Augustin ist ihm der auctor certissimus, quia divinarum scripturarum observantissimus; ihm gegenüber muss ein Faustus (von Reji; infaustus Faustus sagt er) schweigen nach dem Worte: conticescant ranae dum coelum tonat; auch das abweichende Urteil angesehener Prälaten (wie Hinkmar) ist hier nicht maßgebend: ne evacuetur divinae gratiae donum. Auf der Synode von Soissons (Frühjar 853) las der hier als Presbyter bezeichnete Lupus die Schrift über Ebo's Absetzung vor, stand also hier ganz auf Hinkmars Seite (Hefele IV, 181 ff.). Aber in demselben Jare war er beteiligt an der durch Erledigung des Pariser Bistums veranlassten geistlichen Versammlung des Erzsprengels Sens (ep. 98 sq.), welche entgegen den inzwischen von Hinkmar zu Quiercy gegen Gottschalk aufgestellten Sätzen sich vielmehr für die augustinischen Sätze des Prudentius aussprach. Mit den Beschlüssen der späteren Synode von Quiercy (857, Hefele IV, 201) wird die Bußansprache (ep. 100) nicht unwarscheinlich in Verbindung gebracht. — Festgehalten hat Lupus troß der Ungunst der Zeiten an Studium und Lehre der schönen Wissenschaften. Die ersehnte Rückgabe der Celle d. h. Judocus benutzt er sofort, um die seit der Zeit der Vorfaren (Alcuin!) unterbrochene litterarische Verbindung mit York anzuknüpfen (ep. 61. 62) und sich Kodizes zu erbitten (allerdings später auch vom König Edilulf Blei zur Bedachung seines Klosters ep. 13); zum Teil um dieselben Werke bittet er dann auch Papst Benedikt III., dem er Pilger empfiehlt (ep. 103): neben Hieronymus und Beda stehen Cicero und Quintilian. Aber die Drangsale durch Normannen und Dänen trüben noch seine letzten Lebensjare. Die Mönche von St. Germain Auxerrois, welche ihm Gastfreundschaft gewärten, als er (858) im Gefolge des Königs dort weilte (ep. 116; s. Dümmler a. a. O. 420), müssen in bedrohter Zeit den Kirchenschmuck von Ferrières aufbewaren; Folcric von Troyes (seit 861) dem schwerkranken Lupus und dem bedrohten Kloster Hilfe bieten (ep. 125). An Papst Nikolaus hat Lupus im Namen Wenilos von Sens eine Anfrage, betr. einen geisteskranken Bischof, gerichtet, unter Heranziehung eines pseudoisidorischen Briefs (ep. 130). An Wenilo aber hat er unter der Last der Krankheit eine Manung gerichtet, der furchtbar angewachsenen kirchlichen Verwilderung entgegenzutreten (ep. 126). Über 862 (Synode von Soissons) fürt keine Spur seines Lebens herab. —

Die Werke des Lupus hat nach Papirius Masson u. a. mit wertvollen An-

*) Vgl. mit Noorden, Hinkmar, Beilage I, die epp. 61 und 62, welche sich auf den Zeitpunkt der Aussönung Karls mit Lothar zu Peronne, Januar 849 (Dümmler a. a. O. 321) beziehen lassen.

merkungen herausg. St. Baluz, Paris 1664, 8°, und Antwerpen (Leipzig) 1710. Auch Bibl. P. Max. Lugd. XV u. Migne, Ser. lat. XIX (mit den Noten von Bal.). Die den Gottſchalkſchen Streit betr. Schriften auch bei Mauguin, Vett. auctor. qui saec. IX etc., Paris 1650. — Über ihn Mabillon, Annales ord. Bened. passim; Hist. lit. de la France V, 255 sqq.; Schröckh 24, 56 ff.; Bähr, Geſch. der röm. Lit. im karol. Zeitalter, Karlsruh 1840, S. 456 ff.; Nicolas, Etude sur les lettres de Servat-Loup. Thèse prés. à la Fac. de Paris, Clermont-Ferrant 1861 (mir nicht bekannt); Ebert, Allg. Geſch. der Lit. des M.-A. im Abendlande, II, Lpz. 1880, S. 203 ff. **W. Möller.**

Luſt, Lüſternheit. — Mit dem Worte Luſt bezeichnen wir ſowol eine Empfindung, als einen Trieb. Der Menſch genießt Luſt (*ἡδονή*, voluptas), wenn ſein geiſtiges oder ſinnliches Gefül angenehm, woltuend berürt iſt. Damit hängt aber die Luſt als Trieb (*ὁρμή*, *θυμός*, *προθυμία*, *ἐπιθυμία*, concupiscentia) nahe zuſammen, indem der Menſch den Zuſtand oder Moment der Befriedigung, den er einmal genoſſen, zu verlängern, feſtzuhalten oder zu erneuern begehrt.

Sündlich iſt an ſich weder die Empfindung, noch der Trieb der Luſt. Das volle wirkliche Leben in ſeiner Kraft und Regſamkeit iſt von der Selbſtbefriedigung notwendig begleitet, die allemal eintritt, wo ein von ganzem Herzen erſtrebtes Ziel erreicht iſt. Und zu ſtreben, über den gegebenen Punkt des Daſeins hinauszutrachten, iſt mit dem Werden der Kreatur, mit ihrer lebendigen Entwicklung von ſelbſt gegeben als ein unveräußerliches Lebensſymptom, deſſen gänzliches Aufhören einen Stillſtand, eine Erlamung des Lebens bedeuten würde. Wie ein Menſch, dem nichts Vergnügen macht, ungeſund iſt, ſo iſt einer, der nichts ſucht und begehrt, in Gefar, geiſtig zu verſumpfen.

Sittlich beſtimmt wird die Luſt in beiderlei Hinſicht erſt durch ihr Verhältnis zum Ich, zur freien Perſönlichkeit des Menſchen, und durch ihr Objekt. Wo, wie im Heidentum, das Ich ſich ſelbſt, ſein natürliches Empfinden und Begehren, zur Lebensnorm erhebt, da entſcheidet die Luſt über das, was zuträglich oder unzuträglich, was gut oder böſe ſei: *ὅρος συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη* (Democritus ap. Ritter et Preller hist. philos. edit. IV, p. 52); *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.* — *τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον* (Epicurus l. l. pag. 352); *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται . . . εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν* (Cyrenaici [Atristippus] l. l. p. 164). Die Konſequenz hieraus zieht Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, welchen Satz Plato im Theätet dahin erläutert: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοὶ, οἷα δὲ σοὶ, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ* (l. l. p. 134). — Wo dagegen das Ich dem göttlichen Geſetz und Willen ſich untergibt, da beſtimmt die Perſönlichkeit, was ihr Luſt und was Unluſt ſein ſoll. Zwar ſagt ſchon Ariſtoteles mit Anklang an Röm. 7, 19: *διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα*, und gibt die Regel *χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ.* Allein wer ſetzt dies *οἷς δεῖ* feſt? One den Beiſtand göttlicher Offenbarung greift hier die Menſchheit immer fehl. Der Pſalmiſt aber kann (37, 4) ſagen: „habe deine Luſt an dem Herrn, der wird dir geben, was dein Herz wünſcht"; kann (1, 2) den ſelig preiſen, „der ſeine Luſt hat am Geſetze des Herrn"; kann das Wolgefallen an den Werken (104, 24), an den Taten (111, 2; 139, 17), an den Geboten und Rechten (112, 1; 119 ganz), an der Perſon Jehovahs (73, 23—28) für Seligkeit und Wonne, für die einzig ware und wärende Befriedigung des Herzens erklären. Noch tiefer in die Gemeinſchaft mit Gott verlegt das Neue Teſtament die höchſte und vollkommene Luſt des Chriſten. Hier kommt es zu dem *μηκέτι ἑαυτῷ ζῆν* (2 Kor. 5, 15); *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ* (Gal. 2, 20) und zur Verwirklichung der Bitte Jeſu (Joh. 17, 23): *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί.*

Selbſtverſtändlich ſchließt dieſe Luſt nicht alle ſonſtige Befriedigung etwa aus. Luſt am Schönen, wie es die Kunſt, am Waren, wie es die Wiſſenſchaft zeigt,

selbst Lust an dem, was nur die leiblichen Sinne angenehm berürt, wie Speise, Trank, und der ganze sogenannte Komfort darf dem Christen nicht verwehrt, geschweige denn als Sünde verdammt werden; vergleiche die apostolischen Warnungen Kol. 2, 16—23; 1 Tim. 4, 3—5 vor übergeistlicher Askese, und 1 Kor. 7, 29—31 vor ungeistlichem Vergessen des Christenberufs, der über alle irdischen Dinge hinausweiset. Sündlich wird die Lust an der Kreatur erst, wenn sich das Herz daran hängt, wenn zur ἡδονή die ἐπιθυμία tritt und diese den Willen, die Persönlichkeit überwältigt, mit sich fortreißt, zum Knechte der Lust macht.

Dieser andern Seite des Gegenstandes wenden wir uns nun zu. Auch die Lust als Trieb ist, wie oben bemerkt, ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur. Aber der Trieb für sich allein ist blind und bedarf der Leitung, des Zaumes. Indem die römische Kirchenlehre dies frenum für eine besondere, dem ersten Menschen verliehene Gnadengabe (donum superadditum) ansieht, verstümmelt und erniedrigt sie das menschliche Wesen, als welches, jener Gabe beraubt, wie ein steuerloses Farzeug, den Wallungen und Begehrungen der Sinnlichkeit und ihrer Triebe preisgegeben wäre. In dem normalen Zustand des Erstgeschaffenen beherrschte der gottesbildliche Geist die seelisch-leibliche Natur und gab deren Trieben die gebürende Richtung. Als aber der Trieb von dieser Herrschaft sich emanzipirte und in falscher Selbständigkeit nach dem Verbotenen griff, wurde er zur concupiscentia prava, zur ἐπιθυμία sensu malo, und die so in Unordnung geratene Menschennatur ist von den Protoplasten per traducem auf die Gattung übergegangen. Nun darf Paulus Röm. 7, 7 die sonst auch in der Schrift (z. B. Luk. 22, 15) als vox media gebrauchte ἐπιθυμία identisch mit der ἁμαρτία setzen und einmal sagen: τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων und das anderemal: τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, und das οὐκ ἐπιθυμήσεις (לֹא תַחְמֹד Exod. 20, 17) one beigefügtes Objekt als die Ur- und Wurzelsünde hinstellen; wie denn überhaupt, nach der feinen Bemerkung Cremers (Wörterbuch der n. t. Gräcit. s. v. ἐπιθυμία) im neutestamentlichen Sprachgebrauch der sittliche Charakter der ἐπιθυμία nicht so sehr durch das Objekt als durch das Subjekt bestimmt wird: vgl. Joh. 8, 44 τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν, Röm. 1, 24 ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν, Gal. 5, 16 ἐπιθυμίαι σαρκός, 1 Joh. 2, 16 ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν u. s. w. — Den Hergang der Entstehung der Tatsünde aus der Lust (ἰδία ἐπιθυμία) beschreibt aufs Anschaulichste Jakobus 1, 14—15. — Die Aufgabe der Christen gegenüber den Regungen der sündigen Natur bezeichnet Gal. 5, 24; Kol. 3, 5. —

Die Lehrdifferenz der protestantischen und römisch-katholischen Kirche in Betreff der Erbsünde bewegt sich hauptsächlich um die Auffassung und Beurteilung der concupiscentia. Nachdem im Mittelalter teilweise grober Pelagianismus geherrscht hatte, der von ererbter Sünde, im falschverstandenen Interesse der menschlichen Freiheit, überhaupt nichts wissen will, auch der concupiscentia den sündigen Charakter abspricht, setzte das Tridentinum fest, dass nach dem Verlust des donum supernaturale das menschliche Wesen zwar geschwächt, doch noch unverletzt vorhanden, dass weder der Mangel der justitia originalis noch die concupiscentia, die auch in den Widergeborenen bleibe, eigentlich Sünde sei. Die reformatorische Lehre dagegen betrachtet die concupiscentia nicht als bloßen fomes peccati, sondern als bösen affectus der Seele (Conf. Aug. II), als reatus et culpa (Form. Conc. I). Auf welcher Seite die tiefere und sittlich ernstere Auffassung der Sache bestehe, kann nicht zweifelhaft sein. —

Lüsternheit endlich im engeren Sinne nennen wir die krankhafte Erregung des Begehrungsvermögens, wovon signifikante Beispiele Gen. 25, 29—34; 2 Sam. 23, 14—17; 2 Kön. 5, 20—27 berichtet werden. Davids schwerer Fall 2 Sam. 11 entsprang der unbewachten Lüsternheit, die dann Nathan (ib. 12, 4) mit einem Gaste vergleicht, der bei dem reichen Manne einkehrte. Insbesondere nimmt die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν diesen spezifischen Charakter an Job. 31, 1; Prov. 23, 33; Matth. 5, 28. Aber auch vor der Lüsternheit der gula (Röm. 13, 13. 14) wird Num. 11, 4. 20. 34, vgl. 1 Kor. 10, 6 als vor einer Sünde, wider die der Zorn Gottes sich kehrt, gewarnt. Das Auftreten der Lüsternheit ist immer

ein Merkmal innerlicher Unordnung, ein Symptom der Übermacht des Fleisches über den Geist (Gal. 5, 16. 17). Eine wolbemessene Askese, wie sie Paulus übte (1 Kor. 9, 27), fürt zu der Freiheit, in welcher der Geist die ihm zustehende Herrschaft behauptet (Phil. 4, 11—13). **Carl Burger.**

Luther, Martin, wurde am 10. November 1483 zu Eisleben geboren. Sein Vater, Hans, war als Bergmann von Möhra, wo er vorher gelebt hatte, dorthin gezogen. Ursprünglich war derselbe, ebenso wie auch der Vater und Großvater desselben, nach Luthers eigener Angabe ein „rechter Bauer“ gewesen; der Name ist offenbar eins mit Lothar, Chlothachar (= Kleostratos). Die Mutter, Margarethe, (eine geb. Lindeman? oder Ziegler? fürs letztere s. Knaake in den Theologischen Studien und Kritiken 1881, H. 4) stammte aus einem bürgerlichen Geschlechte. Der angegebene Geburtstag steht fest; aber auch das Jar darf als sicher angesehen werden (nicht 1484, vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1871. 1873. 1874). Von Eisleben zogen die Eltern ein halbes Jar darauf weg, nach Mansfeld, wo der Vater später in den Rat kam.

Vater und Mutter zeigten in der Kinderzucht eine Strenge, unter welcher Martin schon etwas von den ihn hernach so schwer bedrängenden Schrecken des Gesetzes verschmecken mochte. Dazu kam von seiten beider der Eindruck biederen, rechtschaffenen Wesens. Des Vaters gerades sittliches Urteil richtete sich auch gegen den verderbten Charakter des geistlichen Standes: er argwönte hinter demselben „Gleisnerei und Büberei“. An der Mutter wird von Melanchthon (Curriculum vitae etc., Corp. Reform. Vol. VI, p. 155 sqq.) vornehmlich gerühmt pudicitia, timor Dei et invocatio. Über den Vater sagt Luther nach dem Tode desselben (Briefe u. s. w. herausg. von de Wette Bd. 4, S. 33): dignum est — lugere me talem parentem; — Pater misericordiae — me — per ejus sudores aluit et finxit qualis, qualis sum.

Der Ertrag von der Arbeit des Vaters, dessen ökonomische Verhältnisse anfangs bedrängte waren, allmählich jedoch sich besserten, reichte hin, den Son die lat. Schule besuchen zu lassen, zuerst in Mansfeld, 1497 in Magdeburg (in der städtischen Schule? unter Lehrern aus den Brüdern des Gemeinsamen Lebens? L. sagt: bei „Nullbrüdern“ vgl. Ev. K.Z. 1881, Nr. 23), seit 1498 in Eisenach, wo die Mutter Verwandte hatte. Luther hat indessen daselbst mit anderen ärmeren Schülern auch „vor der Tür panem propter Deum sagen und den Brotreigen singen“ müssen; dann nahm sich Ursula, die Frau des angesehenen Kunz Cotta, des Knaben an. Zu Eisenach war (nach M. Ratzebergers Angabe) einer der tüchtigeren Grammatiklehrer, J. Trebonius; bei Luther zeigte sich bereits „vis ingenii acerrima et inprimis ad eloquentiam idonea“ (Melanchth.), und es zog ihn auf eine hohe Schule. So ließen ihn die Eltern 1501 auf die Erfurter Universität gehen. Sein Studium fürte ihn daselbst in die herrschende spinosa dialectica hinein, indem er zunächst Philosophie studirte; seine Hauptlehrer darin waren die Nominalisten Trutvetter und Arnoldi. Zugleich wurde er wenigstens mit einzelnen Genossen des jungen humanistischen „Poeten“-Kreises (so mit Crotus Rubianus) befreundet. Mit jenen Lehrern standen diese damals auf gutem Fuße. Luther wurde 1502 Baccalaureus, 1505 Magister. Im Vertrauen auf seine schönen Gaben hofften Vater und Verwandte, er werde in weltlichen Ämtern sein Glück machen können; sie bestimmten ihn deshalb zum Juristen.

Von Luthers religiöser Entwicklung bis dahin wird uns berichtet, dass er bei der ernsten sittlich-religiösen Richtung, die er aus dem elterlichen Hause mitbrachte, durchaus in den unevangelischen, die damalige Kirche beherrschenden Ansichten vom Heilswege befangen war, one von irgend wem in Bekanntschaft mit der hl. Schrift eingeführt zu werden. Jetzt hören wir von furchtbaren, überwältigenden Schrecken, welche anhaltendes Nachdenken über Gottes Zorn über seinen ernsten Sinn brachte. Dazu erschütterte ihn das rasche, warscheinlich durch Totschlag erfolgte Ende eines Freundes. Innere Angst, die den waren Trost nicht zu finden wusste, trieb ihn in rascher Entscheidung zum heiligen Mönchsleben. Unter den Schrecken eines Gewitters gelobte er es und ging dann sofort, am 17. Juli 1505, ins Augustinerkloster zu Erfurt, — unerwartet für die Sei-

nigen, zum tiefen Schmerz für seinen Vater, — selber one klares Bewusstsein, magis raptus, quam tractus (Br. 2, 47); 1507 empfing er die Priesterweihe. — Mit aufrichtigem Eifer gab sich Luther in die tiefste Mönchsdemut dahin. Nicht minder eifrig studirte er seine Theologie; die Schriften Gabriels v. Biel und d'Aillys lernte er beinahe auswendig, las fleißig die Occams, auch Gersons. Aber die innern Kämpfe und Qualen, die Anfechtungen durch Zweifel an der eigenen Seligkeit erreichten, anstatt durch fromme Übungen gelindert zu werden, jetzt erst den höchsten Grad. Begierig und tief erfaste er den Zuspruch eines einfachen alten klösterlichen Lehrmeisters, der ihn auf den Artikel von der Sündenvergebung verwies und ihm gebot, hierauf zu hoffen. Die beste und fruchtbarste Belehrung empfing er vom Ordensvikar Johann von Staupitz, der ihm ein vertrauter und väterlicher Freund wurde. Unter den mittelalterlichen Theologen lernte er als Zeugen der göttlichen Gnade den heil. Bernhard kennen. Das Entscheidende aber war, dass er in die hl. Schrift selbst sich versenkte.

Auf den Geist und die Kenntnisse des bescheidenen Mönchs durch Staupitz aufmerksam gemacht, berief ihn Kurfürst Friedrich 1508 auf einen philosophischen Lehrstul an seiner neuen Universität Wittenberg. Er las da Dialektik und Physik nach Aristoteles. 1509 aber wurde er baccalaureus ad biblia, 1512 Doktor der Theologie. Dazwischen wurde er aus unbekannten Gründen an die Erfurter Universität zurückgerufen, wo er gegen drei Semester blieb, und sodann 1511 (nach Anderen schon 1510) in Ordensgeschäften nach Rom gesandt. Hier empfing er Eindrücke vom Verderben des römischen Kirchenwesens, welche später seinen Eifer wider Rom steigerten; doch damals taten sie seinem völlig hingebenden Glauben an die Kirche noch keinen Abbruch. 1515 wurde ihm auch das Ordensvikariat für Meißen und Thüringen anvertraut. Er wurde ferner, indem er freiwillig für den alten und kranken Wittenberger Stadtpfarrer eintrat, eifrig als Prediger tätig.

Indessen erfolgte, im engsten Zusammenhange mit dem Gange seines inneren Lebens, diejenige Umgestaltung seiner Anschauungen, Überzeugungen und Bestrebungen, kraft deren er schon 1517 in den ihm von oben zugewiesenen Beruf eintreten konnte. Er hatte sich, wie es sein inneres Bedürfnis mit sich brachte, von der Philosophie weggesehnt zu derjenigen Theologie, welche — nucleum nucis, medullam ossium scrutatur (Br. 1, 6). Den Kern der heilbringenden Warheit suchte er für sich und seine Zuhörer wie in der Schrift überhaupt, so vor allem im Römerbriefe und, was das Alte Test. anbelangt, in den Psalmen: in seinen Vorträgen über diese beiden Bücher leuchtete zum ersten Male (Mel.) das evangelische Licht wider auf. Zuerst las er über die Psalmen. Wir besitzen noch Anmerkungen, die er sich damals in sein Exemplar des lateinischen Psalters einschrieb (Mskr. in Wolfenbüttel, verdeutscht in der Walch'schen Ausg. seiner Werke), ferner einen Text der 1513—1516 gehaltenen Vorlesungen, den er für den Druck fertig machen wollte (herausgeg. von Seidemann 1876; über den Inhalt und Standpunkt vgl. Hering in den Theol. Stud. u. Krit., 1877, S. 583 ff.). Unter den menschlichen, kirchlichen Schriftstellern hat hier zumeist Augustin auf ihn Einfluss geübt, mit dessen Schriften er erst kurz vorher näher bekannt und vertraut geworden war. Er lehrt mit diesem schon hier im Gegensatz zur Eigengerechtigkeit eine Gottesgerechtigkeit, die von Gott uns geschenkt werde; und schon hier fasst er tiefer, als Augustin, die Bedeutung des Glaubens auf, welcher der „kurze Weg“ zu ihr sei.

1516 lernte er die Mystik Taulers und der „deutschen Theologie“ (von ihm selbst 1516 und 1518 herausgegeben) kennen und wurde von ihr gewaltig in seinem Inneren ergriffen. Auch ihr gegenüber aber behauptete er seine Eigentümlichkeit in der Auffassung des Heilsweges, in welcher er vielmehr durch die biblischen, paulinischen Aussagen bestimmt wurde. Wärend er noch ganz unbefangen dem herrschenden Kirchentum ergeben blieb, ist er doch in jener Auffassung schon wesentlich zu demjenigen Standpunkte durchgedrungen, für welchen er dann seit 1517 gegen die Aussprüche jenes Kirchentums kämpfen musste. Das Heil ruht ihm rein auf der göttlichen Gnade. Von Natur trachtet der Mensch schlecht-

hin nur nach Fleischlichem (dessen Begriff Luther schon jetzt nicht bloß auf die sensualis concupiscentia, sondern auf das Wesen des ganzen noch nicht widergeborenen Menschen und vor allem auf seine Selbstsucht ausdehnt), und alle seine guten Werke sind, ehe er den Glauben hat, Sünde; Gott muſs den Baum erst durch einen Gnadenakt gut machen, ehe er gute Früchte bringt; und zum Empfang der Gnade kann der Mensch auf keine Weise sich selbst vorbereiten: unica dispositio ad gratiam est aeterna Dei electio et praedestinatio, — von seiten des Menschen bloß rebellio. Und Luther schließt allen Eigenruhm auch aus dem Wirken der Widergeborenen als solcher aus: omnis justus vel in bene agendo peccat; zur wirklichen Erfüllung der Gebote kommt es auch da nur insofern als — quidquid non fit, ignoscitur. — Luthers Auffassung vom Heilswege selbst fürt uns dann zunächst ganz in den Kreis jener Mystik ein. Den Grundzug bildet die nur durchs Wort vermittelte persönliche Beziehung des einzelnen Subjekts zu Christus im Glauben. Und zwar ist der Glaube, ganz im Sinne jener Mystik, mit reiner, uneigennütziger, demütiger, auf alles Eigene verzichtender Hingebung eins: die echte Gottesfurcht des Gläubigen ist diejenige, welche — pure propter Deum timet Deum. Gott gegenüber muſs er dann — sese in purum nihilum resignare, — aufgeben den Eigenwillen, der als die Grundsünde vom Teufel kommt, — aufgeben, keineswegs notwendig auch äußerlich, wol aber innerlich, alles Kreatürliche, — omnia habere indifferentia. Aber das Wesen des Glaubens wird auch positiver gefaſst; allgemein ist er: substantia rerum non apparentium, qua mens abstrahatur ab omnibus his quae videntur et quibus cupiditates irritantur; in ea quae non videntur projicitur; in seiner Richtung auf Christus fürt er, in jener vollkommenen Hingabe alles Eigenen, zur vollkommenen Ehe mit Christus selbst. Vom Wege der Mystik nun scheidet sich dann der Luthers, ganz entsprechend den vorherrschenden Erfarungen seines innern Lebens, im Hervortreten des Schuldbewuſstseins statt allgemeinen Bewuſstseins von Nichtigkeit des Endlichen; die Auffassung von der Gnade wird zur evangelischen, ja überhaupt erst zur echt religiösen. Jene Resignation ist ihm vor allem Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit, Verzweiflung an der eigenen Seligkeit, abgesehen von der in Christus erschienenen Gerechtigkeit; der Glaube als Glaube ans Unsichtbare ist wesentlich auch Gegensatz gegen das Vertrauen auf eine eigene, in Werken sichtbare Gerechtigkeit. Da richtet sich denn Glauben und Hoffnung allein auf Christus: er allein hat das Gesetz erfüllt und impletionem suam nobis impertit; auf ihn ferner richtet sich der Glaube als auf den Gekreuzigten und spricht: es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum; — so sufficit Christus per fidem ut sis justus, und zwar muſs so Christus allein unsere Gerechtigkeit bleiben unser ganzes Leben hindurch, sofern unsere eigene auch im Gnadenstande nie genügen könnte. Hiemit ergibt sich, daſs wir warhaft gerecht sind ex sola imputatione Dei, sofern er die Sünde nicht zurechnet, ja daſs man sagen kann: omnis sanctus peccator revera, justus vero per reputationem Dei miserentis. Innerlich bezeugt sich diese Erbarmung Gottes in „heimlichem Einrünen: deine Sünden sind dir vergeben“; aber schon warnt Luther auch vor der Meinung, daſs Schuldvergebung nur stattfinde, wo Empfindung jenes Zeugnisses. — Noch fließt bei Luther der Glaube als rechtfertigender und die Selbstentsagung und Selbstkreuzigung, sowie auch die Hoffnung manchfach in einander; anfänglich hatte er auch den Namen eines Gerechten noch einfach auf die eigene, durch die Gnade hergestellte Qualität bezogen und deshalb ein fortwärendes justificari gelehrt; und fernerhin wird die Herstellung dieser Qualität, — sanctificatio, purgatio, — wenigstens one begriffliche Unterscheidung von der justificatio als der Sündenvergebung einfach unter die justificatio mitbefaſst. Aber schon sehen wir doch, wie vollständig hiemit seine Grundlehre noch vor dem Ablaſsstreit in ihrer Eigentümlichkeit auch gegenüber von Augustinismus und Mystik feststeht. Jene ihm eigene Glaubenszuversicht auf die Gnade in Christo als eine die Schuld vergebende und hierdurch gerecht machende ist es denn auch, woraus ihm Trieb und Freudigkeit zum Wirken in derselben Welt entspringt, von welcher der Glaube erst ganz ab, allein auf Gott hin, sich wenden sollte. Man

wird nicht gerecht durch Werke, aber die Gerechtigkeit selbst (in jenem umfassenden Sinne) schafft die Werke; aus dem vertrauenden Glauben geht süße Liebe hervor; der durch den Glauben innewonende Christus selbst schafft alles und überwindet alles, und so alsdann wird er dem Gläubigen auch als Beispiel vorleuchten. Was der Gläubige jetzt wirkt, das tut er nicht zu eigener Gerechtigkeit: nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed Deo per eam et hominibus servitur. Und in solcher Weise vollbracht sind auch weltliche Arbeiten, die Werke eines Fürsten oder auch eines gemeinen Handwerkers, Gott so wolgefällig als Gebet, Fasten, Vigilien. — Zugeteilt wird alle jene Gnade durch das Wort, in welchem nichts anderes ist, denn Christus selbst, das Brot des Lebens; es wird dieses Brot gegeben äußerlich mittelst des Dienstes von Priestern und Lehrern durchs Wort, sowie durchs Sakrament des Altars, innerlich durch „Gottes selbst Lehren“, indem Gott immer bei seinem Worte ist. Bestimmter wird sie zugeteilt durchs Evangelium, nachdem zuvor das Gesetz sein Werk getan, d. h. strafend und demütigend zur Gnade uns hingetrieben hat; da kündigt dann das Evangelium Frieden und Vergebung an. Auch jenes Amt des Gesetzes aber stellte Luther damals unter den Begriff des Evangeliums, indem dieser ihm so den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Schriften umfasst; aber nur die Gnadenverkündigung ist opus evangelii proprium, jenes (dass es latificat mandatum, magnificat peccatum) vielmehr ein op. evang. alienum.

Allein dessen, dass die herrschenden kirchlichen Anschauungen denen, welche Mittelpunkt seines Glaubens und Lebens geworden waren, widerstritten, war Luther sich nicht bewusst, noch auch hatte er aufgehört, solche Elemente der kirchlichen Lehre, welche mit jenem Mittelpunkte nicht auf die Dauer sich vertragen konnten, ausdrücklich selbst noch anzuerkennen. Er fordert im Gegensatz zur herrschenden Sitte, dass die Bischöfe als ihr erstes Amt das Predigen ansehen sollen; von lügenhaften Geschichten, von falschen Legenden, von Menschenmeinungen und Menschensatzungen soll die Predigt frei bleiben; und es soll auch nicht (wie leider fast überall geschehe) bloß über mores et opera, sondern insbesondere de fide et justitia gepredigt werden. Solches, meint Luther, sollte der erste Gegenstand reformatorischer Bemühungen sein, der zweite dann Maßregeln gegen die innere Demoralisation des Klerus, in dessen eigenem Innern die Welt sollte überwunden werden. Bei all dem aber steht er in der besten Meinung von der Übereinstimmung der kirchlichen Grundlehren mit seinen eigenen, welche nur in der Praxis hintangesetzt seien. Namentlich regt sich in Luther, so sehr er am Leben von Priestern und Päpsten Ärgernis nimmt, noch keine Spur von Zweifel an der Autorität und Vollgewalt der äußern Kirche als solcher; Gehorsam gegen sie, die untrügliche, ist ihm eins mit Gehorsam gegen Christus. Man sieht jedoch nicht, dass Luther über die Art dieser Gewalt weiter reflektirt hätte; gerade vermöge seiner eigentümlichen innerlichen Richtung war er, änlich wie die deutschen Mystiker, gar nicht auf solche Reflexionen gekommen, bis der Kampf für das ihm innerlich Theuerste und Heiligste ihn dann dazu zwang. Nichts ist mehr als der gänzliche Mangel an Bewusstsein über seinen bereits eingetretenen Gegensatz gegen die Kirche, ja auch gegen seinen Meister Augustin und gegen die Mystik, ein klarer und merkwürdiger Beweis dafür, wie der Geist, aus welchem seine Anschauungen sich erzeugten, so ganz ein positiver, innerlich unvermerkt zeugender und treibender, so gar nicht ein Geist der Negation, des Umsturzes oder auch nur der kritischen Reflexion gewesen ist.

Die geistigen Erzeugnisse, die wir von Luther aus dieser Zeit noch besitzen und in welchen diese Anschauungen und Lehren niedergelegt sind, sind (latein. niedergeschrieben, zuerst durch Löscher publizirte) Predigten seit dem Jare 1515, eine Vorrede zur deutschen Theologie (Titel: „Was der alte und neue Mensch sei“) 1516, der ersten durch ihn herausgegebenen Schrift, eine Auslegung der sieben Bußpsalmen, die erste eigene Schrift, die er selbst herausgegeben, und die erste, die er deutsch geschrieben hat, bedeutsame theologische Thesen bei Bernhardi's (v. Feldkirchen) und Günthers Disputation 1516. 1517, Predigten über die 10 Gebote (latein. herausgeg. 1518), Auslegung des Vater-Unsers (deutsch) 1517. — Wichtig sind

ferner für die ganze Geschichte seiner geistigen Entwicklung wie seines äußern Lebens seine Briefe. — Vgl. Hering, Die Mystik Luthers, 1879.

Der Ablasshandel, welchen der mit Auftrag vom Mainzer Erzbischof versehene Dominikaner Tetzel in der Nähe von Wittenberg trieb, veranlasste Luther zum ersten kämpfenden Auftreten, — aber, wie er selbst meinte, nicht gegen die Kirche, sondern für ihre eigene Ehre und nach ihrem eigenen waren Sinn und Willen. Er begann, vor dem Missbrauche des Ablasses im Beichtstule und auf der Kanzel zu warnen, wärend seine dogmatische Ansicht von demselben auf Grund seines Glaubensmittelpunktes konsequent, wenn auch nur allmählich, erst mit teilweiser, von ihm selbst offen ausgesprochener Unsicherheit sich gestaltete.

Weiter suchte Luther dem Unfug entgegenzuwirken durch Briefe, welche er an Magnates ecclesiae, jedenfalls an den Brandenburger Bischof und Mainzer Erzbischof richtete. Dem letzterwänten Briefe legte er die 95 Thesen bei, mit welchen auch öffentlich der Kampf gegen Tetzel unternommen werden sollte. Er schlug diese am 31. Oktober 1517 an der Schlosskirche zu Wittenberg an. Einen entscheidenden Hauptangriff aber meinte er noch nicht einmal mit ihnen zu unternehmen. Er hatte die Thesen selbst nicht schon zu allgemeiner Verbreitung bestimmt, wollte in denselben auch, wie es dem Charakter solcher Thesen entsprach, nicht lauter schon feststehende Behauptungen, sondern teilweise nur erst einen Gegenstand des Disputes aufstellen. Ihr Inhalt ist dem gemäß, was er schon in Predigten vorgetragen hatte: Jesu Bußgebot wolle, dass das ganze Leben eine Buße, nämlich *μετάνοια*, sei, und sei nicht von der priesterlichen confessio und satisfactio zu verstehen; und zwar fordere es mit der innern Buße auch äußere Ertötung des Fleisches; und es bestehe daher mit jener, d. h. bis zum Eintritt ins Himmelreich, immer auch die poena fort. Nicht in Betreff dieser selbst, sondern nur in Betreff der von ihm auferlegten Pönen wolle der Papst Erlass eintreten lassen, der päpstliche Ablass sei daher nicht Versönung mit Gott selbst, könne vielmehr nicht einmal die eigentliche Schuld der geringsten täglichen Sünde hinwegnehmen. Die wirkliche Schuld werde vielmehr vom Papst nur insofern erlassen, als er die von seiten Gottes erfolgende Erlassung derselben ankündige und bestätige; und solche päpstliche Vergebung, d. h. Ankündigung, sei zwar mit nichten zu verachten, es trete aber auch one des Papstes Ablass auf bloße ware compunctio hin völlige Vergebung für den Christen ein, und das Verdienst Christi und der Heiligen wirke auch one des Papstes Zutun Gnade des innern, und Kreuz, Tod und Hölle des äußern Menschen; der ware Schatz der Kirche sei das Evangelium von der Gnade Gottes, und dieses, nicht etwa der Ablass, sei auch die höchste, dem Papst anvertraute Gnade. Indessen unterwerfe Gott Jeden, welchem er die Schuld vergebe, in allen Stücken gedemütigt, auch dem Priester als seinem Stellvertreter. Die Ablässe also lässt dann Luther für die von der Kirche auferlegten Strafen und Leistungen gelten. Aber der warhaft Bußfertige soll gerade auch zum Tragen von Kreuz und Pein willig sein. — Dabei will Luther überall nichts als den waren Sinn des Papstes selbst aussprechen, der von dem getriebenen Missbrauch wol selber gar nichts wisse. — Zugleich ließ Luther einen „Sermon von Ablass und Gnade“ erscheinen; er mant darin vom Gebrauche des Ablasses ab, weil vielmehr das Leiden und Gutestun selbst für den Christen ersprießlich sei. — Auffallend könnte scheinen, dass Luther die Bedeutung des sonst schon überall von ihm vorangestellten Glaubens hier nicht hervorhob; er befasst ihn one Zweifel unter der „innern Buße“; in Betreff des Ablasses selbst kommt ihm nicht sowol der Glaube und seine Stelle in der innern Buße in Betracht, als vielmehr das Verhältnis des Ablasses zur innern Buße überhaupt, mit welcher der Ablass gar nichts zu tun habe, und sodann das Verhältnis desselben zur satisfactio, an deren Statt derselbe treten wollte und deren Warheit Luther selbst nicht im Glauben, sondern in dem aus diesem hervorgehenden Leben fand.

Was Luther aus reinem, selbständigem innern Antrieb gesprochen, fand alsbald durch Deutschland hin einen Widerhall, den sein äußerlich keineswegs weitstrebender noch auch nur weitschauender Sinn nicht geant hatte. Seine Thesen

„liefen schier in 14 Tagen durch ganz Deutschland; denn alle Welt klagte über den Ablaß; und weil alle Bischöfe und Doktores stillschwiegen und Niemand der Katze die Schellen anbinden wollte, ward der Luther ein Doktor gerühmt, daß doch einmal Einer kommen wäre, der drein griffe". Weiter trieben ihn die Angriffe der Gegner: Tetzels, — des Dominikaners Prierias, des päpstlichen Magister palatii — des Ingolstädter Prokanzlers Joh. Eck, des bedeutendsten unter ihnen (s. Enc. 4, 18 ff.); er antwortet dem ersten in der „Freiheit des Sermons vom Ablaß", dem Eck in den Asterisci adv. obelisc. Eccii, dem Prierias in der Respons. ad Sylv. Prier. dial.; Hoogstraten, der auch gegen ihn den kürzesten Weg der Ketzergerichte empfohlen hatte, wurde mit einer kurzen Scheda abgefertigt. Luthers bedeutendste Arbeit über die im Ablaßstreite angeregten Fragen sind seine Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute 1518. — Zwischen diese Arbeiten und Kämpfe hinein hatte er im April 1518 an einem Augustinerkonvent in Heidelberg teilzunehmen, wo er auf einer Disputation Thesen über die menschliche Sündhaftigkeit und die Gerechtigkeit aus Gnaden vortrug. — Im Verlaufe des Streites über den Ablaß traten jetzt weiter zwei Hauptfragen hervor: die für Luther wichtigste nach der Bedeutung des Glaubens für die Heilsaneignung, von welchem Luther jetzt behauptete, daß jeder heilbringende Empfang des Sakraments oder wirkliche Empfang der Sündenvergebung durch ihn bedingt sei, und die fürs römische Kirchentum wichtigste Frage nach der unbedingten Autorität der Päpste, indem namentlich die zur Ablaßtheorie gehörige, von Luther bestrittene Lehre vom thesaurus ecclesiae auf eine päpstliche Bulle (von Clemens VI.) sich stützte. — Von jenen Gegnern allen sah sich Luther unbedingt als Ketzer gebrandmarkt; auf Unterdrückung seiner Lehre als einer ketzerischen richtete sich auch von Anfang an das Bestreben des Papstes; Luther selbst wurde von ihm nach Rom citirt. Aber Kurfürst Friedrich war nicht Willens, seinen berühmten Wittenberger Theologen one weiteres preiszugeben; und der Papst, ein gutes Einvernehmen mit dem hochgestellten Reichsfürsten höher anschlagend als den Untergang des von ihm gering geschätzten Mönches, eilte nicht zu den äußersten Schritten. Der Kardinallegat Cajetan sollte erst versuchen, denselben in persönlicher, zu Augsburg gepflogener Verhandlung (Okt. 1518) zur Unterwerfung zu bringen. Luther stellte sich dar als untertänigsten Son der heiligen römischen Kirche, verweigerte dem Bevollmächtigten des Papstes keck und fest, durch Zureden und Drohungen unbewegt, den Widerruf bezüglich jener beiden Hauptpunkte, und appellirte zuerst a papa non bene informato ad melius informandum, dann (am 28. Nov.) vom Papst an ein allgemeines Konzil.

Schon stellte er jetzt auch die Behauptung auf, daß es für die Christenheit eine Zeit gegeben habe, wo noch kein päpstlicher Primat bestand: dieser gehörte hiernach nicht zum ursprünglichen und unwandelbaren Wesen der Kirche. Hinsichtlich der römischen Kurie stieg gar die Anung in ihm auf, daß hier der Antichrist regiere. Schon vorher, dem Prierias gegenüber, hatte er auch in Betreff eines die Kirche repräsentirenden Konzils wenigstens die Möglichkeit, daß es irren könnte, ausgesagt. Und indem er nach der Bedeutung der kirchlichen Exkommunikation fragte, unterschied er zwischen der communio externa et corporalis, von der diese ausschließe, und der communio fidelium interna et spiritualis, der einer dennoch angehören könne: aus seiner Auffassung des Heilsweges ging so für ihn in dem durch den Ablaß angeregten Streit auch die neue Auffassung der Kirche oder christlichen Gemeinde als Gemeinde der Gläubigen hervor.

Noch fürte der Wunsch des Papstes, mit dem Kurfürsten, zumal beim Bevorstehen der Kaiserwal, im gutem Einvernehmen zu bleiben, zu einem letzten Versuch seinerseits, den Handel mit Luther friedlich beizulegen. Freundliches Zureden seines an den Kurfürsten gesandten Kammerherrn, K. v. Miltiz, vermochte bei Luther so viel, daß er zur Unterwerfung unter ein bis auf weiteres beiden Parteien aufzulegendes Schweigen, zu einem demütigen Brief an den Papst und zur Abfassung einer Schrift, welche seine Verehrung gegen die römische Kirche bezeugen sollte, sich verstand (Januar 1519). Aber in dieser Schrift selbst (Unterricht auf etl. Art. u. s. w.) sprach er, wärend er zur Heiligenanbetung und zum

Glauben ans Fegfeuer sich fortwärend bekannte, auch den Ablass als erlaubt zugab, doch mit aller Offenheit aus, dass er die Einwirkung von Ablass aufs Fegfeuer nicht glauben könne, dass Gottes Gebote über der Kirche Gebote stehen, und ferner, dass die Frage über die Gewalt des römischen Stules der Seelen Seligkeit gar nichts angehe: Christus habe seine Kirche nicht auf äußerliche Gewalt und Obrigkeit, überhaupt nicht auf zeitliche Dinge gegründet. Im Briefe an den Papst (vom 3. März) beharrte er mit den demütigsten Worten doch darauf, dass ihm ein Widerruf unmöglich sei. Und einer neuen Anfachung des Kampfes selbst glaubte er sich nicht entziehen zu dürfen, als Eck, seinen Kollegen Karlstadt zu einer Disputation nach Leipzig herausfordernd, gegen ihn selbst die Hauptsätze richtete. Beide disputirten mit Eck vom 27. Juni bis 16. Juli 1519 (vgl. Seidemann, Die leipz. Disput. u. s. w., 1843). Die Behauptungen, auf welche Luther durch die Disputation gefürt wurde, waren bei ihm in der Hauptsache nicht neu, aber bis dahin noch nicht in so bestimmter, Aufsehen erregender Weise der Welt vor Augen gestellt worden. Es dahin zu bringen, ihn förmlich als einen von der römischen Kirche Abgefallenen hinzustellen, war gerade Ecks Absicht gewesen, indem er den ganzen Streit auf den entscheidenden Punkt, die Lehre vom päpstlichen Primate, hintrieb. Ecks Hauptsatz sagte zunächst nur etwas Geschichtliches aus: die römische Kirche sei schon vor Silvesters Zeit das Oberhaupt aller andern gewesen; indem aber Luther dies unter Berufung auf die Schrift, das Nicäer Concil und die Geschichte von 1100 Jaren, bestritt, hatte er das jus divinum des päpstlichen Primates überhaupt aufgegeben, so wenig er auch den gegenwärtigen Primat hatte bestreiten wollen: er leitete diesen nur so, wie jede andere bestehende Gewalt, von Gott her; ja er stellte in seiner Ausfürung die Pflicht der Unterwerfung unter ihn auf eine Linie mit der Pflicht der Unterwerfung auch unter göttliche Züchtigungen, z. B. auch unter die Gewalt der Türken, falls Gott unter sie beugte. Dagegen bezog er die Hauptbeweisstelle der Papisten Matth. 16 jetzt ausdrücklich auf Alle, in deren Namen Petrus geredet habe: die Schlüssel seien keinem Einzelnen, sondern der Kirche, und das heiße der Gemeinschaft der Heiligen gegeben, und der Priester sei nur minister ecclesiae. Im Verlaufe der Disputation spricht er aus: die Kirche ist eine Monarchie, hat aber zu ihrem Haupte nicht einen Menschen, sondern Christum selbst; der Glaube, dass die römische Kirche über den andern stehe, ist zur Seligkeit nicht notwendig und die Menge von Heiligen in der griechischen Kirche, welche nie unter der Gewalt des Papstes lebten, kann sicher kein Schmeichler des Papstes vom Himmel ausschließen; es gilt aber der Hus'sche oder vielmehr schon Augustin'sche Satz: una est sancta et universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas; unter den zu Konstanz verdammten Sätzen des Hus sind echt evangelische, wie der so eben genannte. Dass Luther bis zu dieser Äußerung über das Konstanzer Konzil fortschritt, war das wichtigste, einem Eck hochwillkommene Ergebnis der Disputation: nicht bloß eine Möglichkeit des Irrens also, sondern wirkliche gewichtige Irrtümer legte er auch Konzilien bei und zwar speziell demjenigen Konzil, welches die Rom gegenüber freiere Richtung der katholischen Christenheit vorzugsweise hochhielt und dem päpstlichen Absolutismus entgegenstellte.

An ein Stillestehen der Bewegung, wie Miltitz gehofft hatte, wäre indessen bei der Ausdehnung, welche sie alsbald gewonnen hatte, auch bei allem Schweigen Luthers nicht mehr zu denken gewesen. Die Schriften Luthers waren in den weitesten Kreisen mit einer Begier aufgegriffen worden, von welcher selbst ein sonst weit leselustigeres Zeitalter sich kaum mehr eine Vorstellung zu machen vermag. In Wittenberg stand seit 1518 Melanchthon neben Luther. Von allen Seiten strömten junge und alte Studirende herbei, um dann den empfangenen Samen weiter zu tragen. Es war das einfache Wort, welches wirkte; der weise Kurfürst tat das Beste, was er für dasselbe als Landesfürst tun konnte, indem er, one Partei zu nehmen, es einfach gewären ließ. Über Deutschland hinaus sah Luther schon 1519 nach Frankreich, England, Italien seine Schriften dringen.

Luther wird in jener Zeit geschildert als kräftiger Mann, aber durch Sorgen

und Studiren sehr abgemagert, — in wissenschaftlicher Rede über einen großen Reichtum von Sachen und Worten gebietend, — im persönlichen Verkehre freundlich und heiter. Das Kämpfen, in das er wider Willen aus Meditation und stillem Wirken heraus war hineingerissen worden, hatte neben frischer Kraft und furchtloser Künheit eine mitunter rücksichtslose und maßlos derbe Heftigkeit in ihm erweckt, welche zu bezämen er selber sich verpflichtet, aber minder, als er es wünschte, fähig fülte. Die lebendige Quelle, welcher sein Wort entströmte, gab den Vorträgen und Schriften auch die besonders wirksame Form: Sprache und Gedanken machen von der (in den 95 Thesen noch herrschenden) Schulform sich frei und vereinigen in unvergleichlicher Weise das, was das theologische, und das, was das einfache praktisch-religiöse Bedürfnis fordert. — Von Schriften, welche aus seiner akademischen Tätigkeit hervorgingen, fallen ins Jar 1519 der (kleinere) Kommentar zum Galaterbrief und die operationes in psalmos.

Schon knüpften sich für Luther auch persönliche Verbindungen außerhalb Deutschlands an; er bekam selbst Zusendungen aus Italien, ferner, infolge der Leipziger Disputation, Briefe und Abgesandte von böhmischen Utraquisten, unter welchen sein Einfluss schon seit 1518 wirkte (vgl. Gindely, Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation, I, Gesch. d. böhm. Brüder, Bd. 1, 1857).

In Deuschland geriet er jetzt, neben fortgesetzter Polemik mit Eck, besonders auch mit dem Dresdner Theologen Emser in Streit: zuerst aus Anlass des Verhältnisses, in welches er vermöge seiner Erklärungen bei jener Disputation sich zu den böhmischen Ketzern setzte.

In Hinsicht auf die weitere Entwicklung seiner Lehre ging es Luther, wie er selbst sagt: velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim me urgentibus et exercentibus. In engster Beziehung zu seiner mystischen Anschauung von der waren allumfassenden Heilsgemeinschaft, wie sie der Gläubige mit Christus und seinen Gütern und zugleich mit Christi Gemeinde genießt, entfaltet er im „Serm. v. d. hochwürd. Sakram. d. Leichn. Christi“ (1519) die Bedeutung des Abendmals, dessen Werk eben diese Gemeinschaft sei; auch alle seine Anfechtungen lege der Gläubige auf die Gemeinde und Christum und nehme andererseits die Leiden der Gemeinde mit auf sich. Zeichen solcher Gemeinschaft, nämlich unserer Verwandlung in den geistlichen Leib, d. h. in die Gemeinschaft Christi und der Heiligen, nennt Luther die (von ihm so one alles nähere Eingehen hier noch in der katholischen Weise hingestellte) Verwandlung des Brotes in den warhaftigen natürlichen Leib Christi; von diesem Leibe an sich spricht er nicht weiter; Christus selbst, sagt er, habe diesen seinen natürlichen Leib geringer geachtet, als jenen geistlichen Leib, die Gemeinschaft seiner Heiligen. Man hat indessen bei dieser Deutung des Sakramentes, bei der dem Sermon ganz eigentümlichen bloßen Hervorhebung der geistlichen communio überhaupt die hier vorliegende besondere Veranlassung zu beachten: die ware, durchs Sakrament bedeutete Gemeinschaft soll den katholischen Brüderschaften entgegengesetzt werden. Sonst pflegt Luther schon damals, wie später, vom Abendmal, gemäß den Einsetzungsworten, kurzweg zu sagen: Christus habe darin Vergebung der Sünden beschieden. — Besonders wichtig für den weiteren Kampf gegen Rom ist der in den Eingang des Sermons gestellte Satz, es sollte durch ein Konzil der Genuss des Abendmals unter beiden Gestalten wider hergestellt werden, wiewol Luther dies nicht als förmlich von Christus geboten ansah. — Schon wird ihm ferner die römische Lehre von sieben Sakramenten, da zu einem solchen doch ausdrücklich göttliche Verheißung erfordert werde, zu einer fabulatio (Br. 18. Dez. 1519). Der priesterliche ordo hat für ihn neben dem durch die Schrift gelehrten allgemeinen Priestertum keinen Sinn mehr: was ihm Eigentümliches bleibe, sei bloß Ceremoniales (ebend.). Der ganze Glauben ans Fegfeuer ist ihm höchst unsicher, nachdem er schon in dem „Unterr. auf etl. Art.“ (s. o.) nichts mehr über die Bedeutung desselben zu bestimmen gewagt hatte. — Die lutherische Grundlehre von der Kirche selbst, durchaus ruhend auf der nur durch den Glauben bedingten unmittelbaren Beziehung zu dem in Wort und Sakramenten sich darbietenden Christus, stellt sich schon reif dar in der Entgegnung gegen einen Angriff

des Franziskaners Alveld zu Leipzig („Von dem Papsttum zu Rom", Juni 1520): der äußerlichen Christenheit mit dem geistlichen Rechte und den Prälaten wird als die einzig ware, allein von der Schrift anerkannte Kirche die Gemeinde der Gläubigen entgegengesetzt, welche nicht gesehen, sondern geglaubt werde, auch der äußerlichen römischen Einigkeit nicht bedürfe, welche aber doch selbst auch ihre äußeren Zeichen habe, nämlich Taufe, Sakrament und Evangelium. — Vom sittlichen Leben, das aus dem Glauben fließen und die warhaften Gottesgebote in Liebe zu den Nächsten erfüllen muss, handelte er besonders in dem großen „Sermon von guten Werken" (Frühjar 1520). Von guten Werken und Werken sonderlicher Heiligkeit im katholischen Sinne kann für ihn nicht mehr die Rede sein; warhaft gut ist auch das Wirken der Gläubigen in jedem weltlichen, von Gott verordneten Beruf. Die äußerlichen Satzungen der Kirche binden sie nicht, sie sollen sich aber zu den ihrer noch bedürfenden Unwürdigen herablassen.

Seit der Leipziger Disputation fand Luther auch Teilnahme und Genossenschaft unter Humanisten, die anfänglich in seinen Kämpfen nur Streitigkeiten von Mönchen und Schultheologen gesehen hatten. — Wichtig wurde hiefür die innige Gemeinschaft des unter ihnen schon hochangesehenen, jetzt ganz von seiner Theologie durchdrungenen jungen Humanisten Melanchthon mit ihm.— Auf Melanchthons Andringen wandte Luther selbst sich mit einem Brief an Reuchlin und drückte insbesondere dem Meister Erasmus schon in einem Schreiben vom 28. März 1519 seine Hochachtung aus. — Jetzt suchte namentlich der für die humanistischen Interessen und gegen die Finsterlinge umtriebig tätige Crotus, im Frühjare 1520 von einem Aufenthalte in Italien zurückgekehrt, Verbindung mit Luther.

Mit Crotus war in gleicher Gesinnung und gleichem Streben Ulrich von Hutten verbunden, und durch diesen nur mit seinem Worte und seiner Feder kräftigen Ritter wurde der durch Kriegstüchtigkeit und Besitztümer starke Franz von Sickingen angefeuert. Die Krisis in welche die damalige Entwicklung der Reichsverfassung und landesherrlichen Gewalt den deutschen Adel brachte, trug dazu bei, denselben überhaupt auch für die kirchlichen Bewegungen leichter erregbar zu machen. — Es wurde für Luther sehr fraglich, ob er, wenn der längst drohende Bann über ihn ausgesprochen sei, noch länger werde in Sachsen verbleiben können. Es war die Rede von einer Flucht nach Böhmen. Jetzt luden ihn Sickingen und dann auch Ritter Silvester von Schauenburg auf ihre Besitzungen und unter ihren Schutz ein. Hutten trug sich mit künen Gedanken von einer Erhebung des deutschen Adels und Befreiung Deutschlands durch sie von der römischen Tyrannei.

In dieser Lage ließ Luther die Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" erscheinen (Anfang August 1520). Auf seine Grundlehren sich stützend, befiehlt er hier das von Gott geforderte, vom Papst und Klerus aber zurückgewiesene Werk der Reformation den Laien an: denn Priester, geistlichen Standes, sind sie alle, schon vermöge ihrer Taufe, wenngleich die Übung eines öffentlichen Amtes innerhalb dieser Gemeinde von lauter Priestern nicht allen, sondern nur den von der Gemeinde Beauftragten ziemt. So soll denn (vgl. auch schon im Serm. v. d. g. Werk.) dazu tun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers, damit ein recht, frei Concil zu Herstellung warer Reform zu Stande komme; es vermag dies aber Niemand so wol als die weltliche Obrigkeit. Als bestimmte Gegenstände, auf welche die reformatorische Tätigkeit sich richten soll, nennt Luther hier, wo er zumeist zur weltlichen Obrigkeit spricht, nicht die von ihm angefochtenen Lehrpunkte selbst, sondern kirchliche Mißbräuche, dergleichen bis dahin häufig auch schon auf den Reichstagen zur Sprache gekommen waren, und dehnt seine Forderungen zugleich auf das gesamte Gebiet öffentlicher Sittlichkeit aus — zu gesammter „Besserung des christlichen Standes": Minderung der Zal der Kardinäle und der Anforderungen des päpstlichen Hofes, Abschaffung der Annaten u. s. w.; — Anerkennung der Selbständigkeit der weltlichen Gewalt und Ausschluss weltlicher Machtansprüche, so z. B. auch des Anspruches auf den sizilischen Königstitel, aus der Papstgewalt; Abtun des Interdikts, des mit dem

Banne getriebenen Misſsbrauches, der verderblichen Wallfarten, des Unfugs der Bettelorden, der nur zu Unfug fürenden vielen Feiertage u. ſ. w.; — Einschreiten gegen Frauenhäuser, Bettel, Luxus; — Reform der Universitäten; — besonders wichtig: Freiheit des von Gott selbst freigegebenen Ehestandes für den Klerus, und: Widervereinigung mit den Böhmen, unter dem Zugeständnis, daſs Hus, wenn auch ein Ketzer, doch mit Unrecht verbrannt worden sei — wobei Luther, mit Bezug auf die „Pikarden", auch noch die Behauptung beifügt: nicht die thomistische und päpstliche Lehre von der Transsubstantiation, sondern nur die ware Gegenwart des natürlichen Leibes Christi im natürlichen Brote selbst sei Gegenstand des Glaubens (in der Verwerfung der Transsubstantiation war Melanchthon schon vorangegangen). — Es ist falsch, wenn man behauptet, Luther habe in dieser Schrift unordentlich die Gemeinde als eine bloße Menge unter sich gleicher Christen zum Einschreiten herausgefordert; er fordert sie vielmehr als eine unter Obrigkeiten geordnete Menge und zunächst in ihrem Namen eben die Obrigkeit selbst auf, und legt hiemit der Obrigkeit diejenige Befugnis und Pflicht bei, von welcher dann wirklich die evangelischen Fürsten ausgingen; nur sieht er bei der allgemeinen Ableitung des geistlichen Standes der Christen aus der Taufe davon ab, daſs (wie er sonst selber lehrt) Viele nachher tatsächlich diesen geistlichen Charakter wider verscherzen. Äußere Gewalt Einzelner, gerade auch einzelner Adeliger, verwarf er schon damals entschieden.

Hauptpunkte der Polemik hinsichtlich der Glaubenslehre stellt dann die Schrift De captiv. Babylon. (d. h. von der captiv. unter dem Papate) auf, — besonders hinsichtlich der Lehre von den Sakramenten. In Betreff des Abendmals: gegen die Transsubstantiation; gegen das Meſsopfer (Wesen des Sakraments vielmehr in dem Verheißungsworte: esset — — zur Vergebung der Sünde"); zugleich und insbesondere gegen die Kelchentziehung (über das Meſsopfer ferner: „Sermon vom N. Test., d. i. von der heil. Messe"). Von der Taufe: Rechtfertigung durch sie, bloß, wo geglaubt wird; fortwärendes Begründetsein des Heiles in ihr auch für später Gefallene, — im Gegensatz zur Meinung, diese müssen, des Schiffes verlustig, nach der Buße als einem Brette greifen; gegen falsche Wertschätzung der Gelübde mit Verkennung des einzigen Wertes der Taufe: jene würden am besten ganz unterbleiben. Von der Buße: ihr Wesen (vgl. schon bisher) in dem, dem Glauben dargebotenen Verheißungsworte. Als Sakramente können nur diese drei, kraft des für sie gegebenen Verheißungswortes, anerkannt werden, und in strengem Sinne bloß Taufe und Abendmal, sofern nur bei ihnen auch ein institutum divinitus signum stattfinde. Bei der Verwerfung des Sakraments der Ölung zugleich freiere Äußerung gegen eine Schrift desselben Kanons, auf welchen Luther sonst als auf die einzig sichere Quelle der Warheit sich beruft, — gegen den Jakobusbrief (non esse apostoli Jac. nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt).

Den positiven Mittelpunkt der Heilslehre und des Heilslebens faſst endlich die Schrift, Von der Freiheit eines Christenmenschen (lateinisch und deutsch), zusammen: vollkommenes Einswerden mit Christo, in welchem wir fromm, gerecht, selig sind, mittels des Wortes durch den Glauben; hiernach dann Stellung des Christen in der irdischen Welt: einerseits Freiheit desselben als eines über alles Äußere gestellten Königs und Priesters, — andererseits vollkommene Hingebung in Liebe gegen den Nächsten, und zwar, vermöge eben jener Freiheit, auch unter die äußeren Satzungen, wo die Rücksicht auf Schwächere es erfordert. Es stellt diese Schrift die Vereinigung der tiefsten Mystik mit der reformatorischen Grundlehre, und die Vereinigung der vollsten und sichersten Behauptung dieser Lehre mit der in ihr selbst begründeten rücksichtsvollen Milde in Hinsicht auf praktische Durchfürung ihrer reformatorischen Konsequenz dar. — Man kann diese Schriften als die drei reformatorischen Hauptschriften Luthers bezeichnen.

Luther schickte das Büchlein de libertate Christ. im Oktober 1520 selbst noch, auf Miltitz' Andringen, dem Papste zu; statt freilich Nachgiebigkeit hoffen zu lassen, fügte er seiner bisherigen Berufung auf die hl. Schrift jetzt ausdrücklich auch die

wichtige Erklärung bei: leges interpretandi verbum Dei non patior; nur das versicherte Luther auch in seinem letzten Briefe an den Papst, daſs er ihm und seinem Stule immer das Beste gewünscht habe. — Indessen hatte man schon im August gehört, daſs Eck mit einer päpstlichen Bannbulle in Meißen angekommen sei; endlich war sie wirklich am 21. September dort von demselben angeschlagen worden. Das Schreiben Luthers an den Papst, das er auf den 6. Sept. zurückdatirt hatte, konnte nicht mehr zur Herstellung des Friedens dienen, der durch die Bulle an sich, weil sie erst nach 120 Tagen Kraft erlangen sollte, noch nicht unmöglich gemacht gewesen wäre. Diesem letzten Schritte Luthers zum Frieden folgte dann schon am 12. Dezember die offenste, keckste Erklärung des Kampfes, die feierliche Verbrennung der Bulle und der päpstlichen Dekretalen zu Wittenberg (darauf eine Schrift: „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind"; ferner zur Rechtfertigung der von der Bulle verdammten Sätze: „Assertio omnium articul. etc.", „Grund und Ursach aller Artikel ꝛc.").

Luthers Art war es, einfach so, wie die Warheit fordere, im Kampfe voranzugehen mit der bloßen Kraft des Wortes. Höhere Fügung lenkte auch die äußeren Verhältnisse so, daſs das Einschreiten äußerer Gewalt gegen ihn fortwärend gehemmt wurde: so anfänglich durch Rücksichten, die der Papst auf Kurfürst Friedrich zu nehmen hatte; so dann weiterhin dadurch, daſs der neue Kaiser in Anbetracht der politischen Stellung, die der Papst ihm gegenüber einnahm, und der Stimmung unter den Reichsständen, die längst eine Menge kirchlicher Beschwerden zusammengehäuft hatten, es nicht rätlich finden konnte, dem Papste one Weiteres seinen Arm gegen den großen Gegner zu leihen, und auch späterhin, wenn er durchgreifend gegen diesen einzuschreiten geneigt war, doch durch politische Rücksichten und Schwierigkeiten sich immer wider gebunden fülte.

Nach den Grundsätzen der päpstlichen Kirche war das letzte Urteil über Luther mit dem Banne ausgesprochen. Der päpstliche Legat Aleander aber muſste sich's gefallen lassen, daſs derselbe, wie es die Reichsstände begehrten, erst unter freiem Geleit vor diese nach Worms geladen wurde. Luther hatte, so lange hierüber verhandelt wurde, das Ergebnis mit Ruhe erwartet; einer Vorladung des Kaisers wollte er getrost folgen als einem göttlichen Rufe; indessen war er beschäftigt mit heftigen Streitschriften gegen Emser, mit einer Streitschrift gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus, welche namentlich durch neue Darlegung des gegen Alveld vorgetragenen Begriffs der Kirche für uns von Wert ist, mit der Arbeit an einer Postille u. a.; sein sehnlicher persönlicher Wunsch wäre gewesen, den Kampfeswirren entnommen, bei seinen Studien bleiben zu dürfen. Nach Worms ziehend, stützt er sich den Pforten der Hölle gegenüber auf das Vertrauen, daſs Christus lebe. Die Stimmung, in welcher er die Reichsstände traf, konnte einem Kämpfer für Reform der Kirche höchst günstig erscheinen, sofern ein Solcher das, wogegen jene Stimmung zunächst sich richtete, auch zur Hauptsache, oder wenigstens, jener sich anbequemend, einstweilen zu seinem Ausgangspunkte machen wollte; gegen die weltlichen Eingriffe des römischen Stules nämlich waren dort Beschwerden aufgestellt worden, welche mit Sätzen der Schrift an den deutschen Adel zusammentrafen, und wirklich meinten die Stände, in Betreff der Angriffe Luthers auf das äußere Kirchentum solle man jedenfalls glimpflich mit ihm verfaren, nur im Falle beharrlichen Widerspruchs gegen die hergebrachte Glaubenslehre wollen sie einer Achtserklärung gegen ihn beistimmen. Bei Luther aber rürte sich nicht ein Gedanke daran, ob er zum Zweck einer Koalition auch nur einen Schritt weit von dem, was ihm von vornherein die eigentliche Lebensfrage gewesen war, zurückweichen dürfe; er lehnte auch eine Einladung, vorher zu einer Unterredung mit dem kaiserlichen Beichtvater Glapio auf die nahe bei Worms gelegene Burg Sickingens, Ebernburg, zu kommen, one weiteres ab. Als ihm freilich vor dem Reichstage am 17. April 1521 sogleich als erste und letzte Frage die vorgelegt wurde, ob er zu seinen Schriften sich bekenne und ihren Inhalt widerrufe oder darauf beharre, muſste er, um nicht unbedacht zu antworten, sich erst Bedenkzeit erbitten. Tags darauf aber erklärte er ruhig und fest, er könne weder diejenigen Schriften widerrufen, in welchen er so einfach und evangelisch,

dass selbst Gegner sie für nutzbar bekennen müssen, vom christlichen Glauben und Leben handle, noch die in ihrem Ton freilich allzuherben Streitschriften gegen einzelne Privatpersonen; er bat, man möge ihm erst Zeugnis geben gegen seine Lehre: eines Bessern belehrt, widerrufe er bereitwilligst. Man erklärte ihm: es handle sich, da ja onedies das Konstanzer Konzil Sätze von ihm abgeurteilt habe, nicht um einen Disput, sondern um einfachen Widerruf von seiner Seite. Da gab er die Antwort: „nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei, revocare neque possum neque volo quidquam, cum contra conscientiam agere neque tutum sit neque integrum; hie stehe ich, ich kann nicht anders; Gott helf mir, Amen!“ (über kritische Fragen hinsichtlich dieser deutschen Worte vgl. Burkhardt in den Theol. Stud. u. Krit. 1869; Knaake in der Zeitschr. f. d. gesammte luther. Theol. und Kirche 1870; J. Köstlin in „Luthers Rede in Worms“, Osterprogramm, Halle 1874, in Theologischen Studien und Kritiken 1875, und in Herbst's Deutschem Lit.-Blatt 1881, S. 117 f.; Mönckeberg in den Theologischen Studien und Kritiken 1876). Nachher wurden noch durch eine Kommission unter dem Erzbischof von Trier vergebliche Versuche mit Luther gemacht: entscheidend war sein Verharren auf einem vom Konzil verdammten Satze — dem auch in sich so bedeutungsvollen von der Ecclesia universalis, quae est numerus praedestinatorum; als der Kurfürst von Brandenburg fragte, ob er erklärt habe, nicht weichen zu wollen, er sei denn durch die Schrift überfürt, antwortete er: Ja, — vel rationibus clarissimis et evidentibus. In aller Strenge erfolgte endlich am 25. Mai die Achtserklärung gegen ihn; die nötigen Unterschriften der Stände, die freilich eventuell ihre Zustimmung schon vorher zugesagt hatten, waren jetzt doch nicht one unziemliche List und Überraschung (vgl. Ranke) gewonnen worden. Luther aber, am 26. von Worms abgereist, wurde nach einer von seinem Kurfürsten getroffenen, heimlichen, ihm selbst jedoch nicht unbekannt gebliebenen Veranstaltung unterwegs aufgehoben und auf die Wartburg gebracht; völlige Verborgenheit sollte ihn gegen eine Vollziehung der Acht schützen; er lebte dort als Junker Georg.

Luthers Aufenthalt auf der Wartburg fürt zum zweiten Abschnitt seines reformatorischen Wirkens hinüber; man kann diesen bezeichnen als die Zeit des positiven Aufbauens, — des Aufbauens nicht bloß im Unterschiede vom Einreißen, sondern auch im Unterschiede von dem schon erfolgten Legen der wesentlichen Grundlage, auf welcher der Aufbau ruhen sollte; zugleich trat mit dem Aufbauen ein Kämpfen neuer Art ein, nämlich gegen Solche, welche, angeblich von derselben ursprünglichen evangelischen Grundlage ausgehend, nach Luthers Überzeugung nunmehr in eine andere Seite des Irrtums hineingerieten und einen positiven Neubau entweder unmöglich zu machen, oder wenigstens zu entstellen und zu verkehren drohten.

Eine große Bedeutung hatte der Aufenthalt Luthers in seinem stillen „ἔρημος“ oder Patmos, wie er es in seinen Briefen nennt, one Zweifel auch für seine eigene innere Gründung und die ruhige harmonische Gestaltung seines Anschauens und Strebens. Für die Begründung des Baues, dem er in seiner Nation als das Hauptwerkzeug dienen sollte, war das Hauptwerk des Wartburgaufenthaltes die dort begonnene Bibelübersetzung, nämlich zunächst die des Neuen Testaments (welche dann im September 1522 gedruckt erschien). Auch das erste Stück seiner deutschen Postille ging, neben andern kleinern Schriften, von der Wartburg aus. Der Lehrbegründung Rom gegenüber diente die wichtige Schrift gegen den Löwener Theologen Latomus; sie stellt namentlich das Verhältnis von Gesetz und Gnade ans Licht; ferner das Wesen der in Christo mitgeteilten Gnade, wobei in der mitgeteilten justitia Christi die Gnade, welche, one selbst schon qualitas animi zu sein, die Person des Glaubenden zu einer Gott angenehmen macht, von der innerlich heilenden Gabe unterschieden und sodann diese Heilung selbst als eine radikale aufgefasst, zugleich aber doch, und zwar mit besonderem Nachdruck, das an sich Ungenügende der coepta justitia, das Fortbestehen von Sünde

nach der Taufe, ja der jedem guten Werke an sich noch anhaftende Charakter der Sündhaftigkeit behauptet wird. Ganz besonders wichtig aber ist für den Reformator Luther dieser Aufenthalt dadurch geworden, dass es infolge desselben ihm beschieden war, die äußere reformatorische Tätigkeit, welche auf die bisher von ihm ausgeübte bloße Lehrtätigkeit folgen musste, seinerseits gar nicht in angreifender und zerstörender Weise, in der jetzt andere vorgingen, sondern positiv mäßigend und konservirend zu beginnen.

One sein Dazutun machten einige sächsische Geistliche, namentlich der tüchtige Bernhardi von Feldkirchen, das Recht zur Ehe für sich praktisch. Andere, nämlich nicht bloß ein Karlstadt, sondern auch ein Melanchthon, gingen bereits dahin weiter, auch die Giltigkeit der Mönchsgelübde anzufechten. Luther war der bedenklichere: er erinnert, dass diese mit eigenem freiem Willen übernommen sind, — weist ungenügende Gründe zurück, — findet aber selbst den entscheidenden Grund in demjenigen Sinne, aus welchem dieselben hervorzugehen pflegen, nämlich animo salutis aut justitiae quaerendae per votum; darum sind sie ihm jetzt impia, sacrilega. Des Weiteren erklärt er sich dann öffentlich gegen sie in einer eigenen Schrift de votis monasticis. Mit Änderungen im Kultus, und zwar mit Abschaffung der von ihm bekämpften Messe, begannen die Augustiner in Wittenberg unter Zustimmung der Universität. Aber der Prior des Klosters widersprach hartnäckig. Luther begründete die Verwerfung der Messe in einer (lateinischen und deutschen) Schrift De abroganda missa privata. Aber so fest er auf diesen Grundsätzen bestand, so bedenklich war ihm nun, was er über das praktische Verhalten von Glaubensgenossen über ein tumultuarisches Austreten von Mönchen aus seinem Kloster, über Rücksichtslosigkeit der Reformeifrigen gegen Schwache, ja über tumultuarische Störungen des Messgottesdiensts und Injurien und Gewalttätigkeiten gegen Klöster und Mönche aus Wittenberg vernahm. Plötzlich erschien er zu Anfang Dezembers selbst dort unter seinen Freunden auf einige Tage. Nach der Wartburg zurückgekehrt, schrieb er „Eine treue Vermanung — — vor Aufruhr und Empörung“, worin er jeden Aufrur, auch wenn Rechtes erstrebt würde, für Unrecht erklärte. In Wittenberg aber drängten Karlstadt und der bisherige Augustinermönch Zwilling jetzt erst recht heftig und rücksichtslos vorwärts, verdammten auch die Bilder in den Kirchen, gegen welche dann Leute aus dem Volke losstürmten, und predigten Verachtung der Wissenschaft, da Gott es den Weisen verborgen und den Unmündigen offenbare. Dazu kamen nach Weihnachten von Zwickau her drei Schwärmer, welche höherer unmittelbarer Offenbarungen durch Träume, Visionen und Gespräche mit Gott sich rühmten, die Kindertaufe verwarfen, die Vertilgung der Gottlosen und die Stiftung eines neuen heiligen Geschlechts ankündigten, auch bereits Neigung zu Empörung zeigten. Melanchton wurde durch den ersten Eindruck, welchen sie hervorbrachten, gewaltig bewegt, zeigte auch nachher noch Unsicherheit in seinen Ratschlägen ihretwegen. — Da trat denn Luther, und zwar sogleich mit großer Bestimmtheit und Klarheit, auch gegen Verirrungen, welche an seine eigene Lehre sich anschlossen, auf den Kampfplatz. Er hielt den Schwärmern entgegen: Gott habe nie Jemanden gesandt, one ihn durch einen Menschen zu berufen oder durch Zeichen für ihn zu zeugen; solche Bewärung müssten auch sie vorweisen. Gegenüber von ihrer Verwerfung der Kindertaufe kommt er schon jetzt darauf, dass fremder Glaube nicht unmittelbar für den der Kinder eintrete, wol aber durch Fürbitte Eingießung des Glaubens für sie erlangen könne; dass man auch wirklich auf Grund hievon die Kinder taufen solle, will er zunächst wegen des allgemeinen kirchlichen Konsensus festhalten, — nachher mit Entschiedenheit wegen der Aufforderung in Matth. 19.

Auf der Wartburg aber fand er jetzt keine Ruhe mehr in dem Drange, auch persönlich den neuen Gefaren sich entgegenzustellen; er sah in den bisherigen Wirren nur ein Vorspiel für Schwereres, für große Empörung in deutschen Landen. Er verließ seinen Zufluchtsort; der Kurfürst solle sich darüber nicht kümmern, ihn auszuliefern sei er nicht verpflichtet; hole man ihn aber, so solle er die Tore offen lassen; er selbst weiß sich in höherem Schutze: „ja, ich halt, ich wolle E.

K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte". Er traf am 7. März in Wittenberg ein und predigte sofort vom Sonntag Reminiscere bis Invocavit in acht Sermonen jene Pflichten der Liebe, der Zucht und Ordnung. Die Zwickauer Propheten räumten, nachdem sich Luther zu einer Unterredung mit ihnen herbeigelassen hatte, die Stadt; er hatte sie auch sich gegenüber trotzig gefunden, vergebens die Forderung, durch Wunder sich auszuweisen, ihnen vorgehalten, dann übrigens ihren Gott bedroht, solche ja nicht zu tun one den Willen seines Gottes. Beim Abendmal wurde jetzt der aufs Opfer bezügliche Messkanon weggelassen, der Kelch jedoch anfangs nur an diejenigen Laien, welche selbst es wünschten, ausgeteilt. Es wurden, nachdem die Neuerer die Beichte ganz weggeworfen hatten, darauf gedrungen, dass die Kommunikanten sich vorher melden und in christlicher Beichte Trost suchen und ihren Glauben und ihr Verlangen nach Gnade bekennen. Diejenige neue Ordnung, welche Luther mit größter Rücksichtnahme aufs Bestehende und auf die Bedenken und Bedürfnisse Schwacher in Wittenberg hergestellt hatte, veröffentlichte er in einer „Formula missae et communionis" 1523. Weiterhin war ihm besonders an der Herstellung deutscher Gesänge für den Gottesdienst gelegen: 1524 erschien das erste Wittenberger Gesangbüchlein mit vier Liedern von ihm selbst. — Eine umfassende neue Ordnung für eine Einzelgemeinde wurde 1523 im Städtchen Leisnig versucht (Richter, Evangel. K.-Ordn., 1, 10): Rat und Einwoner beschlossen, dass sie ihre christliche Freiheit, soviel die Bestellung des Pfarramtes anbelange, nicht anders denn der hl. Schrift gemäß gebrauchen wollen, dass Jeder in seinem Hause Zucht üben und, wo darin Unfleiß vermerkt würde, die ganze eingepfarrte Versammlung sich dessen annehmen und solches mit Hilfe der Obrigkeit zur Strafe und Besserung bringen solle, — dass für die Bedürfnisse des Predigtamts, der Schule und des Armenwesens ein gemeiner Kasten solle eingerichtet, derselbe unter zehn aus Rat, Bürgern und Bauern erwälte Vormunde gestellt, auch järlich dreimal zur Beratung der darauf bezüglichen Dinge die ganze Gemeinde versammelt werden. Luther empfahl diese Einrichtung, wärend er einen änlichen Entwurf Karlstadts für Wittenberg, worin zugleich die Bilder verdammt, auch die Gelder für Unterstützung von Handwerkern in Anspruch genommen waren, sogleich abgetan hatte. Nicht bloß der Rat, sondern besonders auch die Adeligen waren dabei tätig. Den Kurfürsten bat Luther um Hilfe zur Durchführung der Ordnung. In Betreff ihres Inhaltes ist zu beachten, wie Ratsmitgliedern auch im Kreise der Kastenvorstände selbst eine ständige Stelle zugeteilt war. Luther und die anderen Reformatoren blieben überhaupt immer bei einer Auffassung der christlichen Gemeinde und Volksgemeinschaft stehen, für welche die bürgerliche und kirchliche Obrigkeit eins waren. So sollte denn die bürgerliche Obrigkeit als christliche auch dem Evangelium Raum schaffen und religiösen wie sittlichen „Greueln" (abominationes) wehren. — Da machte dann freilich die Obrigkeit auf Seiten der römischen Kirche nur von der nämlichen Pflicht gemäß ihres eigenen Gewissens Anwendung, wenn sie aus ihrem Gebiete die Verkündigung evangelischer Predigt fern halten wollte. Das Verbot seiner Schriften durch Herzog Georg von Sachsen bestimmte Luther zur Abfassung der „Schrift über die weltliche Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei". Auch hier stellt er nun wider das göttliche Recht der Obrigkeit voran, wehrt auch jeder Auflehnung gegen sie (fordere sie evangelische Bücher ab, so solle man zwar nicht gehorchen, aber die Strafe sich gefallen lassen). Andererseits wehrt er ihr, der Seele Gesetze zu geben, da ihr Recht nur auf Leib und Gut sich erstrecke; und soweit er hiemit sagen will, sie dürfe Glaubenszwang nicht versuchen, sagt er auch gegen die Papisten nur wider dasselbe, was er in Betreff des Reformirens gesagt hatte; allein indem er dann gegenüber der Einwendung, dass die weltliche Gewalt nur äußerlich der Verfürung durch falsche Lehre wehren wolle, eine solche Tätigkeit nur durch die Bischöfe und nur mittelst des göttlichen Wortes ausgeübt sehen wollte, sprach er hiemit einen Grundsatz aus, von welchem er in Betreff der Lande, wo die evangelische Lehre einmal förmlich angenommen war, zu Gunsten äußerer Beschirmung dieser Lehre doch sehr bald selbst wider abwich.

Aufmerksam und teilnehmend folgte Luther dem Eingange, welchen die Predigt des Evangeliums auch auswärts fand. Er feiert den Tod der beiden Blutzeugen in Brüssel 1523 (mit seinem ersten Liede: „Ein neues Lied wir heben an"), sowie den des Heinrich von Zütphen 1524. Er ermant ferne Glaubensgenossen in Riga, Reval und Dorpat und an andern Orten. — Besonders wichtig werden jetzt die Beziehungen zu den Böhmen (vgl. Gindely a. a. O.), unter welchen besonders Luthers Freund Paul Speratus von Iglau (in Mähren) aus Einfluss übte. Ein Verkehr mit den böhmischen Brüdern (Pikarden) wurde angeknüpft in Folge von Fragen, welche Speratus in Betreff ihrer Abendmalslehre an Luther geschickt hatte; die Fragen waren auch insofern wichtig, als es sich jetzt sehr bestimmt darum handelte, ob er die Transsubstantiation verwerfend, doch die ware Gegenwart des Leibes mit Strenge festhalten wolle. Luther behauptete diese und hoffte den Glauben daran auch bei den Brüdern voraussetzen zu dürfen; die Anbetung des Sakraments, welche besonders in Frage stand, erklärte er für frei. Als hierauf das Haupt der Brüder, ihr Senior Lukas, Gesandte und Schriften an ihn geschickt hatte (vgl. R.-Enc. Bd. 2, S. 663), schrieb er für sie das Büchlein „Vom Anbeten des Sakraments" u. s. w., 1523, — seine erste Streitschrift gegen eine Leugnung der natürlichen Gegenwart und eigentlichen leiblichen Genießung, obgleich jene ein „wares", nämlich „geistliches" oder „sakramentales" Genießen des Leibes Christi als eines zur Rechten Gottes verweilenden annahmen. Er fügte noch mehrere weitere Bedenken bei, besonders auch darüber, ob sie nicht den Werken neben dem Glauben zuviel einräumen, äußerte sich jetzt aber im Ganzen sehr freundlich gegen und über sie. Äußerlich noch viel weitgreifender wären die Aussichten gewesen, wenn die Utraquisten, wie sie eine Weile geneigt schienen, an Luther sich angeschlossen hätten. Luther schrieb 1522 an die böhmischen Landstände, sie zur Beharrlichkeit gegen das Papsttum ermanend. 1523 schickte er durch Gallus Cahera, der einige Monate in Wittenberg zugebracht hatte und von den utraquistischen Ständen zu ihrem Administrator erwält wurde, eine Schrift de instituendis ministris an den Rat und die Gemeinde von Prag; sie enthält seine wichtigste Ausfürung über das Recht der Gemeinde und zwar auch einer Einzelgemeinde, sich, wenn die bisherigen kirchlichen Obern ihr das Evangelium vorenthalten, auf Grund des allgemeinen Priestertums selber mit neuen Dienern des Wortes zu versehen. Und zwar soll es so dabei zugehen: primum orationibus Deum quaeretis, — tum convocatis — quorum corda Deus tetigerit ut vobiscum idem sentiant — eligite — qui — idonei — visi fuerint; tum impositis super eos manibus illorum, qui potiores inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo. Seien einmal mehrere Bürgerschaften mit solcher Wal ihrer eigenen Bischöfe oder Ältesten vorangegangen, so mögen dann diese Bischöfe selbst sich Vorgesetzte und Visitatoren erwälen, bis ganz Böhmen zu einem legitimen und evangelischen Episkopat zurückkehre. Bald darauf trat jedoch in der Haltung der böhmischen Stände ein großer Umschlag ein: sie suchten, Cahera selbst an der Spitze, Aussönung mit dem Papst. Von Verhandlungen Luthers mit ihnen hören wir später nichts mehr.

Neue Polemik erhob sich für Luther namentlich durch eine Gegenschrift des englischen Königs Heinrichs VIII. gegen die Sätze des Buches De captiv. Babyl. über die Sakramente 1522. Den Schmähreden des Königs stellte Luther in seiner Schrift Contra Henricum regem das volle Maß seiner eigenen Derbheit entgegen. Der mit seiner Derbheit sich parende redliche, gutmütige Sinn ließ ihn später noch auf Gewinnung des Königs hoffen und veranlasste ihn 1525 zu einer ebenso demütigen als vergeblichen Bitte um Verzeihung.

Das wichtigste Ereignis in Luthers Kampf mit dem Katholizismus wurde jetzt seine Entzweiung mit Erasmus, mit welchem auch ein großer Teil der andern Humanisten von der Gemeinschaft mit der Reformation sich lossagte, noch auf Besserung innerhalb des alten Kirchentums hoffend und einer offenen Kritik gegen die Prinzipien desselben sich enthaltend. Erasmus hatte längst an Luthers Schärfe und Derbheit Anstoß genommen, ebenso dieser an seiner Unkenntnis der Gnade Gottes, die allein das Heil wirke, und seinem Mangel an Mut und Ent-

schiedenheit. Zugleich trieben ihn vornehme Gönner, gegen Luther zu schreiben, wärend andere ihm schwere Mitschuld an den gegen die Kirche losgebrochenen Stürmen vorwarfen. Er ließ endlich 1524 eine Schrift De libero arbitrio gegen Luther erscheinen: zum Angriffspunkt wälte er so einen Gegenstand, in welchem er gegen Luthers von der Kirche verdammte Sätze zugleich seine eigene Überzeugung verfocht. Luther war in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit auch über den Augustinismus hinaus gegangen, und von christlich religiösen Aussagen weiter zu allgemein metaphysischen (in der „Assertio omn. articul.“: „Omnia necessario fieri“). Dem Erasmus entgegnete er dann nach längerem Zögern 1525 in der Schrift De servo arbitrio, in der er auf seinen schroffsten (von den späteren Lutheranern oft unbefugt umgedeuteten) Sätzen über diese servitudo bestand. Er lehrt: Allmacht und Allwissenheit ist bei Gott, dem Alles unbedingt bestimmenden, schlechthin eins, und so dann auch Präscienz und Prädestination; wer also verloren geht, geht durch denselben unbedingten Willen Gottes verloren; Nichts beweist hingegen das Wort, Gott wolle den Tod des Sünders nicht: denn man muss unterscheiden zwischen dem gepredigten Gott oder Gottes Worte und zwischen dem verborgenen Gotte, Gott selbst, seinem uns undurchforschlichen Willen; man darf auch nicht vorwerfen, warum Gott den Willen der Bösen, welchen er bewege, nicht auch ändere: denn recht ist, was er tut, deswegen, weil er es will, und warum er solches wirklich in Betreff der Bösen will, gehört zu den Geheimnissen seiner Majestät; hic est fidei summus gradus credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, — justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit. So erfolgt schon Adams Fall deswegen, weil Gottes Geist ihm nicht zum Gehorsam gegen das Gebot beisteht; so handelt Gott fortwärend zwar selbst nicht böse, aber er tut Böses durch Böse. Freier Wille kann nie von Menschen, sondern nur von Gott prädizirt werden; wollte man den Namen je noch bei Menschen gebrauchen, so könnte man es nur mit Bezug auf das, was unter ihm steht und worüber er zu verfügen hat, nicht aber mit Beziehung auf Gott: und auch der in jenen Verfügungen sich betätigende Wille selbst wird einzig eben durch Gottes Willen regiert. Seine erlösende Wirksamkeit will dann zwar Gott an das Wort binden, aber nur insofern, als der Geist nur durch das Wort wirkt, nicht insofern, als ob er durch dieses überall wirken und dann die Annahme dem menschlichen Willen anheimstellen würde. Luther will diese hartklingenden Lehren offen vorgetragen haben; nur solle man nimmermehr ein Eindringen in den verborgenen Willen versuchen, vielmehr einfach an den geoffenbarten, das Wort, sich halten; so werde dann gerade erst in dieser Lehre von der Notwendigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Wollens der Glaube Sicherheit finden; das Unbegreifliche aber werde er als solches hinnehmen, bis des Menschen Son sich offenbaren werde.

Am meisten muste aber Luther auch jetzt noch der Kampf gegen denjenigen Feind angelegen sein, der innerhalb der eigenen Kirche sich immer zu behaupten suchte, gegen jenen Geist falscher Freiheit. Karlstadt (vgl. R.-Enc. B. 7, S. 528 f.) hatte nach Luthers Rückkehr von der Wartburg nur scheinbar sich beruhigt. Er versenkte sich jetzt in mittelalterlich mystische Ideeen wie diejenigen, von welchen Münzer und die Zwickauer Propheten ausgegangen waren, wollte als christlicher Laie und Bauer leben, riss dann das Pfarramt in Orlamünde an sich, wo er die Gemeinde für seine Grundsätze gewann, bestritt ferner von seinem vermeintlich geistlichern Standpunkte aus die Präsenz des Leibes Christi im Abendmal, wärend er zugleich in äußerlicher Weise ans Wort des Alten Testaments hielt, auf Grund desselben die Bilder verbot, dagegen die Polygamie zulässig fand u. s. w. Auf Grund des A. Test.'s meinten auch Andere zu kirchlichen, sozialen und bürgerlichen Neuerungen schreiten zu dürfen: man hörte namentlich von einer Widerherstellung des mosaischen Jubeljares reden, wo die verkauften Grundstücke an die ursprünglichen Besitzer zurückfallen sollten. Inzwischen kam Münzer, der die Hauptperson unter jenen Schwärmern in Zwickau gewesen, dann aber anderwärts umhergezogen war, nach Mitteldeutschland zurück, wurde 1523 Pfarrer in All-

stedt und arbeitete auf eine Revolution zur Herstellung eines Reiches der Heiligen in seinem Sinne hin. — Gegen Karlstadt schritt, nachdem Luther die Orlamünder vergeblich durch persönliche Einwirkung (im August 1524) zurechtzubringen versucht hatte, der Kurfürst ein: er setzte ihn ab und verwies ihn des Landes. Gegen seine ganze Lehre und Richtung gab Luther am Schluss des Jares 1524 und Anfang des Jares 1525 die größere Schrift „Wider die himmlischen Propheten ꝛc." heraus. Die neuaufgetretene Frage über das mosaische Gesetz beantwortete er darin vom Mittelpunkt seiner Heilslehre aus: das Gesetz ist überhaupt aufgehoben in Christus, welcher des Gesetzes Ende ist; sofern dann auch die Christen nach göttlichen Geboten leben sollen, sind diese doch so wenig mehr die mosaischen selbst, dass letztere vielmehr alle insgesamt aufgehoben bleiben, sondern sie sind die jedem Menschen ins Herz geschriebenen, die mosaischen aber nur, so weit dieselben mit dem Neuen Testamente und dem natürlichen Gesetze gleichstimmen, ja mit letzterem Ein Ding sind. Eben hieran, nämlich an die innige Beziehung, welche Luther wirklich zwischen dem waren Gehalte der mosaischen Gebote und zwischen den Gewissensgeboten erkannte, schloss sich der praktische Gebrauch, den er doch vom Dekalog (vgl. Katechism.) machte. Und ferner gab er zu, man möge auch für das Gebiet des weltlichen Regiments manch fein Exempel aus Mose entnehmen: aber die Gebote selbst gehen unter Christen nicht von Mose, sondern von der Obrigkeit aus; nicht Moses Rechte, sondern kaiserliche Rechte sollen gehalten werden.

Das Feuer griff weiter; eine von Luther längst befürchtete allgemeine Empörung drohte im Bauernkriege loszubrechen. Den Münzer nun hatte Luther sogleich one weiteres als falschen Propheten verworfen. Die süddeutschen Bauern aber, welche nicht wie jener über das objektive evangelische Wort sich erheben wollten, bemühte er sich, erst mit herzlicher Teilnahme zu belehren, dass die christliche Freiheit nicht eine fleischliche sei, sondern auch mit Leibeigenschaft zusammenbestehen könne; Eingriff in die Güter der Obrigkeit und Aufstand gegen dieselbe sei verboten; wolle ihnen die Obrigkeit keinen christlichen Pfarrer geben, so sollten sie selbst einen wälen und dann auch selbst ernären; wollte man ihnen das Evangelium selbst wehren, so bedürfen sie hiegegen keiner Gewalttaten; sie sollen fliehen und das Evangelium immer im Herzen bleiben lassen. Die stärksten Worte richtete er zugleich an die andere Seite, die Fürsten und Herren, welche den gemeinen Mann schinden. Da aber, one der Belehrung zu achten, die „mörderischen und räuberischen Rotten" losbrachen und wüteten, gebot er in Gottes Namen mit „Stechen, Schlagen und Würgen" ihr Teufelswesen niederzuschlagen. Er rechtfertigte sich dann gegen die bittern Vorwürfe, die ihn selbst wegen solcher Härte trafen, — mante nach dem Siege zu Barmherzigkeit mit Hinweis darauf, dass nicht Menschenhand, sondern Gott den Aufrur gestillt, — und kündigte den grausamen „Junkerlein", den „wütigen, unsinnigen Tyrannen" einen ewigen Lon an, gegen den der Tod durch die Hand der Bauern ein Geringes gewesen wäre. So in den Schriften: „Ermanung zum Frieden ꝛc."; „Wider die mörderischen Rotten" ꝛc.; „Sendbrief v. d. harten Büchlein ꝛc.", 1525.

Wie der den Bauernkrieg erzeugende Geist innerlich, so drohte der Sieg jetzt äußerlich dem Evangelium schwere Gefahr, indem die Katholischen, obgleich sie nur im Bunde mit den Evangelischen gesiegt, doch aus der Reaktion gegen die Bewegung unter den Bauern eine Reaktion gegen die neue Lehre überhaupt hoffen machen zu können. — In solcher Zeit der Drangsal, noch wärend des Krieges, von Anschlägen gegen seine eigene Person vernehmend, zugleich sich selbst schon alt fülend und dem Tode nahe meinend, fasste Luther einen persönlichen Entschluss, welcher, dazu noch so rasch als möglich ausgefürt, bei den Feinden Geschrei des Hones und üble Nachrede, bei manchen Freunden ängstliches Bedenken hervorrufen musste: er vermälte sich am 13. Juni 1525 mit der vormaligen Nonne Katharina von Bora (s. d. Art. Enc. Bd. II, S. 564 ff.). Er tat es in edlem Glaubenstrotz gegen seine Feinde, — in der Hoffnung, ob der Verachtung, die ihn deshalb treffe, werden die Engel lachen und die Teufel weinen — one von Liebesleidenschaft sich bewegt zu fülen — um vor seinem Tode noch

ein Zeugnis abzulegen für die Ehre, die er selbst dem Ehestand geben lehrte, auch um seinem Vater durch Sorge für Nachkommenschaft gehorsam sich zu erweisen.

Am 5. Mai 1525 war Luthers Beschützer, Friedrich der Weise, gestorben. Wärend er innerlich schon ganz der evangelischen Lehre zugetan war, hatte er doch als Landesherr sich grundsätzlich darauf beschränkt, ihr freien Raum und Schutz zu gewären, indem er immer noch auf eine allgemeine Reformation für die abendländische Christenheit oder wenigstens die Kirche des deutschen Reiches hoffte. Sein Nachfolger Johann war vielmehr zu selbständigem landesherrlichem Vorgehen innerhalb seines Gebietes bereit. Eine reichsrechtliche Ermächtigung dazu gab dann der Reichstagsbeschluss von Speier 1526.

Über weitere Fortschritte in der Ordnung des Gottesdienstes, für welchen er jetzt deutsche liturgische Gesänge hergestellt hatte, berichtete Luther 1526 in der Schrift „Deutsche Messe &c." Auch für die Wochengottesdienste sorgt hier Luther: es sollen biblische Bücher in ihnen durchgenommen werden. Ferner bringt er auf eine Katechismusunterweisung. Vornweg aber verwart er sich wider, dass aus den Formen kein neues Gesetz gemacht werde; so soll man denn auch da, wo man andere gute Ordnung habe oder es besser machen zu können glaube, nicht meinen, diese Wittenbergische annehmen zu müssen. Das Augenmerk will er gerichtet haben „auf die Jugend und die Einfältigen", um jene zu erziehen, diese zu reizen, — auf die faktischen Zustände, da Viele noch nicht Christen sind und das mehrere Teil erst steht und gafft; eine andere Weise rechter evangelischer Ordnung müsste nicht so öffentlich unter allerlei Volk geschehen, sondern diejenigen, die mit Ernst Christen sein wollten, müssten mit Namen sich einzeichnen und in einen Haufen allein sich versammeln zu eigenen Gottesdiensten, wo dann auch nach Matth. 18 Zucht geübt werden könnte und wo es nicht vieles und großen Gesanges, auch nur einer kurzen, feinen Weise für Taufe und Sakrament bedürfte. — Die allmähliche Umgestaltung des Taufritus vollzieht das „Taufbüchlein" 1523 und 1527. — Die erste evangelische Ordination erfolgte zu Wittenberg im Mai 1525.

Auch die kirchliche Organisation im Ganzen wurde jetzt durchgreifend ausgefürt. Die Zustände forderten dringend das umfassende Einschreiten einer höheren, obrigkeitlichen Gewalt. Die Masse des Volkes hatte sich sichtlich vielmehr nur vom bisherigen Kirchentume ab, als mit innerem Eifer der Predigt des Evangeliums zugewandt. Luther klagte schon 1525 über Zuchtlosigkeit und großen Undank gegen das göttliche Wort, — über elendes Darniederliegen der Pfarreien, indem niemand mehr zalen wolle. Er bat den Landesherrn, in dieser Not auch fernerhin von Gott als treues Werkzeug sich brauchen zu lassen; derselbe möge eine Visitation sämtlicher Pfarreien veranstalten. — Er begründete und fürte weiter aus die von ihm aufgestellten Grundsätze über Recht und Pflicht der Obrigkeiten auf kirchlichem Gebiete. Es soll einesteils dabei bleiben: non cogunt ad fidem et evangelion; andernteils aber: cohibent externas abominationes, — ebenso wie publica flagitia, perjuria u. s. w.; und hiezu kommt jetzt (Vorr. z. Unterr. d. Visit. 1528) die Pflicht, Zwietracht und Rotten unter den Untertanen zu verhindern. Zunächst meinte Luther noch: man solle da, wo man finde, dass die Leute selbst evangelische Prediger wollen, solche einsetzen und sie zum Unterhalt derselben verpflichten; bald jedoch, indem er die Pflicht des Fürsten als Vormundes der Jugend und Aller, welche evangelische Lehrer bedürfen, geltend macht: derselbe solle auch widerspenstige Städte und Dörfer dazu zwingen. — Über diese allgemeine Pflicht der Obrigkeit, dem Evangelium solche Hilfe zu leisten, geht er nun aber hinaus, wenn er auch die Ordnung und Beaufsichtigung der kirchlichen Dinge im Einzelnen ihr in die Hand gibt, wärend sich hätte denken lassen, dass hiezu nur ein etwa schon bestehendes, eigentlich kirchliches höheres Amt, wie der Episkopat, von ihr wäre angehalten worden. Hierauf beruht es, dass er die von ihm erbetene Visitation doch selber keineswegs aus der ordentlichen, allgemeinen Pflicht der Obrigkeit ableitet, sondern sagt: er habe sich, indem er sie und die Bestellung der Visitatoren vom Fürsten erbat, nur zu der

Liebe Amt gehalten; der Fürst möge es, obgleich er es als weltliche Obrigkeit an sich nicht schuldig sei, aus Liebe und um Gottes Willen tun. Und der dringende und genügende Grund hiefür liegt ihm darin, daſs eben die Bischöfe selbst die ihnen obliegende Tätigkeit verweigerten und sonst sich niemand der Sache annehmen wollte, noch den dazu erforderlichen öffentlichen Beruf hatte. — Auch da endlich, wo die Obrigkeit so weit, mittelst Visitatoren, eine eigentlich kirchliche Tätigkeit zur Bestellung eines neuen Kirchenwesens übernahm, blieb noch die Frage, welches die ständige Form für dieses werden, — wie weit etwa nunmehr auch die Gemeindeglieder in ihrer Gesamtheit kraft des allgemeinen Priestertums kirchlich tätig werden sollten: nämlich nicht die Masse der Eingepfarrten als solche, in denen ja Luther gar noch nicht ware Christen sehen konnte, wol aber etwa eine solche sonderliche Gemeinde, wie er selbst von einer gesprochen hatte. So meinte es der Entwurf der hessischen Synode in Homberg 1526: nachdem auch dort die evangelische Predigt durch den Fürsten eingefürt war, sollten nun, da sie längere Zeit gewirkt habe, echte Bekennergemeinden durch förmlichen Zutritt der Einzelnen sich bilden, und diese sollten, übrigens unter einem Synodalregiment, in welchem Fürst und Adel eine Hauptstelle behielten, sich selbst regieren, das Pfarramt bestellen und rechte Zucht üben. Luther selbst nun, vom Landgrafen befragt, verwarf auch jetzt nicht eine solche Idee an sich; auch jetzt noch (Brief vom 29. März 1527) dachte er selbst an eine echte „Sammlung der Christen", welcher allein das kirchliche Strafen zustehen sollte, und hoffte sogar, sie sollte durch die Visitation angerichtet werden. Darin aber lag das Eigentümliche seiner Anschauung, daſs er in Herstellung einer Verfassung gerade nicht von Ideeen oder allgemeinen gesetzlichen Forderungen ausgehen, sondern, mit besonderer Rücksicht gerade auf das Bedürfnis und Wol der großen Menge, an die noch tatsächlich bestehenden Zustände sich anschließen und in solchem Anschluſs die nötigen Formen von innen heraus auf dem Wege der Geschichte sich gestalten lassen wollte; was er gegen jenen Einwurf einwendet, ist: „ich kann noch nicht so kühn sein, so einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen"; man solle doch erst wirklich Pfarren und Schulen mit guten Personen versorgen und diesen gehörige Anweisung geben; darnach möge man weiter gehen, wie sich die Sache wol selbst werde geben und zwingen. Das war denn der Grundsatz, nach welchem bei der sächsischen Visitation verfaren wurde. Und die Ergebnisse derselben waren keineswegs geeignet, sofort zu einem Trachten nach idealeren Verfassungsformen irgend Mut zu machen oder jene von Luther selbst 1527 noch ausgesprochene Hoffnung zu verwirklichen: rusticis nihil discentibus, nihil scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur etc. So tritt denn der Gedanke, im Volke eine echte Christengemeinde auch in äußerer Verfassungsform darzustellen, gerade jetzt vollends ganz zurück hinter dem Bestreben, erst durchs Gesetz den Nichtchristen zu wehren und durchs Evangelium sie erst dem waren Christentume zu gewinnen; das objektive Kirchentum bleibt dem Volke in derselben Form, welche es bei Einfürung der Reformation annahm, auch fernerhin gegenüberstehen: in einem die Gnadenmittel darbietenden Pfarramt unter vom Landesherrn eingesetzten und ihm verantwortlichen Visitatoren oder Superintendenten; daſs aber nun diese Form eine an sich geforderte sei, hat Luther so wenig je ausgesprochen, als die Überzeugung, daſs die Zustände, durch welche sie tatsächlich gefordert erschien, immer dieselben bleiben müßten.

Die Visitation fand statt 1527—1529; vgl. Burkhardt, Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen 1524—1545, 1879. Zum „Unterrichte der Visitatoren an die Pfarrherrn", welchen Melanchthon verfaſste, schrieb Luther die Vorrede. Er selbst war seit Ende Oktober 1528 in einem der Bezirke als Visitator tätig. — Auf die Visitation hin entsprach er (vgl. schon in der „deutschen Messe") einem Hauptbedürfnisse, welches besonders auch sie wider ans Licht gestellt hatte, indem er 1529 seine beiden Katechismen erscheinen ließ (vgl. im Artikel „Katechetik" Bd. VIII, S. 587 ff. und den Art. Luthers Katechismen).

Mit der reformatorischen Tätigkeit, die Luther in der Kirche übte, verband sich endlich sehr enge und grundsatzmäßig das wärmste Interesse fürs Schul-

wesen (vgl. Brüstlein, Luthers Einfl. auf das Volksschulwesen u. s. w. in Reuß und Cunitz, Beitr. z. d. theol. Wissensch., IV, S. 89 ff., auch in bes. Abdruck 1852; Schaefer, De l'influence de Luther sur l'éducation du peuple, Strassb. 1853; Wagenmann, Die Reformation &c., in der Encyklop. d. gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens). Schon die Leisniger Ordnung hatte den Jugendunterricht und zwar auch den der Mädchen, für ein hochnötiges Amt erklärt. 1524 hatte Luther selbst eine Schrift ausgehen lassen „an die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen"; in demselben Jare verkehrte er mit Spalatin über einen Schulplan. So schließt denn auch der Visitatorenunterricht mit einem Abschnitt über die Schulen. Aus der nachfolgenden Zeit vgl. besonders die „Predigt, dass man die Kinder zur Schule halten soll" 1530. — Es ist, so lehrt er, Sache der Obrigkeit, für Errichtung von Schulen zu sorgen; die Kinder dahin zu schicken, ist eine Pflicht der Eltern, zu der sie von der Obrigkeit sollen angehalten werden: denn fürs allgemeine Wol ist aufs Höchste daran gelegen. Luther hat dabei hauptsächlich das Bedürfnis der Kirche, einen Nachwuchs fürs Predigtamt zu bekommen, im Auge, wofür ihm vor allem der (von den Waldensern und Böhmen zu ihrem Schaden vernachlässigte) Unterricht in den alten Sprachen von Wert ist, — und ferner das Bedürfnis des weltlichen Regimentes (so auch der Visit.-Unterr.). Dies, und ferner der Einfluss eines etwas einseitigen Humanismus, hatte zur Folge, dass die Frucht der reformator. Bestrebungen zunächst doch noch nicht ein allgemeines Volksschulwesen war: Melanchthon im Visitat.-Unterricht redet bloß von gelehrten Schulen. Luther selbst indessen sehen wir auch für Bestellung einer schola vernacula besorgt und nicht minder für Mädchenunterricht, wie er denn auch diesen in der Schrift an die Ratsherrn allgemein gefordert hatte.

Aus dem Werke der Visitation, nämlich aus den ihr von Melanchthon vorausgeschickten Visitationsartikeln, hatte innerhalb der Kirche selbst ein neuer, dogmatischer Streit sich zu erheben gedroht. Agricola hatte einen Abfall von der evangelischen Lehre darin gefunden, dass Melanchthon die Buße von Furcht anstatt von Liebe Gottes ausgehen lasse und das Gesetz, nämlich den Dekalog, wider aufrichte; Luthern selbst wurde vorgeworfen, er habe sich von demselben zur Untreue gegen seine eigene Lehre bestimmen lassen. Doch noch gelang es Luther, den Kampf vor weiterer Entfaltung zu dämpfen. Vgl. Kawerau in den Theol. Stud. u. Krit. 1880; derselbe, Joh. Agrikola, ein Beitrag zur Reformationsgeschichte 1881 *).

Dagegen war indessen die Abendmalsfrage zu einem Gegenstande ausgedehnten Kampfes und umfassender Lehrausfürungen für Luther herangewachsen. Wärend er noch gegen Karlstadt stritt, hatte er vernommen, dass auch Zwingli und Leo Judä, ferner auch Oekolampad die ware Gegenwart des Leibes Christi verwarfen. Von vornherein erschien ihm ihre Anschauung in engster Verwandtschaft mit der Karlstadtschen. Über der heftigen, ja leidenschaftlichen Erregung, in welche ihn die Karlstadtsche Schwärmerei versetzt hatte, sehen wir ihn zu einer ruhigen Prüfung des Unterschiedes, welchen die Geschichte seither zwischen Zwingli und Karlstadt genugsam erwiesen hat, nicht kommen; es ist dieselbe Heftigkeit, welche sogleich auch gegen Zwingli sich kehrt. In mancherlei weiteren Gestaltungen — wie bei Schwenkfeld, Krautwald, — sah er dann die „Pest" der „Sakramentirerei" wachsen und über das Gebiet des evangelischen Bekenntnisses sich verbreiten. Er weiß nicht anders, als dass entweder er selbst oder jene des Satans Diener sein müssen. Sah er doch Zwingli bald auch schon in andern Hauptstücken, über „Taufe, Erbsünde, der Sakramente Brauch, äußerlich Wort, ungeschickte Dinge lehren" (Br. 4, 25); meinte er doch auch bei den gegenwärtigen „Sakramentsrotten" den Münzerschen Aufrurgeist zu erkennen. Öffentlich zeugte er wider sie, 1526 in einer Vorrede zum Syngramma Suevicum gegen Oekolampad. Dann gab er einen eigenen „Sermon v. d. Sakr. — — wider die Schwärm-

*) Durch diese Biographie Agricolas ist der in Enc. Bd. 1, S. 215, Z. 29 ausgesprochene Wunsch erfüllt.

geister" und im Frühjare 1527 eine größere Schrift „Daß diese Worte — — noch feststehen" heraus. Inzwischen schrieben gegen ihn Oekolampad und zu widerholtenmalen Zwingli, wobei dieser sich eine freundliche Haltung zu geben versuchte, in der Tat aber mit verletzendem schulmeisterlichem Tone sprach. Luther wollte darauf noch eine letzte und eingehendste Ausfürung geben in der Schrift „Vom Abendmal Christi, Bekenntnis" 1528: die weitere Entgegnung Zwinglis, der jetzt auch grob und heftig wurde, ließ er unbeantwortet. Wärend dann Landgraf Philipp im Hinblick auf die große Gefar, welche der Reichstagsbeschluſs von Speier 1529 und weiter ein vom Kaiser mit Frankreich und dem Papste geschlossener Friede über den Protestantismus brachte, eifrig eine Vereinigung mit allen Anhängern der Reformation betrieb, erklärte sich Luther gegen jedes Bündnis, in welchem man die Ketzerei mit stärken helfe. Und zu dem Versuche Philipps, durch ein in Marburg zu haltendes Gespräch Vereinbarung in den Streitpunkten herbeizufüren, ließ er zwar, one Hoffnung auf Erfolg, sich herbei, fand auch in dem Gespräche (1. bis 3. Oktober 1529), bei welchem er selbst dem von ihm stets achtungs- und liebevoller behandelten Oekolampad, Melanchthon dem Zwingli gegenüberstand, bei seinen Gegnern die von ihm vordem nicht erwartete Übereinstimmung mit seinen Sätzen in Betreff jener andern Lehrpunkte (vgl. die von ihm selbst aufgesetzten Artikel der Vereinbarung), blieb aber in Betreff des Hauptpunktes, der Abendmalslehre, im Widerspruch mit ihnen; deshalb weigerte er sich, sie Brüder zu nennen, obgleich er Frieden und Liebe zusagte. Die Fürsten selbst machten unmittelbar darauf, auf dem Schwabacher Konvente, die Unterschrift unter 17 Artikel, zu welchen er jene Marburger Artikel noch weiter umgearbeitet hatte, zur Bedingung der Teilnahme an ihrem Bunde. — Was Luthers ganze Stellung zu dieser Abendmalsfrage betrifft, so bekannte er 1524 (Br. 2, 577): hätte ihn fünf Jare zuvor Jemand berichten mögen, daſs im Abendmale bloßes Brod sei, so wäre ihm hiemit ein großer Dienst getan worden und er habe selbst auch harte Anfechtung darüber gelitten, indem er gesehen, daſs er damit dem Papsttum den größten Puff hätte geben können: wir erinnern uns hiebei, wie die Schriften des Jares 1519, wärend sie die römische Lehre von der Gegenwart des natürlichen Leibes Christi noch voraussetzen, wenigstens jeden nähern Eingehens auf diese Frage sich enthalten. Allein nie kommt es, seitdem Luther die Transsubstantiationslehre hatte faren lassen, in seinen Schriften selbst zu einem weiteren Schwanken der Überzeugung. Er hatte, ehe der Karlstadtsche Streit sich erhob, nur von dem Einen Stück, welches ihm auch ferner fürs „beste" gilt, nämlich vom Glauben als dem inwendigen Verhalten des Herzens beim Sakrament, weit mehr als von der diesem Sakrament eigentümlichen objektiven Gabe geredet; und zwar hatte er hiebei den Glauben auf die in den Einsetzungsworten verheißene, auf Christi Tod gegründete Sündenvergebung hingewiesen. Eben daran schloſs sich dann aber auch das Hauptinteresse an, welches sich bei ihm im Kampfe für die Gegenwart des Leibes Christi geltend machte: der für unsere Sünden dahingegebene Leib selbst ist dem Worte der Vergebung, das freilich auch sonst heilskräftig dargeboten wird, hier als Pfand beigegeben. Für die Frage, wie eine solche Gegenwart des Leibes möglich sein sollte, kam das hohe Interesse dafür in Betracht, daſs die Gottheit ganz im Menschenson als solchem uns Menschen sich darbiete und diese Menschheit mit der Gottheit vollkommen geeinigt und ihrer Herrlichkeit teilhaftig sei. Hiemit weist er die Einwendungen ab, daſs die Gegenwart des Leibes unnötig und unnütz und daſs sie undenkbar sei. In dem „Bekenntnis" vom Abendmale stützt er sie auch durch Aussagen über mancherlei (schon von Scholastikern vorgetragene) Weisen, in den Gott an einem Ort sein könne; so habe Gott auch mehrerlei Weisen, in denen Christi Leib irgendwo sein könne. Daſs dieser aber wirklich überall im Sakrament gegenwärtig sei, dafür genügt ihm das Einsetzungswort des Herrn, und dagegen sind ihm alle auf die Möglichkeit bezüglichen Einwendungen ein gottloser Vernunftdünkel. So beharrt Luther auf dieser leiblichen Gegenwart und ihrem Werthe. Nicht minder jedoch hält er stets auch fest, daſs nicht das leibliche Genießen nütze, sondern nur das Hinnehmen in dem Glauben, zu dessen Anregung eben das dem Worte hier beigegebene höchste Pfand

dienen soll, und dass es sich dabei handele um Nutzen und Heil für die Seele, mit deren Genesung dann auch dem Leibe geholfen, oder für das Herz, mit welchem dann auch der Mund leben werde. Bei dieser ganzen Ausfürung darf endlich nicht übersehen werden, dass solche Momente, welche in diesen Streitschriften zurücktreten, deshalb nicht etwa von Luther jetzt überhaupt hintangestellt oder gar aufgegeben werden. Das Gegenteil erhellt aus gleichzeitigen und späteren, besonders praktisch populären Schriften, vgl. z. B. die Katechismen und die „Vermanung zum Sakrament des Herrn“ 1530. Er kämpfte gegen die Auffassung des Males als einer bloßen symbolischen Gedächtnisfeier; dass aber wirklich in ihm das Gedächtnis Christi gefeiert, sein Leiden und Gottes Gnade geehrt werden solle, stellt doch auch er selbst wider als das erste hin; und zwar soll es ein öffentliches Gedächtnis sein, — weshalb Luther sogar sehr bestimmte Bedenken gegen Privatkommunionen äußerte. Was sodann die Frucht des Sakramentes für die Genießenden anbelangt, so legt er ganz gemäß dem Interesse, das vorzugsweise immer die Sündenvergebung für ihn hat, auch in jenen ferneren Schriften wie in den früheren das Hauptgewicht nicht etwa auf den Genuss der im Fleische Christi ruhenden Gaben überhaupt, sondern auf das Wort: „für euch gegeben“ (eben zur Vergebung der Sünden). Das soll den Glauben reizen und dieser dann im Sakramente die Sündenvergebung überkommen, bei welcher unmittelbar auch Leben und Seligkeit ist (Katech.). Das Sakrament soll ferner das Herz auch erfrischen zur Liebe des Nächsten; und es bleibt auch dabei (nur dürfen nicht die Einsetzungsworte dahin gedeutet werden), dass das Sakrament selbst „die Einigkeit der Christen in einem geistlichen Leibe Christi durch einerlei Geist, Glauben, Liebe und Kreuz u. s. w. vorbildet und zeigt“.

Unter den gefärlichen Aussichten, welche eine Vereinigung der Anhänger der Reformation so wünschenswert gemacht hatten, versammelten sich die Reichsstände 1530 mit dem Kaiser zu Augsburg, wo endlich definitiv über das Verhältnis des Reiches zu den Protestanten entschieden werden sollte (s. Real-Enc. 1, 772 ff.). Luther wurde von seinem Kurfürsten in Koburg zurückgelassen; es konnte von vornherein nicht die Rede davon sein, den vom Kaiser und Reich Geächteten nach Augsburg mitzunehmen. Das Bekenntnis aber, welches in Augsburg vorgelegt wurde, beruhte, durch Melanchthon gestaltet, auf Vorarbeiten, an welchen Luther selbst den wesentlichsten Anteil hatte: die von der Konfession vorangestellten wichtigsten Glaubenssätze geben den Inhalt der Schwabacher Artikel beinahe vollständig und großenteils mit denselben Wendungen und Ausdrücken wider (vgl. Knaake, Luthers Antheil a. d. Augsburg. Konfession, 1863). Er billigt den Entwurf am 15. Mai: er wüsste nichts zu ändern, könne auch nicht „so sanft und leise treten“. Er hätte allerdings zu einem so sehr maßhaltenden Zeugnisse schwerlich je selber innerlich sich bestimmt gefunden; er erklärt am 29. Juni: pro mea persona plus satis cessum est; er kann auch, als die gute Absicht des Maßhaltens misslungen war, die Bemerkung nicht zurückhalten: „Satan bene sensit apologiam vestram Leisetretterin dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de Antichristo Papa“. Indessen verwarte er sich selbst überhaupt dagegen, dass man seiner Autorität folge. Großartig ist die Zuversicht, die er wärend der schwankenden Verhandlungen unverrückt zu Gott hegt und mit der er Theologen und Politiker, seinen Kurfürsten, den Kanzler Bruck, den Melanchthon in seinen Koburger Briefen zu beruhigen weiß. Vertrauensvoll folgt er auch den Schritten seines leise tretenden, Vermittlung ersehnenden Freundes, obgleich einmal längeres Ausbleiben von Briefen aus Augsburg seine Ungeduld erregte und Melanchthon Anderen wegen zu großer Nachgiebigkeit verdächtig wurde; er selbst sieht schon bei Übergabe der Konfession keine Möglichkeit, noch mehr nachzugeben, gibt auch bald alles Hoffen und Wünschen in Betreff einer Vereinigung auf („doctrinae concordia plane impossibilis, nisi Papa velit papatum suum aboleri“), hofft dagegen jetzt noch auf eine „politische Eintracht“, d. h. auf eine gegenseitige statliche Duldung der beiden Religionsparteien im Reiche. Er zeigt hierin jetzt und auch sonst einen klaren, tiefen, geraden Blick in die trennenden Grundfragen, wie ihn Melanchthon nicht besaß; er nimmt aber dennoch

diesen warm in Schutz, — ruhig in dem Gedanken, dass Christus lebe; er selbst, Luther, werde, wenn die Seinigen je „den Adler in den Sack stecken ließen", sicher kommen und ihn befreien (Br. 4, 155).

Wärend der Reichsabschied den Protestanten, damit sie sich unterwerfen, nur noch kurze Bedenkzeit gestattete, ließ der Kaiser, da die protestantischen Reichsfürsten und Städte jetzt zu einem festen Bunde in Schmalkalden sich zusammenschlossen und zugleich die Gefar des Türkenkrieges drängte, doch wider Vergleichsversuche vornehmen. Sie fürten zum Nürnberger Religionsfrieden 1532, d. h. wirklich zu einer „politischen Eintracht" in jenem Sinne, die bis zu einem entscheidenden allgemeinen Konzile bestehen sollte. Luther hatte bei den Verhandlungen darüber die Pflicht der Nachgiebigkeit gegen die protestantischen Fürsten selbst mit großem Nachdrucke geltend gemacht: wer zu hart schneuze, der zwinge Blut heraus; sie sollen sich begnügen, für sich selbst Frieden zu bekommen: treten Andere ihrem Glauben bei, so dürfe man dies dieselben auf eigene Gefar tun lassen; einem katholischen Fürsten selbst dürfe man onedies so wenig zumuten, seinen Untertanen das Evangelium freizugeben, als ein protestantischer sich Zwang von andern gefallen ließe, mit seinen Untertanen zu machen, was jene wollten.

Zugleich war seit dem Reichstag von Speier 1529 und Augsburg die Frage besonders dringend geworden, ob, wenn der Kaiser den Frieden verweigere, die Fürsten auch zu bewaffnetem Widerstande berechtigt oder gar verpflichtet seien. Wir hörten, wie Luther, von der Wartburg zurückkehrend, durchaus keinen solchen Schutz gegen den Kaiser wollte. Auch nachher erklärte er: ein Fürst müsse den Kaiser, als seinen Herrn, gegen die Untertanen nach Belieben einschreiten lassen, wenn er einen verfolgen oder gefangen setzen wolle. Gegen Schutz- und Trutzbündnisse unter evangelischen Fürsten hatte er immer große Abneigung; er fürchtet, es werde darin auf menschlichen Witz und Hilfe, anstatt auf Gott vertraut: und Gebrauch der Gewalt gegen den Kaiser verwirft er onedies unbedingt: der Kaiser sei Kaiser, auch wenn er Unrecht tue, und es werde durch sein Unrecht die Pflicht des Gehorsams für die Untertanen nicht aufgehoben. So lehrte Luther noch sehr bestimmt 6. März 1530, wärend z. B. Bugenhagen 1529 mit Berufung auf das Alte Testament für den Fall, dass die kaiserliche Gewalt gegen Gottes Wort sich kehre, oder dass der Oberherr als Vergewaltiger, Mörder und Türke aufträte, den christlichen Fürsten Gewalt erlaubt oder vielmehr gewaltsame Verteidigung ihrer Untertanen geboten hatte (Hortleder, Handl. u. Ausschr. v. d. Urs. d. teutschen Kriegs u. s. w., Thl. 2, Bd. 2, C. 3). Auch nach dem Reichstage von 1530, als der Schmalkaldische Bund geschlossen wurde, warnte Luther fortwärend davor, im Vertrauen auf Fleischesarm etwas dergleichen zu unternehmen, ja behielt seine Abneigung gegen Bündnisse überhaupt, mante ferner stets dringend, das Möglichste zu tun, um den Frieden zu waren. Allein seine Auffassung der Frage, ob man den Kaiser widerstehen dürfte, gestaltete sich ihm jetzt dadurch anders, dass er, angeregt durch die Erklärungen der Juristen, über den Charakter der Reichsobergewalt selbst bestimmter reflektirte. Diese deduzirten die bestehenden kaiserlichen Gesetze selbst („der Kaiser selbst in seinen Gesetzen") geben einen Widerstand in Fällen, wie dem vorliegenden, zu, nämlich bei öffentlichem, notorischem Unrecht, wie da, wo der Kaiser, so lange noch eine Appellation (wie hier an ein Konzil) anhängig sei, zur Strafe schreiten wolle. Dann, sagt er, würde allerdings auch diese Bestimmung selbst mit zu dem, was des Kaisers sei, gehören; es gälte: lex statuit resistere, — ergo resistendum est. Br. 4, 222. Darüber nun aber, ob es wirklich mit dem bestehenden Rechte so sich verhalte, weist er die Entscheidung völlig von den Theologen ab an die Juristen. Nur so viel sehen wir ihn gerade hierin auch in Betreff der Rechte selbst sehr bestimmt als allgemeines Prinzip voraussetzen, dass man nicht irgend welche einzelne äußere Form des weltlichen Regimentes, wie etwa die absolutistische, sondern jedesmal nur die in den einmal zu Recht bestehenden Gesetzen begründete als göttlich sanktionirt anzusehen habe. Die Entscheidung darüber aber, was wirklich Rechtens sei, haben also die Juristen auf ihr Gewissen zu nehmen. Geneh-

migen sie ein Bündnis zum Widerstande gegen den Kaiser, so können die Theologen um jenes fleischlichen Vertrauens willen immer noch abraten; allein rechtmäßig bleibt das Bündnis vermöge jener Rechte. — Er selbst predigte dann offen die rechtmäßige Notwehr in einer „Warnung an die lieben Deutschen", 1531, — auch hier aufs Recht und die Juristen sich berufend; Aufrur sei nur, wenn einer wolle „selbst Herr sein und Recht stellen". Nur noch bestimmter und allgemeiner lauten spätere Sätze, im Jare 1539: „wie das Evangelium der Obrigkeit Amt bestätigt, also bestätigt es auch natürliche und gesetzte Rechte; — und ist nicht Zweifel, ein jeder Vater ist schuldig, nach seinem Vermögen Weib und Kind wider öffentlichen Mord zu schützen; und ist kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Amt unrecht Gewalt und besonders öffentlich oder notorie unrechte Gewalt vornimmt; denn öffentliche violentia hebt auf alle Pflichten zwischen dem Untertanen und Oberherrn jure naturae" (Br. 6, 223, 5, 161). Man beachte hier, wie Luther nunmehr noch weiter zurückgeht, bis auf die allgemeine Forderung eines Naturrechtes; er sagt auch von diesem Rechte nicht, dass es eine bestimmte, so oder so beschränkte Regierungsform fordere, — wol aber, die positive Beschränktheit der Kaisergewalt als Tatsache voraussetzend, dass beim Zerreißen solcher Schranken das Naturrecht selbst den Widerstand erlaube.

Neue friedliche Verhandlungen mit der katholischen Kirche kamen dadurch wider in Anregung, dass der Papst Bereitwilligkeit aussprach, ein Konzil zu berufen. Sein Nuntius Vergerius kam selber im November 1535 mit Luther in Wittenberg (auf der Durchreise zum Kurfürsten von Brandenburg) zusammen; derselbe musste ihm gestehen, dass er es hier in vielen Stücken doch anders, als berichtet gewesen, gefunden habe. Luther glaubte an keinen ernstlichen guten Willen beim Papste, so sehr er selbst ein warhaft freies christliches Konzil gewünscht hätte; indessen erbot er sich, zum Konzil, wo man es immer halten möge, „mit seinem Halse" zu kommen. Als dann das Konzil wirklich, und zwar one weiteres zur „Exstirpation der giftigen lutherischen Ketzerei" ausgeschrieben wurde, meinte er in einem Bedenken, man solle sich hiedurch nicht abschrecken lassen, so dass man die Teilnahme im Voraus verweigern würde; eben hierauf sei es von den Gegnern abgesehen, indem sie so einen Teufelskopf scheuslich fürstellten. Er setzte, vom Kurfürsten beauftragt, Artikel für das Konzil auf, welche in aller Schärfe den Gegensatz gegen das papistische Dogma und Kirchentum ausprägten (vgl. „Schmalkald. Artikel" in der R.-Enc.); mit Entschiedenheit spricht er aus, dass der Papst der „rechte Endechrist oder Widerchrist" sei; er setzt den Fall, dass der Papst seines Anspruchs auf göttliche Berechtigung sich begebe und nur noch als ein durch Menschen erwältes Haupt gelten wolle, meint aber, dies sei unmöglich und es wäre damit der Christenheit erst nicht geholfen, weil dann den Papst Verachtung treffen und die Rotten nur zunehmen würden; man vgl. auch hier, wie beim Augsb. Reichstag, die Verschiedenheit bei Luthers und Melanchthons Blick (vgl. des Letzteren Zusatz zu seiner Unterschrift). Der Bundestag zu Schmalkalden (Februar 1537), für welchen er jenes Bedenken ausgestellt hatte und auf welchem er selbst anwesend war, wegen schwerer Erkrankung aber vor dem Schluss abreiste, lehnte dann die Teilnahme an dem Konzil ab. — Seine Ansicht von Konzilien überhaupt entwickelt Luther 1539 in der Schrift: „Von den Conciliis und Kirchen". Vom Papste und einem päpstlichen Konzil sei keine Reformation zu hoffen, weil der Papst im Voraus zum Beharren bei seiner eigenen Lehre verpflichte. Aber auch die alten Konzilien und die Väter können nicht als Quell einer Reformation angesehen werden; Väter, wie Bernhard und Augustin, weisen selbst zum ursprünglichen Born der heil. Schrift; und wollte man die einzelnen äußeren Satzungen der Konzilien geltend machen, so würde man schon vom ersten jerusalemischen an in Gebote, die man doch nicht wolle, und in Widersprüche sich verwickeln; die ganze Lehre des christlichen Glaubens aber lasse nicht aus allen Vätern und Konzilien zusammen sich klauben, und das, wodurch die Kirche Bestand behalten habe, seien nicht sie, sondern nur die hl. Schrift, welche vor ihnen bestand und aus welcher auch sie ihre Lehre hatten.

Die vier Hauptconcilia nach einander behandelnd, zeigt dann Luther, wie die Eine wesentliche Aufgabe eines Jeden nur gewesen sei, klare Grundlehren der heil. Schrift zu verteidigen; im übrigen bestätige die Geschichte den Ausspruch Gregors von Nazianz, wornach man aller Bischöfe Concilia von wegen ihrer Ehrsucht, ihres Zankes u. s. w. fliehen müsse. So verbietet denn Luther jedem Konzil, neue Glaubensartikel zu stellen oder neue gute Werke anzubefehlen, weil auch diese alle schon in der Schrift gelehrt seien, oder Ceremonien bei Gefar des Gewissens aufzulegen u. s. w. Ein Konzil solle nur mit Demut, wie ein Gericht, nach dem alten Rechte, d. h. nach der hl. Schrift, Urteil sprechen, wo Not des Glaubens es erfordere, und darnach die neuen Glaubensartikel und neuen Werke verwerfen. Hiezu müsste man recht gründlich in der Schrift gelehrte, ernstlich Gott zugetane Männer und hierunter auch etliche vom weltlichen Stande (denn es gehe auch sie an) zusammenladen. Schwer möge ein solches Konzil zu erreichen sein; wollten die übrigen christlichen Fürsten es nicht, so wäre wenigstens ein provinzielles, deutsches, zu wünschen; müsse man ganz an einem verzweifeln, so solle man die Sache Gott befehlen und indessen die kleinen und jungen Concilia, das ist Pfarren und Schulen fördern. Zum Schlusse fügt Luther seiner Schrift noch eine Ausfürung über das ware Wesen der Kirche überhaupt bei, — die wichtigste über diesen Gegenstand aus jener Zeit. Jetzt nicht minder als früher, da ihn die äußerlich greifbare Kirchengemeinschaft ausstieß, sieht Luther die Kirche, anstatt in irgend solcher äußerer Gemeinschaft, vielmehr nur in der Gemeinschaft der Heiligen, in welchen Christus lebt; solche erkenne man am Gebrauche der Gnadenmittel und Schlüssel samt Bestellung der kirchlichen Ämter, am Beten, am Tragen des heil. Kreuzes; und hiezu komme das allerdings minder gewisse Zeichen, dass sie, vom Geiste geheiligt, auch der zweiten Tafel Mose in ihrem Wandel entsprechen.

Schöne Aussichten hatten sich unterdessen für die äußere Erweiterung des evangelischen Gebietes durch Regentenwechsel im Herzogtum Sachsen und in Kurbrandenburg eröffnet und erfüllt. Herzog Heinrich und Kurfürst Joachim II. (1539) nahmen die Reformation an. Luther selbst wurde nach Leipzig berufen; er predigte an Pfingsten vor dem Hofe, — eben jene Lehre von der Kirche neu bezeugend. Die neue Brandenburger Ordnung war in Hinsicht auf die alten Ceremonieen so konservativ, wie keine andere; Luther meint, so weit nur das gegen das Evangelium Verstoßende entschieden abgetan werde, möge man sich das andere immerhin gefallen lassen, — übrigens nicht one Spott über die Liebhabereien Ihrer Kurfürstl. Gnaden.

Etwas noch Erhebenderes, aber freilich auch von vornherein etwas sehr Unsicheres hatte die Hoffnung, welche schon zuvor in Betreff einer Vereinigung unter den Protestanten selbst über die Abendmalslehre sich zu verwirklichen schien. Butzer, der überaus strebsame Vermittler (s. den Artikel Band III, 40 ff.), hatte schon 1530 in Koburg persönlich mit Luther darüber verhandelt. Luther hegte fast unüberwindliches Misstrauen; er selbst könne in Nichts weichen; wollen die Gegner die ware Gegenwart des Leibes einmal wirklich zugeben, so begreife er nicht, warum sie noch an äußerer Darreichung für den Mund der impii sich stoßen. So weit dann auch Butzer nachgab, so glaubte Luther doch nur um so weniger, dass demselben die andern folgen werden. Daneben sprach er fortwärend über Zwingli und seinen Untergang ungescheut das härteste Urteil aus und warnte vor jeder Gemeinschaft mit seiner Lehre. Aber als er über Verhoffen auch die andern Oberdeutschen nachgiebig werden sah, da wurde auch seine Sehnsucht nach Eintracht und die Freude, mit der er ihr entgegensah, in den herzlichsten Worten laut. Wirklich schloss er (vergl. a. a. O.) 1536 eine Konkordia mit Jenen in Wittenberg ab. Von ihrer Seite wurde, unter tatsächlicher Verleugnung des Zwinglianismus, in Anerkennung der waren Gegenwart bis zu der von Luther geforderten Konsequenz vorwärts gegangen, dass der Leib auch von den Unwürdigen empfangen werde. Dagegen ging Luther nicht so weit, auch Anerkennung eines Empfangens durch eigentliche impii zu fordern, und es blieb so doch noch Raum für Butzers Meinung, dass ein Empfang bei diesen, nämlich bei Menschen, welche „alles verlachen und gar nichts glauben“, nicht stattfinde, sondern nur bei, wenn

auch unwürdigen, so doch den Einsetzungsworten glaubenden Christen. Wir können, je bestimmter Luther sonst gerade auch auf die Konsequenzen dringt, nicht umhin, in diesem Zugeständnis, dass von den impii geschwiegen werde, überhaupt eine Unsicherheit in Betreff der Frage warzunehmen, wie weit denn wirklich aus der objektiven Gegenwart unmittelbar aufs Empfangenwerden durch den Mund aller Genießenden geschlossen werden müsse. Luther selbst scheint sich nicht bestimmter über sein Zugeständnis ausgesprochen zu haben. Allem nach gedachte er wirklich selbst, des ersehnten Zieles wegen, jetzt ein Auge zuzudrücken. So schrieb er denn 1537 selbst auch freundlich an den Basler Bürgermeister und an die Schweizerorte; er weiß, dass dort noch Gegner sind und so große Zwietracht überhaupt nicht so leicht und one Narben zu heilen pflegt, hofft aber, das trübe Wasser werde sich doch setzen. Über Zwingli bekennt er (an Bullinger 1538), ihn seit der Marburger Zusammenkunft persönlich für einen virum optimum gehalten zu haben. Die Schweizer ließen sich jedoch nicht dahin bringen, jene Konkordie anzunehmen, und Luther nicht dahin, dass er von der zwischen ihm und ihnen noch bestehenden Differenz abgesehen hätte; er wollte nur Frieden und freundliches Vertragen, mit der Hoffnung auf allmähliche noch weitere Einigung.

Das Streben nach möglichster Vereinigung mit Glaubensgenossen zeigte Luther damals in noch höherem Grade in der Anerkennung, welche er trotz aller Differenzen den böhmischen Brüdern schenkte. Nach dem Tode des Senior Lukas traten unter diesen jüngere Männer an die Spitze, welche den Wittenberger Einflüssen längst offener gestanden hatten, vor allen Johann Augusta, von jetzt an das eigentliche Haupt der Gemeinde. Als nun die Brüder 1533 eine für den Markgrafen Georg von Brandenburg bestimmte Apologie ihres Glaubens deutsch herausgaben, schrieb Luther eine Vorrede dazu. Augusta kam mit andern Abgesandten selber nach Wittenberg. Die Brüder hatten 1535 ein Bekenntnis an König Ferdinand übergeben und verfassten jetzt auch eine neue, an jene frühere sich anlehnende, aber sehr umgestaltete Apologie; Luther half beide Schriften zum Drucke fördern und gab dem Bekenntnis selbst wider eine Vorrede bei (1538). Auch noch in ihrer neuesten Schrift, der neuen Apologie (in Balth. Lydii Waldensia etc., Roterod. 1616, sect. II, p. 92 sq.), war ihre Rechtfertigungslehre nicht zur lutherischen geworden (sie unterscheiden einen doppelten Sinn des Wortes; im zweiten Sinne aber fällt ihnen die Rechtfertigung mit der widergebärenden Tätigkeit Gottes, im ersten Sinne als eine außer den Menschen erfolgende, mit dem vorangegangenen erwälenden Ratschlusse Gottes zusammen); und in Betreff des Abendmales lehrten sie zwar — quod panis — est corpus Christi praesentissime, hielten aber hiebei dennoch fest an der Unterscheidung der sakramentalen Gegenwart als einer spirituellen von dem „personalis seu corporalis essendi modus“, in Hinsicht auf welchen Christus nicht auf der Erde, sondern im Himmel sei. Luther weiß ihre Redeweise nicht anzunehmen, will sie aber auch nicht zur seinigen zwingen, — „soferne wir sonst der Sachen eins werden und bleiben, bis dass Gott weiter schicke nach seinem Willen“; es gelte hier, den Schwachen im Glauben aufzunehmen.

Innerhalb seiner eigenen Kirche bestand die Haupttätigkeit Luthers, so sehr er auch z. B. an der Visitation Anteil nahm, doch nie eigentlich im äußeren Organisiren und Ordnen, sondern in der Verkündigung des Wortes selbst durch mündliches Lehren und Raten und durch Schriften aller Art. Unter den nicht polemischen Schriften sind vorzüglich größere Arbeiten in Schriftauslegung zu nennen: Predigten über 1 Mos. (1523—1524) und dann über 2 Mos.; Vorlesungen über 5 Mos. 1525; lateinische und deutsche Psalmenauslegungen; lateinische Vorlesungen über Propheten: seit 1524 über Hosea, Joel, Amos, Obadja, — ferner über Nahum, Malachja, — seit 1527 über Jesaia; deutsch über Habakuk und Jona 1526, über Sacharja 1528, über Hesekiel 38. 39. 1530, über Daniel 1530. 1546; — seit 1530 wider lateinisch über Hosea, Micha, Joel; 1526—27 über Ecclesiastes und Canticum. Zum Neuen Testament sind zu nennen: Predigten über 1 Petr. 1523, 2 Petr. und Jud. 1524; Sermone über Apg. 15. 16. 1526;

Vorles. über 1 Joh., Tit., Timotheusbr. 1527; — Predigten über Joh. 17 ff. 1528—29; wider über 1 Joh. um 1530; über Matth. 5—7 und Joh. 6—8: 1530—32; lat. Vorl. über Galat. seit 1531 (großer Kommentar herausg. 1535: Hauptschrift für die Heilslehre); Pred. über Joh. 14—16: 1537, über Matth. 18—24 und Joh. 1—4: 1537—1539; annotat. in aliq. capita Matth. 1538. Luther wirkte fortgesetzt als Prediger an der Wittenberger Stadtkirche neben dem Stadtpfarrer Bugenhagen und vertrat diesen wärend seiner längeren Abwesenheit in Braunschweig, Hamburg, Lübeck und Dänemark 1528 ff. (R.-Enc. B. II, S. 776). Seine Kirchenpostille (die zweite Hälfte nicht von ihm selbst redigirt) wurde 1527 vollendet. Aus Predigten, welche Luther, durch Leibesschwäche von der Kanzel zurückgehalten, 1532 seinen Kindern und seinem Gesinde hielt, ging hernach (1544 durch Veit Dieterich, 1559 durch Andr. Poach aus G. Röres Manuskripten) die Hauspostille hervor. — Die Bibelübersetzung (s. R.-Enc. III, 547 ff.) kam 1534 zum Schlusse. — Freunde Luthers betrieben auch eine Gesamtausgabe seiner Schriften. Darüber Luther 1537 (Br. 5, 70): De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo qued Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos; nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum; mandavi tamen negotium D. Casp. Crucigero, si quid faciendum est. 1539 erschien der erste Band der deutschen Schriften, — voran eine Vorrede, beginnend: „gern hätte ich's gesehen, dass meine Brüder allesammt wären dahinten blieben und untergangen", — da man onedies über die Bücher von Menschen zu wenig an die, unter oratio, meditatio, tentatio zu studirende heil. Schrift zu kommen pflege. 1545 folgte, mit änlichen Verwarungen in der Vorrede, der erste Band der lateinischen Werke.

Auch innerhalb der lutherischen Kirche selbst tauchten widerholt Fragen auf, welche zu bestimmteren Aussagen Luthers über wichtige Lehrpunkte fürten. — Bei der Verwerfung der römischen Orenbeichte legte er doch einer evangelischen Privatbeichte sehr hohe Bedeutung bei. Diese ruht ihm nicht auf irgend welcher richtenden Tätigkeit des Beichtigers, sondern auf dem objektiven Verheißungsworte an sich, mit welchem Vergebung warhaft zugeteilt, obgleich immer nur vom Glauben angeeignet wird — und sodann näher darauf, dass, wärend das vergebende Wort auch in jeder Predigt des Evangeliums überhaupt erschallen soll (und hierin dem gebundenen Sünder auch schon vor der Wideaufnahme in die Kirche Vergebung verschaffen kann), es hier erst recht speziell den Einzelnen zu dessen innerer Vergewisserung trifft, und zwar durch einen von Gott dazu verordneten Diener des Wortes und christlichen Bruder. Dieser hat dann jenes Wort dem darum Nachsuchenden auf Grund seines Nachsuchens, auch wenn sein Glaube zweifelhaft erscheint, zuzusprechen, und soll es nur da, wo Unglaube und Unbußfertigkeit ganz offenbar ist, zum Besten des Nachsuchenden selbst, der es doch nicht sich aneignen könnte, ihm vorenthalten. In Nünberg nun erhob sich um 1533 ein Streit darüber, ob, wie der Rat dem A. Osiander und andern Predigern gegenüber es wollte, neben der Privatbeichte auch die bisher übliche öffentliche allgemeine Absolution noch beibehalten werden dürfe. Luther entschied sogleich gegen Osiander; mit ihm die andern Wittenberger, und so auch wider auf neue Anfrage 1536. Ja er selbst setzte eine Formel für öffentliche Absolution auf: warscheinlich gerade für die Nürnberger 1540 (Br. 6, 245, vgl. Corp. Reform. 3, 957). Der innere Einklang dieser Entscheidung mit jener Lehre Luthers von der Absolution überhaupt ist klar (gegen Kliefoth, Die Beichte und Absolution, 1856, S. 339): die Absolution ist für ihn, da sie nicht etwa auf priesterlichem Urteil über den Einzelnen ruht, auch als allgemeine doch eine warhaft objektive und wirkliche Erteilung der Vergebung (vgl. die Formel a. a. O.), und andererseits ist die wirkliche Aneignung auch bei der privaten so gut, wie bei der allgemeinen, erst durch den Glauben bedingt und insofern jene so gut wie diese conditionalis. Auch sonst zeugt Luther gerade in jener späteren Zeit sehr bestimmt für diejenige Seite seiner Lehre von der Absolution, welche wir kurzweg als die dem römischen Wesen entgegengesetzte bezeichnen können. Recht

ausdrücklich stellt er auch die vom bloßen Bruder (nicht Geistlichen) dem Bruder zugesprochene Vergebung unter den Begriff der Schlüsselgewalt (vgl. auch Schmalk. Art. „vom Evangelio"). Und zu der Bestimmung des Visitatorenunterrichts, wornach niemand one vorhergegangenes Verhör und Beichte zum Sakramente zugelassen werden sollte, machte er gerade jetzt in der neuen offiziellen Ausgabe von 1538 den ausdrücklichen Beisatz: verständige Personen, die sich selbst wol zu unterrichten wissen, dürfen nicht dazu gezwungen werden, und so gehe er auch selber, damit er sich nicht „eine nötige Gewonheit im Gewissen mache", etlichemale ungebeichtet hinzu. Vergl. über diesen Lehrpunkt ferner Steitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche, 1854; Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, 1857; vom Unterz. „Luther's Lehre von der Kirche, 1853", S. 26 bis 46.

1537 brach dann der Streit mit Agricola über das Gesetz wider aus (vgl. darüber R.-Enc. B. I, S. 451 ff. und bei Kawerau, J. Agricola) und fürte zu ausfürlichen Erklärungen Luthers (Thesen 1537. 1538; Schrift „Wider die Antinomer" 1539). Wenn Agricola lehrte, das Gesetz Mose gelte nicht mehr, die Buße sei nicht aus diesem und eben hiemit überhaupt nicht aus dem Gesetze, sondern allein aus dem Evangelium zu predigen, und nicht das Gesetz, sondern der Geist strafe, so mochte er hiebei immerhin meinen, auf frühere lutherische Sätze zu bauen, nach denen Rechtfertigung, Seligkeit und Kraft und Trieb neuen sittlichen Lebens nur aus dem die Heilsbotschaft ergreifenden Glauben stammt. Wie aber Luther hierauf jederzeit bestand, so hat er andererseits hiebei auch jederzeit ausgesprochen, dass die Herzen, um für diese Botschaft empfänglich zu werden, erst im Schuldbewusstsein niedergeschlagen, gebrochen, ja gar getötet sein müssen und dass dies durch das die Gebote und Gerichte Gottes ihnen vorhaltende Gesetz geschehe. Was bei Agricola nicht wie bei Luther zur Geltung kam, ist vor allem eben dieses Gewicht der Schuld und diese Bedeutung des Schuldbewusstseins, und hiemit die Bedeutung der die Sünde strafenden göttlichen Heiligkeit in ihrer Einheit mit der vergebenden und belebenden Liebe. Ihm gegenüber wies Luther jetzt namentlich auch darauf hin, wie überhaupt überall auch im N. Test., wo Sünde, Zorn und Gericht aufgedeckt werde, das Amt des Gesetzes und nicht das Evangelium walte: so sei selbst das Vater-Unser voll von Gesetzeslehre und namentlich auch die Predigt vom Kreuze Christi; ferner darauf, wie die Gesetzespredigt ja auch allen Menschen unaustilgbar im Gewissen stehe: und nur als eins mit diesem Gewissensgesetze sollte ihm ja auch das mosaische fortgelten.

Die wichtigste kirchliche Anordnung, an welcher Luther sich noch zu beteiligen hatte, war die Errichtung von Konsistorien (s. Real.-Enc. Bd. VIII, S. 193 f.). Sie erschienen als dringendes Bedürfnis besonders wegen der Ehesachen. Aus Luthers Scheidung des geistlichen und weltlichen Gebietes und sodann aus seiner Ansicht vom Verhältnis des weltlichen Rechtes zum mosaischen Gesetze folgte für ihn, dass er, die Ehe als weltlichen, wiewol heiligen Stand betrachtend, dieselben der weltlichen Obrigkeit zuwies; die mosaischen Bestimmungen sollten auch hier nur als beachtenswerte geschichtliche Exempel desjenigen Gesetzes gelten, welches die Vernunft im eigenen Innern des Menschen geschrieben finde; und eine Beteiligung der Geistlichen schien ihm nur dadurch gefordert, dass dieser Stand seiner Natur nach mehr als irgend ein anderer weltlicher zu Fragen des Gewissens fürt. Nach einem unter Luthers Zustimmung von Jonas verfassten Gutachten wurde 1539 das erste Konsistorium zu Wittenberg errichtet. Ihre größte Bedeutung aber für Verfassung und Leben der Kirche erhielten dann die Konsistorien dadurch, dass auch die Übung der Zucht ihnen zufallen sollte. Schon bisher hatte die Beichte vor der Zulassung zum Abendmale dieser Übung dienen sollen, indem diejenigen, welche in öffentlichen Lastern lebten, von demselben sollten zurückgewiesen werden; die Schmalk. Art. (im Anhange von der Bischöfe Gewalt) wollten diese Jurisdiktion anstatt den Bischöfen, ausdrücklich allen Pfarrern übertragen. Indem man sie an Konsistorien übertrug, dachte man auch an Einfürung des „öffentlichen", bürgerliche Folgen nach sich ziehenden Bannes (Br. 4, 388).

Gerade jetzt nun, indem die mit der sächsischen Visitation 1527 auf die Dauer eingetretene Verfassung zum Abschluſs kam, sehen wir bei Luther vollends am auffallendsten, wie es Notstand ist, was ihn zur Annahme dieser Formen bestimmte, wie er selbst über sie hinausstrebte, wie er die Miſsstände, die gerade auch wider an sie von vornherein sich hingen, peinlich fülte. Als 1539 darüber, daſs der Bann aufgerichtet werden sollte, unnütz Geschrei in der Wittenberger Gemeinde laut geworden war, hatte er gezeigt, welche Art von Bann er selber nach Matth. 18 anzufangen willens sei: er würde den Sünder erst vermanen, dann zwei Personen, als zwei Kaplane oder auch andere, zu ihm schicken, dann ihn vor sich nehmen im Beisein der zwei Kaplane, zweier vom Rat und Kastenherrn und zweier ehrlicher Männer von der Gemeinde, dann es öffentlich der Kirche ansagen und die Glieder derselben bitten, daſs sie „helfen zu raten", niederknieen, und wider ihn beten und ihn dem Teufel übergeben helfen (Tischreden, herausg. von Förstemann, 2, 354); „ihr alle", sagt er, „müßt selbst mithelfen, wie S. Paulus sagt: — mit dem ganzen Haufen"; ebenso soll man den sich Bekehrenden öffentlich wider annehmen, und nicht bloß die eine Person des Pfarrers soll es tun. Auch nachher (1540, Br. 5, 307) weist er einen Pfarrer, der einen Totschläger wider aufnehmen sollte, an, die versammelte Gemeinde einzuladen — ut absolutionem ejus, quam petit humiliter, p r o b e t; einen andern in Betreff der Verweigerung christlichen Begräbnisses (1544, Br. 5, 698): vide, — an magistratus tibi adesse cum e c c l e s i a velit. So will auch die von Luther gebilligte sogenannte Wittenberger Reformation 1545 (Richter, K.-O., 2, 81 ff.), daſs zur Übung des Bannes beigezogen werden alii honesti et docti viri, — tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos, — ex reliquis gradibus populi. — Auf das, was einer ernsten Übung der Zucht, gerade auch wenn sie von oben herunter veranstaltet werden sollte, in den Landeskirchen besonders hemmend in den Weg treten muſste, hatte Kanzler Brück Luther schon vorher aufmerksam gemacht: die vom A d e l und Bürger u. s. w. fürchten sich, ihr werdet an Bauern anheben und darnach an sie kommen" (Tischr. 2, 350). Es klingt so übel bedeutsam, wenn Luther selbst (1541, Br. 5, 329) von der Zuchtübung des Wittenberger Konsistoriums nur meint: pertinebit — ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae. — Bereitwillig, und dabei mit Bedauern über die eigenen Zustände, erkennt Luther die in andern Kirchen gemachten Versuche an. Vgl. an die Schweizer 1537 (Br. 5, 86): „vielleicht ist es bei euch in diesem Stück (in Hinsicht auf Bann und Schlüssel) baß gefaßt, denn bei uns". Mit Bezug auf die hessische Zucht durch Älteste (von 1539, Richter, K.-O. 1, 290 ff.) 1543 (Br. 5, 551): placet exemplum Hassiacae excommunicationis: si idem potueritis statuere (im Herzogtum Sachsen), optime facietis; sed centaurii et Harpyiae aulicae aegre ferent. Besonders erzählen die böhmischen Brüder, wie Luther bedauert habe, eine der ihrigen änliche Zucht nicht einfüren zu können, (vgl. Comenii, Historia fratrum etc., c. praefat. Buddei, Halae 1702, p. 23. 25). — Er hoffte auch so noch auf Zustandekommen einer besseren Zucht, obgleich er sich nicht mehr im Stande fülte, darüber zu schreiben (Br. 5, 668. 701 im J. 1544). Indessen meinte er (Tischr. 2, 357), es könnte ja Jeder das hl. Werk mit christlicher Verwarnung derjenigen, welche ihm die Nächsten seien, beginnen; aber darin möge freilich Keiner etwas wagen, weil die Warheit ein feindselig Ding sei. — Auch sonst hat er die Folgen der neuen Verbindung d e r K i r c h e m i t d e m S t a t besonders gegen das Ende seines Lebens schmerzlich gefült: Gott könne keinen Segen geben, wenn ein Hof nach Willkür jene regieren wolle, und der Satan wolle jetzt wider neu, nur in umgekehrter Weise, beide vermengen; er bekennt im Hinblick auf die Herren vom Adel (1541, Br. 4, 399): verum est, eos, qui in politia sunt, semper fere hostes fuisse, sicut et erunt, ecclesiae.

Luthers Lebensende nahte. Besonders lebhaft hatte ihn schon der schwere Krankheitsanfall (Steinleiden), den er in Schmalkalden 1537 durchzumachen hatte, an den Tod gemant. Das Gefül, gealtert zu sein, hören wir ihn unter den Kämpfen und Lasten, die ihn von außen und innen drückten, schon lange vorher äußern, wärend er noch in vollster Rüstigkeit vor den Augen der Freunde und

Feinde dastand. Man würde sich nun sehr irren, wenn man meinte, das Charakteristische der letzten Jare des Reformators sei ein erhebender Rückblick auf einen in der Welt hergestellten herrlichen Kirchenbau gewesen. Es schien im Gegenteil, als ob er gerade auch jetzt noch bei allem Danke für die Gnade des Evangeliums es nur desto mehr fülen müsste, wie sehr demselben die große Welt in Hinsicht auf Lehre und Leben feind bleibe und wie vielmehr eine Zeit der Drangsale und Gerichte als eine Zeit des Glanzes auch für die Kirche angebrochen sei.

Am tiefsten schmerzten ihn die Erfarungen, die er schon von Anfang an überall, wo einmal die Reformation erfolgt war, über das Verhalten der Menge gegen das Evangelium hatte machen müssen. Jene Klagen über die Zuchtlosigkeit und Gleichgültigkeit des Landvolkes, welche wir ihn bei der sächsischen Visitation äußern hörten, wären fort und steigern sich. Es kommen dazu nicht mindere Klagen über den Adel, — und in Betreff seiner dann nicht bloß über Gleichgültigkeit, sondern wie wir bereits sahen, auch über positive Versuche zu hemmendem Eingreifen ins Kirchenwesen selbst. Er beklagt 1541 (Br. 5, 408) — licentiam scelerum horribilem, — nobilium — tyrannidem, perfidiam, malitiam, contemtum verbi plane satanicum etc. Schon 1535 hatte er (Br. 4, 602 f.) im Hinblick auf Adel und Bauern ausgerufen: das Papsttum habe doch besser für die Welt gepasst; diese wolle den Teufel zum Gott haben; damals haben die Bischöfe auf Unterdrückung der Tyrannei denken müssen, nur dass sie es in übler Weise taten und zugleich die Kirche unterdrückten; er selbst wolle, statt nach neuen solchen Ketten für die Tyrannen zu begehren, lieber dulden in dem Gedanken, dass unser Reich von oben her sei. — Hieher, unter das Verhältnis der Welt und des Fleisches zum Evangelium, ist auch der ärgerliche Ehehandel Philipps von Hessen zu stellen. Er, der Verheiratete, war von Liebe zu einem adeligen Fräulein ergriffen worden, behauptete aber, überhaupt die dringendsten Gewissensursachen zu haben, welche ihn nötigten, nach einer andern Frau sich umzusehen. Er kam auf den Gedanken einer Doppelehe. Nach Br. 6, 79 hatte er schon 1526, also one Zweifel lange vor jener Liebe, Luther über die Zulässigkeit von Doppelehen befragt, wie wir ja auch schon in der Karlstadtschen Bewegung diese Frage sich erheben sahen; seine eigene Sache betrieb er seit 1539 durch Butzer bei Luther und Melanchthon aufs Angelegentlichste (vgl. Briefwechsel Landgraf Philipps 2c. in: „Publikationen a. d. preuß. Statsarchive" Bd. 5). Die Ansicht Luthers über die Bigamie überhaupt war: Gott will nach seiner ursprünglichen Ordnung bloß Monogamie, und die Vorgänge bei den Patriarchen geben den Christen kein Recht, davon abzugehen, waren auch selber nur Folge von Notfällen; indes können allerdings Notfälle vorkommen, wo auch unter Christen eine Dispensation, dergleichen da auch wirklich schon gewärt wurde (Br. 6, 241), nicht unzulässig ist, — und (so Luther in der Ehesache Heinrichs VIII. 1531, Br. 4, 296) eine solche Doppelehe wäre einer rechtswidrigen Ehescheidung immer noch vorzuziehen; allein eine solche Dispensation könnte jedenfalls nur als Beichtrat erteilt werden, könnte das öffentliche Recht, welches nur Eine Gattin anerkennt, nicht ändern, und müsste wegen der Gefar öffentlichen Ärgernisses durchaus geheim bleiben. Zur Gleichstellung der bei Christen möglichen Notfälle mit denen der alttestamentlichen Gottesmänner, wornach die hier zulässige Abweichung von der Monogamie auch dort zulässig werden musste, trug notwendig die Gleichstellung des ganzen sittlichen Erkenntnis- und Lebensstandes dieser Männer mit dem der Christen und Widergeborenen bei, der wir bei Luther wie bei der damaligen Theologie überhaupt begegnen. Was sodann den Fall mit Philipp betrifft, so hielt ihm Luther seine Sünden und seine Pflicht so gerade und strenge vor, wie es an solchen Orten selten gehört werden mag; er gab aber mit Melanchthon hier doch das Vorhandensein eines Notfalles auf das hin zu, was Philipp, wol vorzugsweise mündlich durch Butzer, geklagt hatte. Die Trauung fand 3. März 1540 im Beisein Melanchthons statt. Luther bestand streng auf Geheimhaltung; dem Kaiser gegenüber sei die neue Frau für eine Konkubine zu erklären. Als die Sache, wie es kaum anders geschehen konnte, ruchbar wurde und Melanchthon im Schmerz

über das verursachte Ärgernis bis auf den Tod erkrankte, tröstete ihn Luther in Ruhe darüber und trat dann mit gewaltigem Gebete für die Erhaltung seines Lebens ein. Er selbst glaubte auch jetzt noch die Sache zwar nicht vor der Welt, aber vor Gott verteidigen zu können.

Die Unmöglichkeit, mit der römischen Kirche je friedlich sich zu verständigen, fülte Luther gerade auch in diesen letzten Jaren wider besonders stark, wärend neue Vermittlungsversuche begannen. Er musste hierüber mit seinen Kollegen im Januar 1540 ein Bedenken ausstellen, fügte aber seinerseits gleich die Erklärung bei, dass er von den Papisten so wenig hoffe, als von ihrem Gotte, dem Teufel; nur vorübergehend hoffte er einmal, der Kaiser möchte es doch noch zu einem Nationalkonzil kommen lassen; er fürchtet, der Richter droben selbst gestatte keinen Vergleich: das Blut Abels werde er nicht so hingehen lassen. Kein Wunder, wenn ein Politiker, wie Kanzler Brück, bei jenen Versuchen seinen „rumorenden Geist“ fürchtete und ihn „gespart“ sehen wollte, bis es nötig wäre, mit der Baumaxt zuzuhauen (Corp. Ref. 5, 661). Luther sah kein Heil, wo nicht vor allem die schriftwidrigen Lehren offen aufgegeben würden; „ferendum non est, ut ornentur nunc bono sensu et interpretatione commoda“. So äußerte er sich namentlich den Verhandlungen des durch Melanchthon und Cruciger beschickten Regensburger Konvents 1541 gegenüber. In keinem Wege sei zu leiden, dass man, wie hier versucht wurde, aus der Transsubstantiation einen Glaubensartikel mache. In dem Regensburger Vergleiche über die Rechtfertigung (per fidem vivam et efficacem) sah er „ein weitläufig, geflickt Ding“, das onedies keinen Bestand haben könne; die Frage, was gerecht mache und die Frage, was der Gerechte als solcher tue, müsse man klar auseinander halten, wärend der Papisten Schalkheit wolle, dass man nicht durch den Glauben allein, sondern auch durch Werke oder durch Liebe und inhärirende Gnade, welches alles gleich viel sei, gerecht werde; Liebe und Werke können nicht sein der Son Gottes oder solche Gerechtigkeit, die vor Gott so rein sei als der Son; dass sie gerecht heißen, geschehe aus bloßer Gnade: „denn Gott will sie nicht ansehen gleich seinem Sone, sondern um seines Sones willen, der im Herzen durch den Glauben wonet“. Als der Kaiser 1545 neue Unterhandlungen eröffnen wollte, gab Luther zwar dem Entwurfe Melanchthons zu einer Widervereinigung mit dem Episkopate (sog. Wittenb. Reform.) seine Unterschrift, bat aber noch kurz vor seinem Tode, Melanchthon mit seiner Absendung auf das „nichtige und vergebliche Kolloquium zu Regensburg“ zu verschonen. Gegen die von den Gegnern drohende Gefar blieb seine Hoffnung diese: res nostrae — consilio Dei geruntur; verbum currit, oratio fervet, spes tolerat, fides vincit, ut nos —, nisi caro essemus, dormire possimus feriarique. — Seine eigenen Erklärungen gegen das römische Kirchentum waren und blieben so stark und stärker als je. Er weiß nichts davon, dass der Taufbund ja doch auch die Gegner in der Kirche Christi erhalte: „ihr werdet“, sagt er 1541 (in der Schrift „Wider Hans Worst“) „gewisslich getauft in der rechten Taufe, — und was also getauft lebt und stirbt bis in das siebente oder achte Jar, — wird selig; aber wenn es groß wird und eurer Lügenpredigt — folget, — so fället es ab von seiner Taufe und Bräutigam; — diese Hure — ist eine abtrünnige Ehehure, dagegen die gemeinen Huren — schier heilig sind“. Das Jar vor seinem Tode erschien noch die Schrift „Wider das Papsttum zu Rom“ u. s. w., — mit den Schlusworten: „die teufelische Päpsterei ist das letzte Unglück auf Erden und das näheste, so alle Teufel tun können mit alle ihrer Macht“. — Zu einer Tat, welche den Gegnern besonderen und jedenfalls nicht unscheinbaren Anlass zur Beschwerde und zu gewaltsamem Einschreiten gab, hatte indessen Luther selbst mitgewirkt, indem in das Bistum Naumburg auf Grund davon, dass es unter Schutz und Landeshoheit der sächs. Fürsten stehe, trotz Widerspruchs des Kapitels, Amsdorf vom Kurfürsten eingesetzt und von Luther 1542 geweiht worden war (vgl, Real-Enc. I, 354). Die Wittenberger Theologen hatten vorher ein Gutachten ausgestellt, in welchem sie aber die Rechtsfrage nicht entscheiden wollten, unter Voraussetzung des vom Kurfürsten in Anspruch genommenen Rechtes erklärten, dass er die Domherren zur Wal eines evangelischen Bischofs zwingen möge, auch

so jedoch vor gewaltsamem Vorgehen warnten. Nachher schrieb Luther eine Rechtfertigung: „Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen“: aus der evangelischen Anschauung überhaupt leitet er die Gültigkeit der nach altem Brauch unter Zutun der benachbarten „Bischöfe“ und im Beisein des Volkes und Fürsten erfolgten Weihe ab, sowie Pflicht und Recht der Gemeinde selbst, von falschen Hirten sich abzuwenden; dass der Kurfürst der wirkliche Landesfürst und Schutzherr sei und als solcher gegenüber dem Bistum samt seinen Einkünften das Reformationsrecht habe, setzt er hier, one weiter zu fragen, voraus. Er wusste, die Weihe — durch ihn, den Häresiarchen — sei audax facinus et plenissimum odio, invidia et indignatione (Br. 5, 451). — Die Zwietracht zwischen den beiden sächsischen Häusern, welche hernach dem Kaiser bei seinem Einschreiten zur stärksten Waffe wurde, hatte Luther schon 1542 zu bekämpfen: er mante, bei dem Streite über das Städtchen Wurzen, beide Fürsten so ernstlich als möglich zum Frieden. Aber noch bis an sein Ende musste er über die Feindschaft der „Meißner“ gegen seinen Kurfürsten sich bekümmern.

Zugleich war die Eintracht unter den Protestanten, welche durch die Wittenberger Konkordie hergestellt sein sollte, zerrissen. Vor dem Zwinglianismus zu warnen hatte Luther nie aufgehört. Immer stärker aber sah er jetzt seinen Argwon bestätigt, dass die Züricher diesen nie aufgegeben haben: er sieht in ihnen wider Feinde des Sakramentes, deren Geist dem seinigen fremd sei; andererseits musste er die Nachrede gegen sich hören, als ob er ihnen gegenüber von seiner Lehre gewichen wäre. Offen kündigte er in einem Briefe an einen Züricher Buchhändler, der ihm eine von Züricher Predigern verfasste Bibelübersetzung zugeschickt hatte, den dortigen Predigern die Gemeinschaft auf. Es reizte ihn ferner namentlich die mit einer Apologie Zwinglis versehene Ausgabe der Werke desselben 1543. Endlich schien ihm die Irrlehre ins eigene Gebiet eindringen zu wollen durch die von Butzer und Melanchthon verfasste Kölner Reformationsordnung, welche allerdings bei ihren Lehraussagen über das Abendmal die Erwänung eines leiblichen Genusses umgeht, vielmehr die Empfahung des Leibes einfach als ein himmlisch Werk und Sache des Glaubens bezeichnet; Luther hatte vorher sich ganz sicher darüber geäußert, dass Melanchthon bei jenem Werke in Butzer keinen „unreinen“ Kollegen dulden würde, und dann bei der Erklärung Melanchthons sich beruhigt, dass die Ordnung das Wort und die Sakramente nach der allgemeinen Weise lehre und treibe; desto heftiger erklärte er sich nachher gegen sie, wobei Amsdorf das Seinige tat, des Meisters Erbitterung zu steigern. Schon vorher hatte er eine eigene Schrift gegen die Zwinglianer zu veröffentlichen beabsichtigt. Schließlich reizte ihn auch noch Schwenkfeld zu neuen Erklärungen. So erschien zu Schluss des Jares 1544 das „kurze Bekenntnis des Sakraments“; es enthält keine neue Lehrentwicklung, aber eine so starke Verdammung der „Sakramentsschwärmer“, als er je früher ausgesprochen: die Häupter derselben sind ihm Todsünder und Seelenmörder; indem er in ihrem Unglauben an die Gegenwart des Leibes auch Unglauben an die Gottmenschheit Christi und Leugnung der Warheit von Gottes Worten sieht, ruft er aus: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder Nichts geglaubt!“ Auf eine Entgegnung der Züricher erwiderte er nichts mehr. In Thesen gegen die „Theologisten von Löwen“ sprach er 1545 über „die Zwingler und alle Sakramentsschänder“ aus: sie seien Ketzer und von der heil. christlichen Kirche abgesondert; und wenige Wochen vor seinem Tode (Br. 5, 778): das eben habe er begehrt, dass sie, wie sie nun in ihrer Gegenschrift getan, offen als seine Feinde sich erklären; ihm genüge die Eine Seligpreisung des Psalmes: selig der Mann, der nicht wandelt im Rate der Sakramentirer u. s. w. Über eine angebliche persönliche Äußerung Luthers mit Bezug auf sie in einem letzten Gespräche mit Melanchthon vgl. Diestelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon, 1874, dazu J. Köstlin in den Theologischen Studien und Kritiken 1875.

Auch gegen die Abendmalslehre der böhmischen Brüder hatte er 1541 sich ernstlich verwart (Br. 5, 349 f.): längst sei ihm ihre Redensart von der „sakramentalen“ Gegenwart verdächtig; sollte er Gewissheit erlangen, dass sie ihn

getäuscht, so werde er sie öffentlich als Lügner und Heuchler brandmarken. Doch schon das Jar darauf wurde Augusta wider freundlich von ihm in Wittenberg aufgenommen, und warf seinerseits den Wittenbergern iren Mangel an Zucht vor; Luther gab ihm, wie wenige Jarzehnte nachher Lasicius berichtet, die Hand der Gemeinschaft für die ganze Unität; sie mögen für ihre slavische Nation Apostel sein, wie er und die Seinigen für die deutsche (Lasic. Lib. V, § 99. Mscr.; Comen. a. a. O. 26); er ließ ihm auch einen Brief nachfolgen mit brüderlicher Ermanung: ut nobiscum perduretis in communione spiritus et doctrinae, prout coepistis; so will er ihnen geschrieben haben angesichts nahen Todes (s. Büding, Sammlung einiger in die Kirchenhist. einschlag. Schriften, 16. Stück, S. 568 ff.). Man sieht, wie auch ihm unter dem Bewusstsein von Differenzen doch das Gefül Einen Geistes fortbestehen konnte.

Ein fast noch auffallenderes Zeugnis hiefür bleibt seine Stellung gegen Melanchthon. Durch die synergistischen Sätze in den späteren Ausgaben der Loci ließ er sich nie zu einer Erklärung gegen ihn veranlassen. Schon 1537 war derselbe Zwinglischer Ansichten über das Abendmal beschuldigt worden. Luther fand manches bei ihm verdächtig, wollte aber „sein Herz mit ihm teilen“ und ihn nicht scheiden lassen. Wir hörten, wie er ihm bei der Kölner Reformation vertraut; so auch (Br. 5, 645), im April 1544, wärend er das „kurze Bekenntnis“ schrieb: de M. Phil. mihi nulla est omnino suspicio. Auch als es sich um die neuen Unterhandlungen mit den Papisten 1545 handelte, regte sich bei ihm kein Arg gegen Melanchthon, sondern nur der Wunsch, ihn zu schonen. Und den Locis und der ganzen theologischen Wirksamkeit Melanchthons spendet er auch noch in der Vorrede zum I. Bd. seiner lat. Werke 1545 hohes Lob. — Aber freilich, dass nach seinem Tode im Kreise der ihn umgebenden Theologen der Friede keinen Bestand behalten werde, soll er schon auf seinem Krankenlager in Schmalkalden 1537 vorhergesagt haben.

Über Luthers freundliche Äußerungen in Betreff Calvins vgl. R.-Enc. Bd. III, S. 102 (die in „J. Köstlin, Martin Luther“, Bd. 2, S. 590 auf Calvins Schrift über das Abendmal bezogene Äußerung Luthers bezog sich vielmehr auf seine Schrift gegen Sadolet vom J. 1540).

Mit allen jenen Klagen über das Fleischesleben, den Undank, die Verachtung gegen das Evangelium verband sich für Luther immer bestimmter die Aussicht auf schwere Gerichte, welche über Deutschland kommen müssen und welche er von den Türken her oder auch in einem „malum intestinum“ erwarten zu müssen glaubte; der Stand der Welt schien ihm ganz dem vor der Sündflut oder dem babylonischen Exil oder dem Untergange Jerusalems zu gleichen. Speziell war er über Sittenlosigkeit in seinem Wittenberg erzürnt; auf einer Reise im Sommer 1545 drohte er, gar nicht mehr in dieses Sodom zu kommen. Längst aber glaubte er, sich einen nahen Abschied aus dieser Welt wünschen und hoffen zu dürfen; er sei doch wenig mehr nutz auf Erden. Eine Ablehnung, über Kirchenzucht zu schreiben, begründet er 1544 damit, dass er sei senex, exhaustus, piger (5, 701). Wir sehen indessen, wie er dennoch zu schreiben und zu kämpfen fortfur. Seine letzten akademischen Vorlesungen, welche er schon seit 1536 über die Genesis hielt und die durch Freunde in den Druck gegeben wurden, brachte er noch im Nov. 1545 zum Schlusse, — wider mit dem Wunsche, man möge für ihn, der nicht weiter vermöge, ein gutes Stündlein erbitten. — Am 23. Januar 1546 brach Luther von Wittenberg auf nach Eisleben. Es waren nicht große kirchliche Angelegenheiten, die ihn dorthin riefen, sondern ein Gesuch der Mansfelder Grafen, dass er einen Streit, der über ihre Bergwerke und anderes unter ihnen sich erhoben hatte, beilegen möchte. Luther wusste sich ihnen verpflichtet, als durch seine Geburt ihrem Gebiete zugehörig; er wollte sich dran wagen, um dann mit Freuden sich in seinen Sarg zu legen, wo er zuvor seine lieben Landesherren vertragen habe. Die Ausgleichung gelang ihm. Die Briefe, welche er von Eisleben aus schrieb, und die Reden, welche vor den Freunden dort von ihm gefürt und von diesen hernach aufgezeichnet wurden, zeigen noch recht den kräftigen, an sinniger Rede reichen Geist. Aber unter den Geschäften war die Sorge für seine Gesund-

heit hintangesetzt worden; eine Fontanelle, die er seit lange (vgl. Br. 5, 600) am Schenkel trug, war zugeheilt; er hatte auch schon auf der Hinreise bedenklich sich erkältet. Da fülte er am Abende des 17. Februar heftigen Druck auf der Brust; als er zu Bette ging, befahl er seinen Geist Gott mit den Worten Psalm 31, 6; er widerholte dieselben mehrmals, indem er unter den Händen der um ihn bemühten Freunde des Endes wartete; er dankte Gott, dass derselbe ihm seinen Son geoffenbart, welchen er gelehrt und bekannt habe; als Jonas und Pfarrer Cölius ihm zuletzt noch die Frage ins Ohr riefen, ob er auf die von ihm gepredigte Lehre sterben wolle, sprach er noch ein vernehmliches Ja. Ruhig, mit einem sanften letzten Athemzuge, entschlief er am Morgen des 18. Februar. — Die Leiche wurde feierlich in der Schlosskirche zu Wittenberg bestattet.

Die Lehrpunkte, über welche Luther eigene, eingehende Auseinandersetzungen zu geben durch den Gang der Reformation veranlasst wurde, sind bereits im Bisherigen hervorgetreten. Im Ganzen ist über Luthers Lehrweise vor allem noch das zu bemerken, dass er in keiner Schrift eigentlich als Dogmatiker auftritt: unmittelbares, lebendiges Schauen und Zeugen, nicht begriffliches Formuliren und Systematisiren ist seine Sache, so wenig es ihm an Begabung für scharfsinnige, scholastische Entwicklung gefehlt hat; überall bezieht sich, was er bezeugt, auch auf innerlich Erlebtes; diese Art seines Lernens und Lehrens gab seiner Predigt auch solche Kraft, Leben anzuregen; und durch das Hervorgehen aus Einem Lebensmittelpunkte wurde seine gesamte Anschauung zu einer in sich durchaus zusammenhängenden und harmonischen, so viele ungelöste Probleme und etwaige Widersprüche dann auch ein reflektirender Verstand in ihr finden mochte. Den Vorwurf, dass er vielfach sich selbst widersprochen, hat Luther selbst schon frühe hören müssen. Man hat neuerdings besonders den Unterschied zwischen einem früheren und einem späteren Luther zu einem Widerspruche gesteigert; entgegengesetzte Parteien in seiner eigenen Kirche haben es gleich keck getan, — die Einen um Anschauungen, welche ihrem sogenannten Objektivismus nicht genehm sind, als Extravaganzen, die Luther selbst nachher verleugnet habe, zu bekämpfen, die Andern, um ihre angebliche Freiheit gegen spätere Erklärungen Luthers durch Berufungen auf den ursprünglichen, freieren, höher stehenden Luther beschirmen zu können. War ist in Betreff aller seiner Hauptlehren nur, dass er bald mehr das eine, bald mehr das andere Moment zu betonen veranlasst ist, und sodann, dass er im Ziehen praktischer Konsequenzen für die äußere Gestaltung des kirchlichen Lebens durch die Entwicklung der äußeren Verhältnisse und Vorgänge und die dabei in ihm selbst hervorgebrachten heftigen Erregungen sich stark bestimmen läßt; auch in einer und derselben Zeit konnte er so mit einem gewissen einseitigen Übergewicht nach der einen und anderen Seite hin sich äußern. Die größte allgemeine Wendung in der allgemeinen Haltung des Reformators hat sich zwischen 1521 und 1525 unter den oben bezeichneten Verhältnissen vollzogen.

Was das Verhältnis der Theologie Luthers zu der nachfolgenden lutherischen Dogmatik anbelangt, so zeigt jene einen weit umfassenderen, im Glauben an Christus und im Genuss der Versönung frei gewordenen Geist (so namentlich auch dem Buchstaben der hl. Schrift gegenüber), aber weniger scharfe begriffliche Ausprägung (vergl. namentlich die mehr mystisch zusammenschauende und zusammenfassende Lehre von der auf Christi Tod und Auferstehung ruhenden Versönung und Erhöhung; auch der Begriff der Rechtfertigung im bloß forensischen Sinne wird bei L. noch nicht so präzis bestimmt, mit ihr vielmehr die Applikation im Subjekt zusammengefasst, dabei aber die Vergebung und Gerechtannahme schlechthin zum ersten grundlegenden Momente gemacht). Ein gewisses Dunkel behält für Luther immer noch in seinen Gedanken über Gott das Verhältnis zwischen der Liebe als Grundbestimmung des sich offenbarenden Gottes und einem absoluten Machtwillen Gottes: er hat die Sätze der Schrift de servo arbitrio nie zurückgenommen, noch etwas ihnen positiv Entgegengesetztes gelehrt. Aber er hat später den Blick grundsätzlich ganz nur dem sich in Christo offenbarenden Gotte der

Liebe, wie dieser selbst es wolle, zugewandt (vgl. auch H. Schultz in Briegers Ztschr. f. Kirchengesch. B. 4, H. 1).

Die Grundlagen einer neuen Ethik sind, so wenig Luther je ein System der Ethik hat vortragen wollen, vollständig gegeben mit seiner Lehre von dem aus dem rechtfertigenden Glauben fließenden neuen Leben der Christen, die, im Glauben schon mit den himmlischen Gütern gesättigt, auf Erden sich gegenseitig in Liebe dienen und mitteilen und, innerlich über diese Welt erhaben, Gotte in den von ihm selbst hier eingesetzten weltl.-sittl. Ständen und Ordnungen (Ehe- und Hausstand; Obrigkeit und Stat) dienen und der von ihm hier dargebotenen Güter dankbar genießen; vgl. namentlich die Grundzüge in den Schriften: Freiheit eines Christenmenschen, Sermon von guten Werken, Von den Conciliis und Kirchen. Dazu: Luthardt, Die Ethik Luthers, 1867.

Im Übrigen darf für Luthers Theologie auf die unten genannten zusammenfassenden Darstellungen verwiesen werden.

Der ganze Lehrvortrag Luthers behält jenen Charakter frischen Lebens, auf welchen schon bei seinen ersten Schriften hingewiesen wurde. Seine Sprache hat natürliche Kraft, Einfachheit, Klarheit; er hält sich bei aller Tiefe und Schärfe doch ebenso fern von Überschwenglichkeit des Gefüls oder der Phantasie, wie von dialektischer Subtilität. Nach einer andern Seite hin malt er uns selbst den Charakter seines Vortrags, gegenüber von dem des Brenz (Br. 4, 149): derselbe habe nicht diese Kunst und Bildung, und müsse immer stürmen und kämpfen. — Dabei pflegt sich die Grundlehre vom Heil, wie sie ihn persönlich immer bewegt, so auch in seinen Ausfürungen unmittelbar in den Vordergrund und Mittelpunkt zu drängen: es ist dies eine wesentliche Eigentümlichkeit auch seiner Schriftauslegung und seiner Predigten. In jener weiß er von jedem Moment aus zu den höchsten Gesichtspunkten emporzufüren und auch über scheinbar unfruchtbare Abschnitte seines Weges Geist und Leben zu verbreiten; bei Behandlung solcher Schrifttexte, deren Beziehung zu jenen Grundlehren ursprünglich noch keine so unmittelbare ist, und ferner bei Bestimmung von Einzelheiten innerhalb eines Textes, welche gegenüber vom Hauptgedanken desselben nur untergeordnete Bedeutung haben, kommen dann freilich die Ansprüche geschichtlicher und sprachlicher Genauigkeit oft nicht zu ihrem Rechte (Unterschied von Calvin — vgl. Enc. 3, 97). Gegen die allegorische Auslegung hat er sich mehrfach erklärt, ihr jedoch auch in seiner eigenen Exegese und Predigt hin und wider wenigstens noch eine hinterste Stelle eingeräumt; später indessen weniger als früher. In Betreff des Predigens ist nächst der Forderung, dass Christus der Inhalt sei, die erste die der Einfalt, der Angemessenheit für das „arme Volk“, worin er selbst Vorbild ist; seinen Predigten fehlt die Schulform: sie pflegen meist in sehr einfacher Weise, one ein vorangestelltes Thema, aber mit bestimmtem Absehen auf die zu behandelnde Grundlehre und Manung, dem Gange des Textes zu folgen und dabei Auslegung und Anwendung in einander zu verweben (vgl. Beste, Die bedeut. Kanzelredner der ältern lutherischen Kirche 1856, S. 30—36; E. Jonas, Die Kanzelberedsamkeit Luthers 1852; G. Granier, Sur la prédication de L. 1515—1517, Montauban 1878).

Wie sich für Luther mit seiner christlichen Grundanschauung die Anerkennung für die freie Betätigung des menschlichen Geistes auf dem weltlichen Gebiete verband, so zeigt er denn auch persönlich einen frischen lebendigen Sinn hiefür, den ihm das Bewusstsein der allem Weltlichen anhaftenden Sünde nicht lämen kann, weil ihn das Bewusstsein der Gnade trotz der Sünde auch der ursprünglichen weltlichen Gottesgaben und Stiftungen sich freuen lässt. Hoch schätzt er, nicht bloß wegen des Dienstes für die Kirche, sondern als Mittel der Geistesbildung überhaupt, alle edlen Künste und Wissenschaften; so insbesondere die Wissenschaft der alten Sprachen und die Weisheit der Alten in Dingen der Welt; hin und wider streut er seinen Briefen Citate aus diesen ein. Charakteristisch ist ferner für ihn der Sinn für volkstümliche Weisheit und Witz in Sprichwörtern,

Fabeln, Versen u. s. w.; wärend der Tage in Koburg 1530 bearbeitete er einen Teil der Fabeln Äsops. — In die Ehe wollte, wie wir sahen, Luther eintreten, um diesem weltlichen Stande als einem hochzuachtenden, von Gott verordneten, auch im eigenen Leben ein Zeugnis zu geben. Bedeutsam ist denn auch der Charakter, welchen sein eheliches Leben trägt: es zeigen sich darin keinerlei absonderliche, hoch leuchtende Gaben, Tugenden, Leistungen oder Ereignisse, durch welche der Blick des Beschauers über die gewönlichen, gering und wol gar gemein dünkenden Partieen des irdischen, natürlichen, echt menschlichen, aber so gerade von Gott geordneten Standes hinweg gehoben würde, wol aber ein treues, freudiges und geduldiges, ebenso echt menschliches als christliches Eingehen in jene gewönliche Lebensordnung, welche den stolzen Heiligen so verächtlich war (Näheres über Frau und Kinder s. Real-Enc. II, 564 ff.). Die Briefe und Tischreden stellen uns den Reformator dar, wie er bei Weib und Kindern sein inniges Behagen fült, sinnig die Gaben und Werke Gottes in der Familie, im Heranwachsen der Kinder u. s. w. beobachtet, aus solcher Beobachtung lernt und auch andere belehrt, durch Krankheiten und Todesfälle in der Familie die bittersten Schmerzen des wirklichen Lebens erfärt, auch der Fürsorge für die Ökonomie und selbst ihre einzelnsten Bedürfnisse sich annimmt. Mit seinem bescheidenen irdischen Gut übte er hingebende Freigebigkeit gegen die Vielen, welche ihn überliefen. — Im Kreise von Freunden freute er sich bei Speise und Trank und bei frischer, natürlicher, für ein delikateres Ohr mitunter gar zu derb natürlicher Rede. Im Genusse der Speisen aber zeigte er eine solche Mäßigkeit, dass es, zumal bei der Stärke, welche sein Leib bekommen hatte, einem Melanchthon verwunderlich war; er fastete oft, ja etliche Tage nacheinander. Seine Rede war allezeit voll Salzes. Melanchthon rühmt in der Leichenrede seine Würde in Allem, sein Herz one Falsch, seinen holdseligen Mund; immer habe man bei ihm gefunden, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich ist.

Sein inneres Leben sollte ein Leben in demütig ringendem Glauben bleiben unter den gewaltigsten Anfechtungen in Betreff seines eigenen Seelenheiles. Es sind diese um so merkwürdiger bei der unwandelbaren Gewissheit, welche für ihn allezeit die Gnadenlehre an sich hat, und bei der stets getrosten Zuversicht, ja Sorglosigkeit, welche er in Betreff der öffentlichen Sachen und Gefaren gerade auch in den schwierigsten Augenblicken ausspricht. Sie treten meist, aber nicht immer, in Verbindung mit den körperlichen Leiden auf, denen Luther vielfach unterworfen war. Am stärksten treten sie uns in Briefen aus der zweiten Hälfte des Jares 1527 entgegen; er fült sich im Kampfe mit dem Teufel selbst, ja gar wie in der Hölle und wie nur noch durch einen Faden mit dem Heiland verbunden; flehentlich ruft er die Fürbitte der Brüder an; er weiß aber, es dürfe ihn dennoch nicht der Feind verderben; er müsse darunter gedemütigt werden; es sei ihm ein Ersatz für den ihm nicht beschiedenen Märtyrertod; wen Welt und Teufel so hassen, der müsse wol Christo gefallen. — Nie steigen aus diesem seinem Innern eigene Pläne für weitgreifende äußere Tätigkeit auf; ihm selbst pflegte der Gedanke an baldiges Abscheiden viel näher zu liegen. Es ist, wie zu Anfang, so auch fernerhin, der Antrieb eines höheren, auch durch äußere Fügungen nachdrücklich angezeigten Berufes, was ihn zum Wirken und Kämpfen bestimmt, ja zwingt; da gibt er sich dann mit aller Kraft seines Innern und seines durch Anfechtung gestählten persönlichen Glaubens den Aufgaben hin; da kennt er auch keine Furcht und ängstliche Rücksicht mehr; den Erfolg aber erwartet er einfach und sicher von oben durch die Kraft des Wortes. Ungläubigen konnte er es so überlassen, aus dem Bestande seines Werkes zu ersehen, dass es wirklich von Gott sei; er selbst war dessen vornweg gewiss.

Luthers Schriften sind in sechs Gesamtausgaben gedruckt worden (vgl. Zeitschrift für Protest. und Kirche, N. F., Bd. XIX): 1) zu Wittenberg 1539 bis 1558, 12 deutsche, 8 lateinische Bände, von beiden nur der erste vor Luthers Tod, — noch sehr unvollständig; 2) zu Jena 1555—1558, 8 deutsche und 4 lateinische Bände; dazu zwei Ergänzungsbände, Eisleben 1564—1565 (Leipzig

1603); 3) zu Altenburg 1661—1664, 10 deutsche Bde (die lat. Schr. nur teilweise übersetzt); dazu ein Ersatzband, Halle 1702; 4) zu Leipzig 1729—1740, 23 deutsche Bde; 5) zu Halle 1740—1753 durch Walch, 24 deutsche Bde. (vollständiger als jede frühere Ausgabe; aber nach ihr ist besonders noch eine Reihe wichtiger Predigten und eine Menge von Briefen veröffentlicht worden; ihre deutsche Übersetzung der lateinischen Schriften kann für wissenschaftlichen Gebrauch gar nicht, ihr Text der deutschen Schriften wegen Mangels an Rechenschaft über seine Quellen und wegen vieler kleiner Willkürlichkeiten und Nachlässigkeiten höchstens notdürftig genügen); 6) zu Erlangen u. Frankfurt 1826—1873, die deutschen Schriften vollständig in 67 Bänden (die Predigten, 20 Bde, 1862—1881 in 2. Aufl. mit kritisch sehr verbessertem Text), die lateinischen (die exegetischen noch nicht vollständig) in 33 Bdn.; die ältesten Texte sind, wenn auch unvollständig, zugrunde gelegt und verglichen. Den bisherigen Ausgaben gegenüber gebürt dieser jedenfalls, ungeachtet ihrer Mängel, die erste Stelle. Besonders ist ferner noch zu nennen die Sammlung der „Briefe, Sendschreiben und Bedenken" Luthers in 6 Bänden von de Wette und Seidemann, 1825—1856, dazu Seidemann, Lutherbriefe, 1859, und Burkhardt, L.'s Briefwechsel, 1866; ferner die Ausgabe der Tischreden durch Förstemann und Bindseil, 4 Bde., 1844—1848, und Colloquia etc., ed. Bindseil, 3 Bde., 1863—1866 (zu erwarten ist eine, noch durch Seidemann vorbereitete Herausgabe der Tischreden aus den ursprünglichen Aufzeichnungen von Lauterbach, Veit Dietrich u. a.). — Eine würdige Gesamtausgabe der Schriften L.'s ist soeben durch Munificenz der königl. preußischen Regierung ermöglicht worden und wird durch H. Knaake veranstaltet.

Die reiche Litt. über L. vgl. in: Vogel, Bibliotheca biographica Lutherana, 1851. — Unter den vielen Biographieen hat die von Meurer (3. Aufl. 1870) den Vorzug, dass sie überall aus Luthers eigenen Schriften schöpft, auch in diese selbst einfürt. Sehr umfassend und reichhaltig, aber one die erforderliche Konzision und Schärfe, ist Luthers Leben bis 1517 von Jürgens, 1846—1847, 3 Bände. Das Werk „J. Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, 2 Bde., 1875", darf wol als der erste Versuch, das gegenwärtig für eine solche Biographie vorliegende Material vollständig und auf Grund wissenschaftlicher Prüfung zu einem Ganzen zu gestalten, bezeichnet werden. — Zur Theologie Luthers vgl. Harnack, L.'s Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versönungs- und Erlösungslehre, Bd. 1, 1862 (unvollendet); J. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtl. Entwickelung und ihrem inneren Zusammenhang, 2 Bde. 1863; G. Lommatzsch, L.'s Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz, 1879. **J. Köstlin.**

Lutheraner, separirte. Wider die seit dem Jare 1817 in Preußen eingefürte Union (s. den Artikel Union) erhob zum ersten in Breslau der Professor Johann Gottfried Scheibel (geb. den 16. September 1783 zu Breslau, seit 1807 Lektor an St. Barbara, 1808 an St. Elisabeth, 1809 Mittagsprediger an St. Barbara, 1815 Diakonus an St. Elisabeth, seit 1811 außerordentlicher und seit 1818 ordentlicher Professor der Theologie in Breslau) Widerspruch. Ein Mann von tiefem Gemüte, umfassenden theologischen Kenntnissen, ein geschworener Feind der kirchlichen Neologie und Vertreter der altlutherischen Orthodoxie, doch nicht one mystisch-theosophische Abweichungen, eine imponirende Persönlichkeit, ein begabter Kanzelredner, ein in der Schule der Erfarung bewärter ernster Christ, konnte er nicht verfehlen, in seinen Widerspruch eine nicht unbedeutende Anzal von Anhängern mitzuverflechten. Er versagte bereits 1817 den Beitritt zur Union und erörterte schon am 2. November desselben Jares die kirchliche Bedeutung der lutherischen Abendmalslehre in einer tief einschneidenden Predigt. Viel tiefer griff eine am 13. April 1821 gehaltene Predigt über denselben Gegenstand ein, welche Scheibel nicht bloß eine Rüge von seiten des Breslauer Stadtkonsistoriums zuzog, sondern auch für den streng rationalistischen Konsistorialrat Professor David Schulz die Veranlassung zu einer bitter polemischen Schrift: „Unfug an heiliger Stätte" abgab, in welcher die Schwächen der Scheibelschen Behauptungen,

namentlich die Vergleichung der reformirten Abendmalslehre mit dem ägyptischen Isisdienst und die Erklärung, daſs die Teilnahme am reformirten Abendmale eine Todsünde enthielte, scharf gegeißelt wurden. Bis zum Jare 1830 hielten sich die Kämpfe Scheibels mehr auf dem wissenschaftlichen und litterarischen Gebiete, und sein Angriffsobjekt war mehr die vom König Friedrich Wilhelm III. zum großen Teil selbst bearbeitete neue Agende, als die Union.

Eine tiefere Bedeutung erhielt Scheibels Opposition erst durch die im Jare 1830 auf Grund der beiden Kabinetsordres vom 4. und 30. April 1830 unternommenen Versuche, die Jubelfeier dieses Jares zur Förderung der Union auszubeuten und durch die in der zweitgenannten Ordre enthaltene Bestimmung, daſs die Einführung des Brodbrechens beim heil. Abendmale als symbolisches Zeichen des Beitritts zur Union gelten solle. Der Zumutung, unter solchen Umständen den Ritus des Brodbrechens bei Verwaltung des heil. Abendmals, sowie die von Berliner Professoren im Jare 1817 zum Behuf der Verdeckung der dogmatischen Gegensätze erfundene referirende Spendeformel („Unser Herr Christus spricht: Dies ist ꝛc.") in kirchlichen Gebrauch zu nehmen, setzte Scheibel die entschiedenste Weigerung entgegen. Zunächst erbat er nur „Schonung und Duldung für denjenigen Teil seiner Gemeinde, der mit ihm gleichen Sinnes sei", und wünschte neben dem unirten Abendmal des andern Teils nur das Recht zu behalten, in einem Neben-Abendmal die Lutherischen nach der bisher gebrauchten Wittenberger Agende zu bedienen. Da diese Bitte abschlägig beschieden wurde, so reihte sich eine Kette von Verhandlungen und Maßregeln an, die aus dem zweifachen Grunde des Zieles verfehlten, weil einmal die statlichen und kirchlichen Oberbehörden nicht allezeit verstanden, diese geistliche Sache geistlich zu behandeln, und weil zum Anderen von seiten Scheibels und der Seinigen bald ganz neue, der bisherigen Entwickelung der lutherischen Kirche fremde Momente eingemischt wurden, die man in dem einmal entbrannten Kampfe mit durchzusetzen hoffte. — Nachdem die Union (wärend zeitweiliger Suspension Scheibels) am 25. Juni durch Feier des hl. Abendmals nach unirtem Ritus in der Elisabethkirche zu Breslau eingefürt worden war, sammelten sich die dissentirenden Gemeindeglieder, denen bald eine Anzal Lutheraner aus anderen Parochieen sich anschlossen, im Ganzen etwa 200—300 Familien, um Scheibel, welcher sofort aus ihrer Mitte ein Repräsentanten-Kollegium erwälte. Diese Repräsentanten, zumeist Handwerksmeister, unter ihnen aber auch die Prof. Huschke und Steffens und der Oberlandesgerichts-Assessor (seit 1831 -Rat) v. Haugwitz, fürten die Angelegenheit bald in ein anderes Stadium, indem sie eine von allen anderen Gemeinden Breslaus gesonderte Gemeinde auf Grund einer ganz neuen, das landesherrliche Kirchenregiment als solches prinzipiell verwerfenden „Verfassung, welche der heilige Geist ebenso in seinem Reiche geboten hat, als die Ordnung Gottes des Vaters in der Welt Werk von dessen Macht, Weisheit und Güte ist", herzustellen unternahmen, und ihre Verhandlungen mit den Behörden eben als Repräsentanten einer solchen nach diesem ganz neuen Verfassungsprinzip bereits gebildeten Gemeinde fürten. Sie erklärten ausdrücklich, daſs sie nicht mit einer Freigebung der alten Formulare und kirchlichen Einrichtungen, sondern nur mit ihrer Anerkennung als einer vom State gesonderten, nach jenen Presbyterial-Prinzipien geordneten Gemeinde sich begnügen würden; ein Ansinnen, welches der Minister unter dem 26. Juli 1831 natürlich abschlägig bescheiden muſste.

Da Scheibels Suspension noch nicht aufgehoben war und von diesem auf das Gewissenhafteste respektirt wurde, suchten die Separirten Befriedigung ihrer kirchlichen Bedürfnisse bei Berger, dem einstweilen unangefochten lutherisch amtirenden Pastor des anderthalb Meilen entfernten Dorfes Hermannsdorf; wo das nicht ausreichte, ließen sie mit Scheibels ausdrücklicher Billigung Wort und Sakrament auch durch Laien verwalten, wodurch sie die ersten Polizeiverfolgungen hervorriefen. Diese letzteren wurden für Scheibel zuletzt so unerträglich, daſs er 1832 das nochmalige Anerbieten des Ministers, ihm und seiner Gemeinde solle die Sakramentsverwaltung nach lutherischem Ritus gestattet werden, ausschlagend, freiwillig seine beiden Ämter als Diakonus und als Professor niederglegte und in

das Ausland ging. Er wonte zunächst in Dresden und dann in Nürnberg, woselbst er am 21. März 1842 starb.

Nach Scheibels Weggange war der Minister von Altenstein vor allen Dingen darauf bedacht, die Häupter der Breslauer Bewegung zu zerstreuen. Man suchte daher Huschke und von Haugwitz durch Beförderungen zu beschwichtigen und versetzte Steffens nach Berlin, ihm sein Professorengehalt aus dem Unionsfonds anweisend, um nur seine Kraft dem Breslauer Separatismus zu entziehen. Die betreffenden Persönlichkeiten waren aber so gestaltet, dass ihr Zusammenbleiben mit Notwendigkeit sie in gegenseitige Polemik getrieben haben würde, wie denn auch das Band zwischen Steffens sowol als Scheibel einerseits und der Breslauer Gemeinde andererseits sich bald sehr zu lockern begann. Man hatte also mit der klugen Politik das direkte Gegenteil des Gewollten erreicht: denn wärend Scheibel in Sachsen und Bayern die Sympathieen des lutherischen Auslandes für Breslau zu gewinnen wusste, benutzte Steffens' in Berlin sein persönlich intimes Verhältnis zum Kronprinzen dazu, um von seinen alten Freunden mancherlei Gefaren abzuwenden und ihnen manchen guten Rat zu erteilen. Da um diese Zeit auch der hochbegabte Barschall nach Berlin kam, so hatten die Separirten in der Hauptstadt ebenso fein berechnende kluge Vertreter, als Huschke für seine Neugestaltungen in Breslau völlig freie Hand behielt. Diese benutzte letzterer dazu, dass er ungehemmt durch Scheibel's und Steffens' Einspruch seine Lieblingsideeen von der Verleiblichung der Kirche in der Gestalt einer von der geschichtlich-lutherischen Entwickelung in wesentlichen Punkten separatistisch abweichenden neu-lutherischen Kirchengemeinschaft, die sich aber die altlutherische nannte, realisirte. Zu diesem Ende knüpfte er weit über Breslau, zum Teil über Schlesien hinausreichende Verbindungen an mit Pastoren und einzelnen Laiengemeinschaften, welche teils durch Scheibels Vorgang auf den Wert der lutherischen Konfession und Kirche aufmerksam gemacht, teils anderweitige separatistische Bestrebungen in den Strom des Luthertums leitend, eine immer inniger werdende, durch Deputirte und Korrespondenz lebhaft gepflegte Gemeinschaft bildeten. Es entstanden kleine separirte Gemeindlein in der Gegend von Züllichau, von Löwenberg, in Berlin, in Pommern, in Posen, in und um Halle, in Erfurt und an anderen Orten; dazu gesellten sich die lutherischen Pastoren Kellner in Hönigern, Berger in Hermannsdorf, Kavel in Klemzig, Wehler in Kaulwitz, späterhin Ehrenström, Grabau, Kindermann, Wermelskirch, Guerike und andere; für alle war Huschke das einheitvermittelnde Centrum. Der König, der das Wachsen der separirten Bewegung mit Schmerz beobachtete, suchte ihr den Nerv dadurch abzuschneiden, dass er in der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 die Erklärung abgab: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Konfessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden; durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als Grund gelten lässt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen" . . . . „am wenigsten aber — weil es am unchristlichsten sein würde —, darf gestattet werden, dass die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich konstituiren". Huschke fülte die Gefar, welche in dieser Kabinetsordre für seine Separatgemeinschaft lag, für die ja, wenn mit der bisherigen Auktorität der Bekenntnisschriften, namentlich in Bezug auf die mit den lutherischen Bekenntnisschriften in prinzipiellem Widerspruche stehenden Ideeen von einer Huschkeschen „Verfassung des heil. Geistes" Ernst gemacht wurde, der Grund unter den Füßen verschwinden musste. Er berief also sofort im Monate März 1834 die erste „Synode" der Separirten nach Breslau zusammen, an welcher außer den Pastoren Berger, Wehler und Kellner und vier Kandidaten bereits zalreiche Vertreter der kleinen Gemeinschaften aus ganz Schlesien und Posen sich zusammenfanden, gegen 40 an der Zal, welche alle unterm 4. April 1834 eine Eingabe unterzeichneten, des Inhalts, dass sie nicht mit der Konzession lutherischer Amtshandlungen sich begnügen könnten, sondern selbst eine abgesonderte

Gemeinde bilden müßten, welche ihren Kultus, sowie Lehre und Seelsorge, Bekenntnis und Wandel der Mitglieder durch eine eigene Behörde zu verwalten hätte. Ein Synodalausschuß wurde beauftragt, die fernere Kommunikation mit den Behörden zur Erreichung dieses Zieles zu vermitteln.

Da die Behörden ihrerseits mit der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 Alles zugestanden zu haben glaubten, was auch selbst ein schwaches Gewissen zur Sicherung lutherischer Lehre und Kirche zu fordern befugt sei, behandelten sie die nunmehr noch renitenten Lutheraner als Aufrürer und begannen vom April 1834 ab das Disziplinarverfaren zunächst gegen die Pastoren Kellner, Berger und Biehler. In den betreffenden Verhandlungen erklärten sie sich noch jetzt bereit, ihnen die lutherische Predigt des Wortes und lutherische Sakramentsverwaltung zu gestatten, nur daß sie im Übrigen Gehorsam gegen die Anordnungen des Konsistoriums und namentlich die von Kellner verweigerte Anerkennung der Behörden der evangelischen Landeskirche als rechtmäßiger kirchlicher Obrigkeit verlangten. Da sie diese Anerkennung nicht erlangen konnten, so schritten sie zunächst zur Suspension, dann zur Amtsentsetzung, und als die Pastoren trotzdem zu amtiren fortfuren, zu Geld- und Gefängnisstrafen. Von jetzt ab wurde ein förmliches System von polizeilichen Verfolgungen sowol gegen die unter mancherlei Verkleidungen zum Dienste der einzelnen Gemeinden umherreisenden Pastoren, als gegen die Laienvorsteher und hervorragenden Laienmitglieder der kleinen lutherischen Gemeinden ins Leben gesetzt. Etliche der Geistlichen mußten Jare lang im Gefängnis schmachten, andere wolhabende Besitzer wurden durch die Geldstrafen an den Bettelstab gebracht. In Hönigern wurde Waffengewalt angewandt, um die Gemeinde von ihrem Widerstande zurückzurufen. Pastor Kellner, der auch hier nach eigenem Ermessen ein Repräsentantenkollegium gewält hatte, übergab diesem die Schlüssel zur Kirche, und die Repräsentanten verweigerten die Auslieferung derselben an den Patron und die Abgeordneten des königl. Oberkonsistoriums. Die Öffnung der Kirche durch einen Schlosser verhinderte man durch Verstopfung des Schlüssellochs und baute, nachdem die königl. Kommission unverrichteter Sache fortgezogen war, Bretterhütten vor dem Eingange der Kirchtüren, die man Monate lang Tag und Nacht bewachte, um den Landeskirchlichen den Eingang in die Kirche zu versperren. Zuletzt verfügte die königliche Regierung Militärexekution. Die Kirche zu Hönigern wurde mit Kolbenstößen geöffnet und die sie mit Gesang und Gebet verteidigenden Gemeindeglieder mit Säbelhieben verfolgt am 23. Dezember 1834; die gesamte Gemeinde wurde dann sechs Wochen lang mit Einquartirung bestraft, bis sie sich willig zu fügen versprach.

Infolge dieser Bedrängnisse zogen es andere Separirte trotz des ihnen von den Zurückbleibenden gemachten Vorwurfes der Kreuzesflucht vor, in das Ausland zu flüchten. Die Pastoren Grabau und v. Rohr bildeten in Amerika die „Buffalo-Synode“, die sich „die aus Preußen ausgewanderte lutherische Kirche“ nannte, Pastor Kavel ging mit einem Teil seiner Anhänger nach Australien.

Je strenger die von den weltlichen Behörden verhängten Strafen vollzogen wurden, desto energischer war der passive Widerstand, den die nun mehr als je von der Gefärlichkeit der Union überzeugten Lutheraner entgegensetzten, bis nach fast sechsjäriger sehr schwerer Drangsalszeit die Behörden ratlos waren und der im Jare 1840 erfolgte Thronwechsel eine willkommene Gelegenheit zur Einstellung der Polizeistrafen darbot.

Auf Anregen des Königs Friedrich Wilhelm IV., welcher von der Märtyrerfreudigkeit der Separirten einen tiefen Eindruck empfangen hatte und eine Widervereinigung sehnlichst wünschte, folgten nunmehr Jare lang fortgesetzte Friedensverhandlungen. Aber sowol das Bewusstsein des getragenen Martyriums als das Bestreben, vor Allem die eigenen separatistischen und enthusiastischen Lieblingsideeen im Verfassungsbau der selbstgegründeten lutherischen Kirche zu sichern, ließen die Separirten die dargebotene Hand in einer schroffen Weise zurückweisen. Bereits im Jare 1835 hatte Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinz durch Steffens' Vermittelung bei Huschke anfragen lassen, ob derselbe wol auf Grund dessen, daß „eine selbständige Begründung lutherischer Kirche und Lehre, ein Repräsentant im

Konsistorio, Lehrer, die auf die lutherischen Bekenntnisschriften verpflichtet würden, Sicherheit für den Unterricht und die Fortpflanzung ihrer Lehre und freier Gottesdienst zugestanden und die Annahme der neuen Agende nur in der Art gefordert würde, daſs die lutherischen Sakramentsformulare aufgenommen und jeder schwankende Ausdruck mit einem das Bekenntnis scharf bezeichnenden vertauscht und alles ihrer Überzeugung gemäß geändert würde", — eine Widervereinigung eingehen möchte. Huschke hatte dies Anerbieten mit der Antwort zurückgewiesen, daſs der eigentliche Nerv des begonnenen Glaubenskampfes darin bestehe, daſs die Separirten durch den Geist Gottes zu dem Bewuſstsein gelangt wären, eine Gemeinde des Herrn zu sein, die als Kirche nur ihn als ihren König und Herrn erkenne, und daſs sie deshalb jeden Zusammenhang mit dem weltlichen Regiment in der Kirche ablehnen müſsten. Es stand also für Huschke die Separation als solche im Vordergrunde, und konsequenter Weise muſste er in der von Friedrich Wilhelm IV. angebanten Verständigung eine Lebensgefar für den von ihm mit so großen Opfern erkauften Lieblingsbau erblicken. Deshalb entwarf der im Jare 1834 ernannte Synodalausschuſs der Separirten im J. 1841, wenige Wochen vor dem Zusammentritt der Synode der Separirten — sichtlich aus dem Grunde, damit in der Synode nicht eine entgegengesetzte Anschauung Platz gewinne — ein die neuen Anerbietungen ablehnendes Promemoria, in welchem die Ablehnenden selbst um Entschuldigung bitten, „wenn diese Forderungen in einer den Schein der Unziemlichkeit tragenden bestimmten Sprache ausgedrückt würden", und wuſste die Synode nachträglich für diese nun bereits als fait accompli ihr entgegengebrachte Antwort zu gewinnen.

Die Separirten aber konstituirten sich in eben dieser Synode von 1841 auf Grund einer im Jare 1835 auf einer Generalsynode zu Breslau gegebenen vorläufigen Verfassung zu einer festgegliederten lutherischen Presbyterialkirche, die mit einem bedeutenden Zusatz reformirter Verfassungsideeen unter einer alle vier Jare zusammentretenden, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten, von einem ebenfalls alle vier Jare neu zu wälenden Oberkirchenkollegium geleiteten Synode, ungefär dasjenige Kirchenideal realisirte, welches Huschkes frommer Phantasie von Anfang an vorgeschwebt hatte. — Da unter so bewandten Umständen eine Widervereinigung der Separirten mit der Landeskirche eine Unmöglichkeit geworden war, so gab der König, so wie er gleich bei seinem Regierungsantritt bereits die gefangenen Pastoren in Freiheit gesetzt hatte, ihnen unterm 23. Juli 1845 die sogenannte Generalkonzession, und mit ihr die Freiheit, besondere lutherische Gemeinden mit dem Recht einer moralischen Person unter einem gemeinsamen Kirchenregiment zu bilden. Diese Generalkonzession wurde seitens der Separirten, welche in ihr noch nicht völlig dasjenige fanden, was sie wünschten, erst nach einigem Zögern angenommen. Die näher ausfürende sogenannte Spezialkonzession vom 7. Aug. 1847 weist bereits 20 Geistliche und 21 Gemeinden namentlich nach, welche alle wärend der Zeit der Verfolgung sich konsolidirt hatten und die nun alle unter dem Breslauer Oberkirchenkollegium als ihrer statlich anerkannten kirchlichen Obrigkeit sich sammelten.

Die wider erlangte Freiheit lieferte den Beweis, wie viel unlautere, eigensinnige, streitsüchtige Elemente sich unter dem Schilde des Kampfes um die reine lutherische Lehre dem Breslauer O.K.Kollegium angeschlossen hatten. Sobald der Streit gegen die Landeskirche aufhörte, brach er mit verschärften Waffen unter den Separirten selbst aus. Viele Mitglieder, die sich unter die „Breslauer Synodalbeschlüsse" nicht fügen wollten, muſsten als „Rottengeister" in den Bann getan werden. Zwei lutherisch separirte Pastoren, Ehrenström und Kindermann, welche Jare lang als ruhmvolle Märtyrer und Vorkämpfer von den Breslauern hoch gepriesen waren, traten an die Spitze einer gegen Huschke sich bildenden Opposition. Als sie gegen den gewaltigen Huschke mit ihren Ansprüchen auf ein reineres Lutherthum nicht durchdringen konnten, wanderten sie nach Amerika aus. Ehrenström schloſs sich der oben erwänten Buffalo-Synode an, und wurde mit offenen Armen aufgenommen. Bald zerfiel er aber auch mit dieser, und geriet in eine wilde Schwarmgeisterei, die von Grabau als „Rasepietismus" bezeichnet

wurde. Später versuchte er durch sein Gebet einen Blinden sehend zu machen und verbrannte, da dieses nicht gelang, die Bibel als ein Lügenbuch, ging als Goldgräber nach Kalifornien und fand dort ein elendes Ende.

Die Niederwerfung der beiden „lutherischen" Heroen verschaffte indes dem vielangefochtenen Huschke nicht die ungetrübte Freude des Sieges. An ihre Stelle traten andere, um gegen die „dürr juristische" Form der „Synodalbeschlüsse" den Kampf aufzunehmen. Auch sie wurden niedergeschlagen; P. Oster wich aus nach Australien, P. Kilian nach Texas; beide nahmen bedeutende Theile ihrer Gemeinden mit sich. Die Breslauer separirte Gemeinde war nach den ersten Jaren ihrer Freiheit nahe daran, in sich selbst zu zerfallen.

In den Jaren 1847 und 1848 gewann der bereits eingetretene Selbstauflösungsprozeſs noch einmal einen Stillstand durch die zweite größere Separation, welche Persönlichkeiten wie Nagel, Besser, Dietrich, Pistorius dem hartbedrängten Huschke zufürte, in ihnen freilich aber auch widerum neue Elemente zu größerer Zerklüftung.

In der preußischen Landeskirche war nämlich das Bewuſstsein von der Wichtigkeit einer reinlichen Bekenntnisgrundlage für die lutherische Kirche ebenfalls erwacht und hatte eine bedeutende Anzal von lutherisch gesinnten Geistlichen, namentlich der durch den lutherischen Separatismus schwer heimgesuchten Camminer und Wolliner Gegend in Pommern, sowie auch der Uckermark und der Priegnitz und Sachsens veranlaſst, in immer größer werdenden Predigerkonferenzen der Sache nachzudenken. Wärend aus diesen Vorkonferenzen seit dem Jare 1846 die etwa 500 bis 600 Geistliche umfassenden lutherischen Vereine der protestantischen Landeskirche hervorgingen, welche sich verbunden haben, die Rechte der preußisch-lutherischen Landeskirche gegen die Beeinträchtigungen der Union zu verteidigen, one den geschichtlichen Verband, in den sie von Gott selbst sich gestellt sahen, mit separatistischer Willkür zu zerreißen, so fanden sich unter den besagten Geistlichen eine nicht unbedeutende Anzal, denen das Zeugnis der Vereine nicht energisch genug schien und die, als sie mit ihren weitgehenden Forderungen nicht sofort Gehör fanden, 1847 dem Vereine der preußischen Landeskirche entsagten und zu den Breslauer Lutheranern übertraten, einen großen Teil ihrer Gemeinden mit sich nehmend, so daſs damals wol 10,000 Seelen der lutherischen Freikirche zufielen, und die Zal der separirten Geistlichen und Gemeinden bald bis auf 50 und ihre Seelenzal in Summa auf etwa 50,000 stieg.

Im Jare 1850 stand die lutherische Freikirche Preußens auf der Höhe ihres Glanzes. Doch von diesem Jare an begann eine sichtliche Abnahme. Der Zuwachs der zweiten Separation vom J. 1847 hatte in die ganze Bewegung ein zwiespältiges Prinzip gebracht. Die neu hinzugetretenen Pastoren waren nicht bloß wie die der ersten Separation von allgemein christlicher Grundlage aus durch den Drang einer den Unglauben vertretenden Theologie zum Austritt aus der Landeskirche bewogen worden, sondern sie hatten die letztere zu einer Zeit verlassen, als in ihr eine entschiedene Reaktion des Glaubens wider den Unglauben, ja der Konfession gegen die Union bereits hervorgetreten war; sie hatten sie nur aus dem Grunde verlassen, weil ihnen diese Reaktion nicht rasch genug fortschritt, also aus Unglauben und Ungeduld; dazu standen sie viel fester in der Zustimmung zu den lutherischen Bekenntnisschriften, als die Lutheraner vom J. 1830, ja ihre Übereinstimmung mit den geschichtlich-reformatorischen Verfassungsanschauungen war so groß, daſs sie nur mit Überwindung schwerer Bedenken in das neue, auf Huschkeschen Lieblingsphantasieen erbaute Verfassungsgebäude der separirten Lutheraner eintraten — Bedenken, die viele unter ihnen nicht eher überwunden haben, als bis sie sich wider von Breslau losgesagt hatten. Hierzu kam die eigentümliche Stellung der neuausgetretenen Pastoren zu ihren bisherigen Vereinsgenossen, welche ihnen wegen ihrer Säumigkeit wie Verräter an der lutherischen Kirche vorkamen. Endlich waren unter den neu ausgetretenen Laienmitgliedern viele durchaus ungeistliche Elemente, welche aus dem Austritt ein gerecht machendes Werk machten und in deren Augen keine größere Sünde denkbar

war, als der Zusammenhang mit der Union, und keine größere Heiligkeit, als ein möglichst enger Zusammenhang mit der selbsterschaffenen separirten Kirche.

Zunächst bildete abermals der Kampf gegen einen gemeinsamen Feind, die landeskirchlichen Vereinslutheraner, den Kitt, der diese disparaten Elemente zusammenband.

In dem Maße nämlich, als die Kämpfe der lutherischen Vereine in der Landeskirche mit Erfolg gekrönt wurden, in demselben Maße wuchs mit der Angst um die bedrohte Sonderexistenz auch die Erbitterung der Separirten darüber, daſs die Lutheraner in der Landeskirche ihnen, wie sie sich ausdrückten, „Licht und Luft zu nehmen“ drohten. Hierdurch aber nahm die gesamte Freikirche eine völlig andere Physiognomie an, als in den dreißiger Jaren. An die Stelle des würdig getragenen Märtyrertums trat eine oft mit bitterem Haſs und Hon gefürte Polemik gegen diejenigen Lutheraner, welche one die Verirrungen des Separatismus die lutherische Kirche zu verteidigen bestrebt waren; an die Stelle eines ernsten Arbeitens und Kämpfens für die Widererringung und Befestigung der alten Bibelwarheit trat eine herbe Feindseligkeit wider diejenigen, welche dieselben Kämpfe und Arbeiten, nur in anderem Heerlager, zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten. So lange die Polemik von seiten der Landeskirchlichen erwidert wurde, hatten die kampfbedürftigen Geister ihre Ableitung. Als aber der Kampf gegen die „Unirten“ an seiner Fruchtlosigkeit und Langweiligkeit erlahmte, bereiteten sich abermals innere Kämpfe zwischen den Separirten selbst vor, und zwar zwischen dem von der zweiten Separation vertretenen historischen Luthertum und dem idealen Luthertum der ersten Separation.

Der innerste Kern der Differenz war die Frage, ob die Leiblichkeit des kirchlichen Organismus ein notwendiges Stück der Kirche sei oder nicht, — oder: Ob die Kirche wesentlich ein leib-geistliches Gebilde, ein anstaltlicher Organismus sei oder ein nur durch geistlich-unsichtbare Glieder und Gelenke zusammengefügter Leib. Der Streit erschütterte binnen Kurzem die separirte Kirche bis in ihre Grundfesten hinein. Huschke hätte sich selbst aufgeben müssen, wenn er die ideale Geistleiblichkeit der Kirche aufgeben wollte, und seine Gegner (gefürt durch P. Diedrich in Jabel bei Wittstock) widerum fanden sowol in den symbolischen Schriften als namentlich in den Privatschriften Luthers so Vieles, was ihre spiritualistischen Anschauungen zu begünstigen schien und wirklich begünstigte, daſs sie in ihren Augen keine richtigen Lutheraner mehr gewesen wären, d. h. ebenfalls sich selbst und den Einsatz ihres Lebens hätten aufgeben müssen, wenn sie ihren Gegnern wichen.

Die Heftigkeit, mit der Diedrich im Jare 1858 seinen ersten Stoß auf den Bestand der Breslauer Gemeinde fürte, erregte allgemeinen Unwillen; man fülte sich vielfach von der Warheit getroffen, die seinen schonungslosen Angriffen zu grunde lag, und konnte es kaum ertragen, mit einem Male vor der Öffentlichkeit aus der Stellung eines glorifizirten Märtyrers in die des angeschuldigten Delinquenten versetzt zu sein; man rügte es deshalb scharf, daſs Diedrich aus der vor den Augen der Welt so lange verborgen gehaltenen Elendsgeschichte der inneren Entwickelung der Breslauer mit Verstoßung gegen allen esprit de corps so handgreifliche Enthüllungen veröffentlicht hatte. Trotzdem ging man, mit auffallender Onmacht in den litterarischen Erwiderungen, lange Zeit fein säuberlich um mit dem Knaben Absalom, vielleicht noch hoffend, ihn zurückgewinnen zu können. Aber bereits die Synode vom J. 1860 zeigte, daſs der Riſs zu tief ging; alle schonenden Verständigungsversuche blieben fruchtlos, und am Sonntage Okuli 1862 muſsten Kommissarien des Oberkirchenkollegiums Diedrich in Jabel seine Amtsentsetzung verkündigen. Die stürmischen Auftritte, welche diesen Akt in dem gottesdienstlichen Gebäude selbst begleiteten, bildeten ein trauriges Gegenstück zu Hönigern.

Von jetzt ab überbot die Bitterkeit der gegenseitigen Polemik zwischen den Parteien der Separirten alles, was bis dahin in dem öffentlichen Kampfe wider die Union vorgekommen war. Wärend des Gottesdienstes in Jabel muſsten die vor Diedrich sitzenden Kommissarien des Oberkirchenkollegiums als Sendlinge des Teufels von der Kanzel herab sich bezeichnet sehen, Huschke und seine An-

hänger wurden der grundstürzendsten Irrlehren bezüchtigt und bitterer Hass und Aufhebung der Sakramentsgemeinschaft trennte bald die bis dahin so eng verbunden gewesenen Brüder, welche nun im zerfleischenden Bruderkampfe all den Unglimpf, den sie früher auf ihre „unirten“ Gegner ergossen hatten, selbst einander antaten und von einander erfuren. Alle Versuche der Freunde, namentlich aus den lutherischen Landeskirchen, durch Schriften und Konferenzen eine Verständigung zwischen den Anhängern Huschkes und den Freunden Diedrichs anzubanen, blieben erfolglos; der Riss wurde von Jar zu Jar klaffender, immer größer wurde die Zal der Pastoren, die teils sich zu Diedrichs Anschauungen bekannten und dieserhalb ihren Verband mit Breslau lösten, teils der unseligen Streitereien müde, zur Landeskirche zurückkehrten. Von jetzt an begann der Zersetzungsprozess der lutherischen Separation in Deutschland.

I. Die Diedrichianer hielten am 19. bis 21. Juli 1862 zu Magdeburg ihre erste Synode, in welcher sie sich im Gegensatze zu der falschen Lehre des Breslauer O.K.Kollegii zu einem eigenen Kirchenverbande förmlich konstituirten. Als diese falsche Lehre bezeichnen sie drei Punkte: „1) dass Eine der bestehenden kirchlichen Gemeinschaften die Kirche oder der Leib Christi sei; 2) dass ein zur Aufrechterhaltung und Handhabung kirchlicher Ordnung aufgerichtetes Amt in der Kirche, jetzt gewönlich Kirchenregiment genannt, ein Teil des von Christo gestifteten Amtes des Worts — oder dass ein solches Amt in der heil. Schrift ausdrücklich von Gott befohlen und darum göttlichen Rechts, oder dass es geistliche Obrigkeit sei; 3) dass Kirchenordnungen die Gewissen gleich den Geboten Gottes oder den Befehlen weltlicher Obrigkeit verpflichtende Gesetze seien“. Unterzeichnet ist diese Erklärung von den Pastoren Ehlers, Diedrich, Räthjen, Zöller, Crome, Könneman, v. Kienbusch, welche widerum die beiden, Ehlers und Diedrich, als ihren Synodalvorstand erwälten. Sie nannten sich die Immanuelsynode. Dieselbe zälte bereits 1865 11 geistliche Mitglieder. Andere folgten. Die Zal der im Kampfe gegen Huschkes Kirchenideale von der Breslauer Kirchengemeinschaft abgetretenen Geistlichen beträgt 22 Pastoren und Hilfsprediger, mehr als der dritte Teil der Gesamtzal. Etliche derselben, die aus außerpreußischen Ländern gekommen waren, kehrten in ihre Heimat zurück. Seitdem im J. 1864 die Breslauer Oktobersynode die Abendmalsgemeinschaft mit den Gliedern der Immanuelsynode aufgehoben hat, ist der Riss zwischen beiden Gemeinschaften in Preußen vollendet. Beide Parteien bekämpfen sich mit den bittersten Waffen und jede von ihnen nimmt für sich den Namen „der lutherischen Kirche in Preußen“ in Anspruch, jede behauptet, im Alleinbesitz der lutherischen Bekenntnistreue zu sein, und sieht in dem andern seinen gefärlichsten Gegner.

Der Riss dehnte sich bald auch auf die seit dem Jare 1850 entstandenen außerpreußischen kleineren separatistisch-lutherischen Gemeinden in Nassau und Baden aus. In Nassau verblieb der Pastor Müller bei Breslau, wärend Brunn und Hein, und in Baden Frommel ihr Verhältnis zu Breslau lösten. Dem bei Breslau verbleibenden separirt-lutherischen Pfarrer Eichhorn in Baden blieben nur 30 Gemeindeglieder, er musste ein anderes Arbeitsfeld suchen, sein Häuflein wurde durch Pastoren vom Rheinland aus besucht und kümmerlich bedient.

Wärend also der lutherische Separatismus zum zweiten Mal den Prozess der Selbstauflösung in sich durchzumachen hatte, war der einmal begonnene Kampf gegen die landeskirchliche Union auch in anderen Ländern stark genug, um ihm neue Triebe zuzufüren. In Bremerhafen entstand im Anfang der sechziger Jare eine kleine unbedeutende separirt-lutherische Gemeinde. Wichtiger wurde die Bewegung in den beiden Hessen, dem Großherzogtum und dem Kurfürstentum, in denen durch den gewaltigen Einfluss des Professor Vilmar zu Marburg (des bekannten Verfassers der Litteraturgeschichte) das Interesse für das lutherische Bekenntnis in dem Maße erweckt worden war, dass der weitaus größte und bedeutendste Teil der Geistlichkeit zum Kampf für das lutherische Bekenntnis aufstand.

Als nun gegen das Ende der sechziger Jare im Großherzogtum Hessen-Darmstadt der Versuch gemacht wurde, die Union, welche tatsächlich eigentlich schon früher bestanden hatte, durch Einfürung einer neuen Kirchenverfassung auch

mit Gesetzeskraft zu befestigen, versammelten sich noch 150 Pastoren (1869) in der großen Frankfurter Versammlung und nahmen einen von Pfr. Haupt-Gronau ausgearbeiteten Verfassungsentwurf an, in welchem unter freundlicher Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse in mildester Form diejenigen Punkte aufgestellt wurden, die zur Sicherung des lutherischen Bekenntnisses notwendig erschienen. Die ehrerbietigst eingereichte Petition um Gewärung dieses Verfassungsentwurfs fand höheren Orts nicht die gehörige Berücksichtigung. Man hatte vor, eine independentistische Selbständigkeit durchzufüren, welche jeder einzelnen Gemeinde das Recht gewärte, über Fragen der Lehre und des Kultus frei zu verfügen, und durch eine plebokratische Abschwächung der Qualifikationen für Wäler und zu Wälende der Auflösung der Kirche die Tore zu öffnen. Diesem Unternehmen gegenüber gelang es den Opponenten noch einmal Remedur zu verschaffen. Die geistliche Behörde fügte dem Gemeindestatut die Bestimmung zu, daſs dasselbe nur auf dem in der Gemeinde zu Recht bestehenden Bekenntnis beruhen könne. Als dann aber die bis dahin gastweise den Reformirten bewilligte Abendmalsgemeinschaft zu einem befohlenen Gesetz umgestempelt wurde, verweigerten 6 Geistliche (1874) den Gehorsam gegen die neu eingefürte Verfassung und wurden nebst 8 anderen 1875 ihres Amtes entsetzt. Das war die erste Tat des neuen durch den Synodalausschuſs verstärkten Oberkonsistoriums, welches durch eine weisere und mildere Behandlung die Sache hätte zu einem glimpflicheren Austrag bringen können, aber bedacht schien, sich der unbequemen Elemente möglichst bald zu entledigen. Ihre Gemeinden, die für das Verständnis des obschwebenden Streites absolut unfähig waren, folgten den Renitenten nicht; etliche Einzelne gingen aus persönlicher Anhänglichkeit gegen ihre Pastoren mit ihnen, kehrten sich aber dann nach kurzer Zeit von ihnen ab; dem Pfr. Baist z. B. verblieben von 200 mit ihm ausgetretenen Familien nach Jaresfrist nur sechs, Dr. Lucius blieb mit seiner Familie ganz allein, Pfr. Bingmann fand in seiner Muttergemeinde nicht einmal eine Wonung. Die Gesamtzal aller separirten Lutheraner des Großherzogtums beträgt nach der neuesten Zälung 1267. Von den entsetzten Geistlichen gingen die meisten in das Ausland. Die fünf zurückgebliebenen traten mit dem oberhessischen Pfarrer Scheedtler in Dreihausen zu einer besonderen Synode zusammen, welche den Pfarrer Bingmann in Höchst zu ihrem Superintendenten erwälte.

Der früher so hoffnungsvolle und stattliche lutherische Kreis in Hessen war durch die Separation zersprengt. Heftigste Polemik und Erbitterung schied früher so eng verbundene Freunde von einander, die Gemeinden waren zerklüftet, pharisäischer Hochmut und Dünkel kehrte bei manchen, die die obschwebenden Fragen zu beurteilen nicht im Stande waren, ein.

Noch größer war die Verwirrung, welche durch die Renitenz der Pastoren in Kurhessen hervorgerufen wurde, denn die Renitenten waren von vornherein in sich selbst zerspalten.

Um die sehr verwirrten Zustände in Hessen zu verstehen, muſs man auf die früheren kirchlichen Verhältnisse zurückgreifen. Das ursprünglich ganz lutherische Land wurde zur Zeit der Reformation von dem ebenfalls lutherischen Landgraf Philipp (1509—1567), dem Unterzeichner der Augustana, regiert, der ebenso wie sein Nachfolger Landgraf Wilhelm (1567—1592) seine bedeutende Hinneigung zur reformirten Kirche durch mancherlei Verordnungen bekundete, one den lutherischen Namen aufzugeben. Der Son des letztgenannten, Landgraf Moritz (1592 bis 1627) trat offener mit seinen reformirten Bestrebungen hervor und entwarf 1605 die sogenannten Schmalkaldener Verbesserungspunkte, durch welche Änderungen in der lutherischen Lehre von der Person Christi, in der Einteilung der zehn Gebote und die Celebration des h. Abendmals mit Brechen von gewönlichem Brot eingefürt wurden. Er fand heftige Opposition, neun Pfarrer wurden abgesetzt, alte lutherische Gebräuche abgeschafft, obschon die Gemeinden ihren lutherischen Namen nicht faren ließen.

Aus dem also tatsächlich reformirten Niederhessen ging der oben erwänte Professor Vilmar hervor, welcher die ganze hessische Geistlichkeit für die luthe-

rische Lehre gewann, obschon sein gegen Ende des Lebens beabsichtigter förmlicher Übertritt zur lutherischen Kirche, den mehrere seiner Schüler bereits mit seiner Zubilligung vollzogen hatten, durch seinen Tod verhindert wurde.

Bei der Einverleibung Kurhessens in die preußische Monarchie (1866) bestanden im Lande drei Konsistorien, in Kassel, Marburg und Hanau, von welchen das erste als reformirtes, das zweite als lutherisches, das dritte als unirtes galt, trotzdem dass bei allen dreien die Anstellung der Räthe one Unterschied der Konfession geschah, und ihre Verwaltung sich auf lutherische, reformirte und unirte Gemeinden erstreckte.

Als nun 1869 durch den Minister von Mühler eine konstituirende Generalsynode zusammenberufen und an die Stelle der drei Provinzialkonsistorien ein einziges Gesamtkonsistorium eingesetzt wurde, erblickte die durchgehends lutherisch gerichtete hessische Geistlichkeit hierin die gewaltsame Einfürung der Union und ein großer Teil verweigerte den Gehorsam.

Aber wärend der Metropolitan Hoffmann in Felsberg mit seinen Anhängern den lutherischen Namen und das volle lutherische Bekenntnis in Anspruch nahm, weigerte der ebenfalls renitente Metropolitan Vilmar in Melsungen in Niederhessen (Bruder des Professors) beides, sowie auch die Annahme der späteren lutherischen Bekenntnisschriften, und hielt an deren Stelle die oben genannten von Landgraf Moritz eingefürten schmalkaldischen Verbesserungspunkte, als „gesunde Fortentwicklung der lutherischen Lehre“ fest. Ja er trat mit der Forderung auf, auch die oberhessische Geistlichkeit müsse sich der niederhessischen Kirche anschließen, „welche jetzt vornehmlich die Werkstätte des h. Geistes und die Fürerin zu einer neuen Offenbarungstat Christi, ja der Walplatz sei, wo die letzten kirchlichen Kämpfe ausgefochten würden“.

Da die oberhessische Geistlichkeit in diese sonderbare Zumutung sich natürlich nicht fügte, schieden sich die Renitenten in Vilmaraner und Hoffmannianer, viele gingen in das Ausland, die Kraft der Separation war von vornherein eine gebrochene. Die Geistlichen beider Parteien der Renitenten, deren Gesamtzal auf 14 zusammengeschmolzen ist, aber stehen sich im schroffen Kampfe gegenüber. So hat auch in Kurhessen die einst so frische lutherische Bewegung einer allgemeinen Zerrissenheit Platz machen müssen. Die Kirche hat dadurch großen Schaden, das Kirchenregiment keinen Gewinn gehabt, denn kirchliche Dinge wollen erwachsen und nicht durch menschliches Machen getrieben werden.

II. Wenn die bisher gezeichneten Bewegungen des lutherischen Separatismus mehr oder weniger in den Vergewaltigungen der Union ihren Ursprung nahmen und daher die Aufrechterhaltung klarer und bestimmter lutherisch-kirchlicher Ordnungen zum Zielpunkt hatten, so liefert eine zweite Gruppe — die separirten Gemeindlein, die sich von rechtlich lutherischen Landeskirchen absonderten — den Beweis, dass den Bedürfnissen der luth. Kirche sowie der lutherischen Separation auch durch rechtsgültige Verbriefungen nicht völlig Genüge getan wird.

Unter den Separationen aus lutherischen Landeskirchen heraus hat die in der lutherischen Kirche des Fürstentums Lippe eine nur vorübergehende Bedeutung. Die dortige Bewegung (1849), die sich vornehmlich gegen grobe Irrlehren in den Reihen der wenig zalreichen landeskirchlich lutherischen Geistlichkeit richtete, umfasste die beiden separirten lutherischen Gemeinden in Lemgo und Eickhoff und fand mit der Übersiedelung ihres Pastors Steffan nach Berlin (1853) ihr Ende.

Dauernder war die Ausscheidung eines kleinen Häufleins separirter Lutheraner aus der lutherischen Landeskirche der Stadt Hamburg gegen Ende der dreißiger Jare. Sie bezeichneten sich als „die Kirche zum Kripplein Christi“, wurden aber auch nach ihrem Wortfürer die „Stammannschen“ genannt. Von ihnen unabhängig stifteten 1848 eine Anzal anderer lutherischer Separatisten in Hamburg eine neue lutherische Gemeinde, deren Wortfürer den Abmahnungen Katenhusens das Wort entgegensetzte: „Wat helpt mi ne lutherische Kerk de jure, ik mutt een de facto habben; een lutherische Kerk de jure makt mi nich selig!“ Sie erhielten 1850 durch Löhes Vermittelung den Pastor Meinel aus Bayern zum Seelsorger, blieben aber auch später, nachdem bereits entschieden gläubige luthe-

rische Geistliche an Hamburger Gemeinden angestellt worden waren, von der lutherischen Landeskirche als separirt lutherische Kirche getrennt.

Noch unbedeutender war die kleine lutherische Separatistengemeinde, die 1861 der Steuerrat Merz in Greiz (Fürstentum Reuß älterer Linie) zusammenrief, weil die lutherische Geistlichkeit die ursprünglich reformirte Fürstin des Landes, welche zu lutherischer Überzeugung gelangt, am lutherischen Altar zu kommuniziren begehrte, one förmlichen Übertritt zu lutherischer Sakramentsgemeinschaft zugelassen hatte. Dadurch, erklärte Merz, sei der lutherische Charakter der Landeskirche vernichtet, und bildete mit seinen Anhängern eine reine lutherische Kirche, die ihre geistliche Bedienung von dem benachbarten weimarschen Geistlichen Pastor Vollert in Klobra erbat und erhielt. Vollert, dieserhalb von seiner geistlichen Behörde zur Rechenschaft gezogen, schied aus der Gemeinschaft der formell und rechtlich lutherischen weimarschen Landeskirche aus und bildete auch innerhalb des Bereichs der letzteren mit seinen Anhängern eine separirt-lutherische Gemeinde, welche in den Verband der preußischen Immanuelsynode eintrat. Vollert hat seitdem seinen Wonsitz in Greiz genommen und bedient von dort aus seine etwa 100 Seelen zälende Gemeinde, deren Glieder teils im Weimarschen wonen, teils dem Fürstentum Reuß ä. L., teils dem Fürstentum Reuß j. L. angehören; außerdem bedient er einige zerstreute Häuflein in Thüringen, namentlich in Mühlhausen und predigt auch in Weimar selbst vor kleinen Versammlungen. Er ist zur Zeit Präses der Immanuelsynode. Eine zweite Separation aus der weimarschen lutherischen Landeskirche bildete 1874 der Pfarrer Rieth in Neuhof, weil sein Kirchenvorstand sich an der Wal zu einer Landessynode beteiligte, an welcher auch Reformirte teilnehmen sollten. Das Breslauer Oberkirchenkollegium erklärte aus dem gleichen Grunde die weimarsche Landeskirche für nicht mehr lutherisch.

In Frankfurt a/M. sammelte der aus Nassau herübergezogene P. Hein, unbekümmert darum, dass in Frankfurt die lutherische Lehre doctrina publica war, eine separirt lutherische Gemeinde, änlich in Bayern der Pastor Hörger. Von den separatistischen Bewegungen in Sachsen werden wir im nächstfolgenden Abschnitt berichten.

Die einschneidendste aller Separationen aus lutherischen Landeskirchen aber war der Austritt des Pastor Harms mit dem größten Teil seiner Gemeinde Hermannsburg in Hannover. Die Veranlassung dazu war ein von der hannoverschen Landessynode beschlossenes neues Trauungsformular, in welchem das der alten Lüneburger Agende in unwesentlichen Punkten modifizirt wurde. Harms mit seinen Anhängern hielten nämlich dafür, die kirchliche Trauung als solche sei göttlichen Rechts und das alleinige Mittel, eine wirkliche christliche Ehe zu schließen, und fanden für diese ihre Meinung in dem neuen Trauungsformular nicht den genügend klaren Ausdruck. Vier Geistliche, Hafermann, Müller, Raven, Wittrock, legten daher gleich beim Publiziren des neuen Formulars ihr Amt nieder, wärend sechs andere, Sup. Dankwerts und die Pastoren Harms, Drewes, Kreipe, Stromburg und Woltmann erklärten, sie würden „um des Gewissens willen" das neue Trauformular nicht in Gebrauch nehmen. Eine scharfe Polemik zwischen den Renitenten und solchen lutherischen Pastoren, deren kirchliche Entschiedenheit zweifellos bekannt war, wie Niemann, Münkel, Münchmeyer, Uhlhorn, Freitag, Lohmann, welche von den Dissidenten als Untreue bezeichnet wurden, war die nächste Folge. Dann wurde das kirchliche Disziplinarverfaren eingeleitet. P. Stromburg wurde am 14. Dez. 1877 (ihm folgten 200 erwachsene Gemeindeglieder in die Separation), Harms am 22. Jan. 1878 suspendirt. Er bildete sofort eine freie separirte Gemeinde, die bereits nach 8 Tagen 1157 Seelen, über ein Dritteil der gesamten Gemeinde, und nach 6 Wochen 1269 Erwachsene zälte mit Ausschluss der Kinder, wärend die Gesamtseelenzal der Gemeinde nur 3100 beträgt. Am Sonntag Quinquagesimä (3. März) wurde eine zum provisorischen Gottesdienst als „Bethlehemskirche" eingerichtete Scheune eingeweiht, ein Kirchenvorstand von 7 Vorstehern und 7 Almosenpflegern wurde erwält. In kurzer Zeit entstand eine stattliche neue Kirche. Pastor Drewes in Weidel richtete mit seinen Mitaus-

getretenen ebenfalls eine Scheune zum Gottesdienst ein; Superintendent Rocholl in Göttingen legte sein Amt nieder und wurde in der Stadt Hannover Pastor einer aus 27 Gliedern bestehenden „freikirchlichen Gemeinde in und um Hannover“, auch P. Heike in Nebelkamp wurde suspendirt, Sup. Dankwerts ließ sich emeritiren, P. Kreipe ging ins Ausland. In vielen Orten Hannovers erfolgten Austritte von größeren oder kleineren Gruppen, z. B. in Bispringen, Ebstorf, Ellinghausen, Rosche, Suhlendorf, Restau, Gistenbeck. Bald zitterte die Bewegung durch das ganze Land und ist noch bis jetzt im Zunehmen begriffen.

Das Eigentümliche dieser Hermannsburger Separation ist, daſs sie weder durch dogmatische Gründe, noch durch Verfassungsfragen hervorgerufen, vornehmlich in dem persönlichen Ansehen des P. Harms und noch mehr dem Einfluſs, den die Hermannsburger Mission als solche auf die Gemüter der einzelnen Frommen im Lande ausübt, ihren Halt und ihre Kraft hat. Der gemeine Mann hat weder für die Bedeutung lutherischer dogmatischer Fragen, noch für die der modernen Verfassungsversuche ein tiefer gehendes Verständnis; aber die Mission versteht er, und die Hermannsburger Mission insonderheit, und die Hermannsburger Gemeinde als solche ist der Stolz aller ernstchristlichen Laien im hannoverschen Lande; deshalb ging ein tiefer Riſs und Gewissensnot durch viele Herzen; man wollte nicht gern in die Separation folgen und doch von der Mission nicht lassen. Da letztere in den Händen von Harms blieb, so blieb in der hannoverschen Landeskirche ein beständiger Anreiz zum Austritt, so daſs das Ende der Bewegung noch nicht abzusehen ist.

III. Zu den sub I und II gezeichneten Gruppen gesellte sich ein neues Zersetzungsferment aus dem Auslande, aus der Missourisynode in Nordamerika.

Im Jare 1840 wanderte der hochbegabte lutherische Pastor Stefan, ein Eiferer um lutherische Rechtgläubigkeit, mit einem großen Teil seiner begeisterten Anhänger aus dem Königreich Sachsen nach Amerika aus und stiftete daselbst die Missourisynode. Nachdem er um grober Übertretung des sechsten Gebots willen abgesetzt war, stellte sich ein noch begabterer und tatkräftigerer Mann, der Professor Walther, an die Spitze der fürerlosen Schar und stiftete mit Hilfe anderer aus Bayern und Hannover zugewanderter Geistlichen 1847 die „Synode von Missouri, Ohio und anderen Staten“, welche, bald zu Hunderten von geistlichen Mitgliedern herangewachsen, unter den sämtlichen lutherischen Synoden von Amerika die hervorragendste Stellung einnahm, und zunächst durch ihre rückhaltlose Durchfürung der lutherischen Lehre in Kirche, Haus und Leben einen reich gesegneten Einfluſs erlangte, bis mit der Zeit auch in ihr die Sucht nach dogmatischer Sylbenspalterei und Ketzerrichterei einriſs.

Etliche Gemeindeglieder der Missourier kehrten in ihr sächsisches Vaterland zurück und bildeten in Dresden und Planitz einen „Lutheranerverein“, welcher sich mit amerikanischer Dreistigkeit bald fast zu einem förmlichen Gerichtshof über die Inkorrektheiten der sächsischen lutherischen Landeskirche in Lehre und Zucht gestaltete, und als seine Ermanungen seitens der landeskirchlichen Behörde unbeachtet blieben, sich von dieser „unbußfertigen und unlutherischen“ Kirchengemeinschaft lossagte. Man berief den Pastor Ruhland aus der Missourisynode zum Prediger. Derselbe dehnte indes seine Funktion als Wächter der reinen Lehre bald auch über die Grenzen von Sachsen hin aus und machte sich zum Richter über sämtliche seither in Deutschland entstandenen separirten lutherischen Gemeinschaften. Nachdem er den ersten Vorsteher des „Lutheranervereins“, welcher ihn aus Amerika berufen hatte, aus seiner Stellung verdrängt hatte, erklärte er zunächst die „Immanuelsynode“ für unlutherisch, dann selbstverständlich auch die Breslauer Freikirche. Dies Trennungsprinzip der Missourier drang selbst in die Leipziger lutherische Missionsgesellschaft, von deren Missionaren vier der tüchtigsten ihren Verband mit der Mission wegen der unlutherischen Verirrungen der Vorsteher auflösten. Dadurch, daſs Pastor Brunn in Nassau und Hein in Frankfurt auf Ruhlands Seite traten, wurde die Neuspaltung in die Frankfurter separirt-lutherische Gemeinde getragen, deren größerer Teil den Pastor Diedrich, den Fürer der Immanuelsynode, zu ihrem Pastor berief. Dann wandten sich die Missourier

gegen die badischen Lutheraner, und setzten dem in der lutherischen Lehre doch durchaus intakten Frommel einen jüngeren Pastor aus Amerika, Kraus, als Gegenpastor an die Seite. Die lutherischen Landeskirchen verdammten sie natürlich durch die Bank, und wo immer eine lutherische kirchliche Landesbehörde eine Verordnung erließ, welche nach dem Urteil der Missourier nicht korrekt war, da waren sie sofort bereit, die Unzufriedenen durch Errichtung einer neuen separatistisch lutherischen Gemeinde um sich zu sammeln und also das Ferment der Separation in sämtliche lutherische Landeskirchen hineinzutragen.

Schließlich aber fur die Geißel der missourischen Zertrennung auch unter ihre eigenen Gemeinden. Zwischen Ruhland, Hörger, Wagner und Brunn entspannen sich längere Streitigkeiten. Der Zwist zwischen Ruhland und seinem Kollegen Große in Chemnitz veranlaſste letzteren, sich von den Missouriern loszusagen, und seinen Anhänger, den Lehrer Mayer, zur Herausgabe einer Schrift: „Ruhland, der Papst der sächsischen Separation“, in welcher er die mehr als päpstische Willkürherrschaft Ruhlands auf schonungslose Weise aufdeckte. Bald schienen die Separirten eine Hauptaufgabe ihrer kirchlichen Treue darin zu erblicken, daſs sie sich gegenseitig nicht bloß die Abendmalsgemeinschaft auffagten, sondern auch mit Bannflüchen verdammten.

Auf diese Weise sind in Hessen-Darmstadt bereits 5, in Frankfurt 4 separirt lutherische Gemeindlein, die gegenseitig in bitterster Fehde sich verzehren. In Süddeutschland haben sich drei Pastoren (Hörger in Bayern, Kraus in Baden und Staudenmeyer in Württemberg) zu einer besonderen „süddeutschen lutherischen Freikirche“ zusammengetan, wärend 5 sächsische und 3 nassauische Pastoren unter dem Vorsitz von Ruhland, eine „Synode der lutherischen Freikirche von Sachsen und anderen Staten“ bilden.

So steht die lutherische Separation an dem Punkt ihrer Selbstauflösung. Sie hat viel edle Kräfte absorbirt und unsäglich viel Verwirrung der Gemüter angerichtet; sie hat die hoffnungsvolle Blüthe der gesunden kirchlichen Bewegung in den vierziger Jaren zerknickt, viel Salz dumm gemacht und zeigt doch nirgends einen Ansatz zu gesunder kirchlicher Neubildung. Das Eine hat sie gelehrt, daſs die Regeneration der lutherischen Kirche in Deutschland weder von Verfassungsformen, noch von papierenen Rechtsdokumenten, noch von der Pointirung orthodoxer Silbenstecherei ausgehen wird, sondern neuer Kräfte des heil. Geistes von oben herab zu harren hat. Dr. **Wangemann**, Missionsdirektor in Berlin.

Luthers Katechismen. Als besonderer Artikel, wie derselbe nachträglich an dieser Stelle begehrt wird, kann solcher nach dem, was Bd. VII, 589 f. über Inhalt und Wert dieser Katechismusschöpfung gegeben ist, überwiegend nur noch dem literargeschichtl. Interesse dienen. Auch auf die Vorarbeiten, die Luther teils unmittelbar vorgelegen, teils nicht unbekannt geblieben sein konnten, ist a. a. O. ebenso hingewiesen worden, wie auf den letztbestimmenden Anlaſs zu Luthers eigener Katechismusarbeit in der sächsischen Kirchenvisitation von 1528. Denn daſs beide Katechismen Luthers nicht vor dem Jare 1529 ans Licht getreten sind, darf gegen die völlig unbewiesene und auch nur problematisch vorgetragene Ansicht Möncebergs, daſs der kleine Katechismus bereits 1528 fertig gestellt sein könne, als allgemein anerkanntes historisches Resultat bezeichnet werden.

Luthers eigene Vorarbeiten reichen bis in die Anfänge seiner reformatorischen Wirksamkeit zurück. Schon 1518 ließ einer seiner Schüler, Joh. Schneider (Sneider s. u.), was Luther in Predigten und Vorlesungen speziell zur Auslegung des Vaterunsers gegeben, drucken, wodurch Luther sich zu einer authentischen eigenen Ausgabe bestimmen ließ, die bis zum Jare 1520 schon vielfache Nachdrucke erlebte (Veesenmeyer, Theol. Stud. u. Krit. 1828 S. 371). In demselben Jare 1518 gab Luther auch seine lateinische Auslegung der 10 Gebote heraus (vgl. Löschers Reformationsakten und die Originaldrucke in der Wolfenbütteler Bibliothek). Einen ersten bedeutsamen Abschluſs gewannen diese vereinzelten Versuche in der von Luther selbst bestellten Edition von 1520: Eyn kurcz form der zehnen gepoth D. M. L. Eyn kurcz form des Glaubens. Eyn kurcz form des Vatter

Unsers, in demselben Jare noch vielfach nachgedruckt (vgl. Erl. Ausgabe 22 S. 3).

Alle späteren Aussprüche Luthers darüber, dass diese Trilogie: Gesetz, Glaube, Gebet, und in welcher inneren Beziehung der entsprechenden einzelnen Hauptstücke, den wesentlichen Inhalt eines „Katechismus" bilde, liegen keimmäßig schon in dieser ersten Arbeitsfrucht Luthers wol begründet vor. Wie Luther die damit zuerst dargelegten Grundgedanken für einen praktischen Christentumsunterricht mit besonderer Liebe und Sorgfalt fortgepflanzt hat, beweisen die vielfachen und mannigfach umgeänderten Ausgaben seines „Betbüchleins", in dem er lange nach dem Erscheinen seiner Katechismen immer noch diese Vorarbeiten unter mancherlei Revision niederlegte, wie dasselbe sogar nach seinem Tode in unveränderten Ausgaben weitere Verbreitung fand (vgl. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kl. Katech., 2. A., Hamburg 1868, S. 72 ff. und 178 f.), Die Idee des Katechismus nach Luthers Verständnis war somit längst vorbereitet. Der Name „Katechismus" nur und ein Buch unter diesem Titel fehlte noch.

Bekanntlich tauchte der Name „Katechismus" und damit die Intention auf ein vollentsprechendes Normalbuch dieser Art erst 1525 in einem Briefe Luthers vom 2. Febr. an Nikolaus Hausmann in Zwickau auf (de W., Luthers Briefe, II, 621 vgl. 635 vom 26. März): „Catechismus mandatus est auctoribus suis, Jonae et Islebio." Mit letzterer Bezeichnung ist bekanntlich Agricola vermeint. Wie der Ausdruck lautete, hat man, und früher ich selbst auch, darin einen ausdrücklichen Befehl des Kurfürsten erkennen wollen. So gewiss aber auch dieser von Luther erwirkt zu denken sein würde, darf bei dem reservirten Verhalten, das Friedrich der W. in allen derartigen Angelegenheiten beobachtete, mit angenäherter Sicherheit angenommen werden, dass Luther seinerseits diese Männer dafür ausersehen und ihnen den Auftrag selbständig erteilt habe. Mit beiden stand Luther seit lange in vertrauten Beziehungen, mit Agricola am längsten. Jener „Sneider" (s. ob.) war selbst niemand anders als Agricola; Sneider der Familienname, „Agricola" ein von ihm selbst angenommener Zuname. Was Luther an jener eigenmächtigen Veröffentlichung seiner Vorträge über das Vaterunser durch diesen „Schneider" besonders verdross, sprach andererseits für Agricolas früh entwickelte Produktivität —: er hatte seine eigenen Auslegungsversuche mit denen Luthers untermischt (Kawerau, Joh. Agricola, Berlin 1881, S. 3 f., 14 f.). Bald war trotzdem Agricola Luthers unzertrennlicher Begleiter bei den wichtigsten reformatorischen Handlungen und sein Gehilfe in allerlei literarischen Arbeiten (a. a. O. S. 16 ff.). Speziell interessirt hier, dass Agricola schon als junger Docent zugleich „Katechet" an der Pfarrkirche war, und als solcher den Religionsunterricht der Jugend selbständig versah (S. 31 vgl. de W. II, 4). Wie er bei spezifisch exegetischer Begabung doch immer die katechetische Verwertung des Wortes im Auge hatte, besagt sein Schriftchen: Eyn kurtze verfassung des spruchs Matth. am 16 ... „Für die jugent und eynfeltigen", oder wie es dann auch im Texte heißt: „Damit die Eltern ihre Kinder diesen Ort baß berichten und lernen mögen". Da Spalatin seine Freude über das „neulich" erschienene Büchlein unter dem 1. Februar 1525 ausspricht, kann man versucht sein, die obige Erklärung Luthers vom 2. Febr. auch mit der Vorlage dieser Schrift in Verbindung zu bringen.

Aber dazwischen liegen noch andere Vorgänge, die bedeutsam eingreifen. Seit dem Jare 1524 fing Luther an, sich des Schulwesens speziell und eingehender anzunehmen. Seine Schrift: „An die Radherrn aller stedte deutsches lands: daß sie christliche schulen auffrichten und hallten sollen", gab die Losung dafür und wurde insbesondere auch Anlass, dass sich der evangelische Teil der Mansfelder Grafen mit der Bitte an Luther wandte, die Gründung einer evangelischen Schule in Eisleben in die Hand zu nehmen. Das geschah im Frühjar 1525 (Kawerau, a. a. O. S. 57 ff.). Am 16. April finden wir denn auch Luther, und in seinem Geleite Agricola, der bereits als Rektor dieser Schule ins Auge gefasst war, in Eisleben; aber der Hauptzweck dieser Reise nach Thüringen und dem Harze bestand darin, den Aufrur der Bauern dämpfen zu helfen. Dies dient zugleich schon

zur Erklärung, warum in dieser unruhig bewegten Zeit alle solche friedlichere Unternehmungen ins Stocken gerieten. Agricola namentlich war durch den Aufrur selbst, da Münzer einst sein Freund gewesen, alsbald auch durch den Auftrag, die Reformationsbewegung in Frankfurt a/M. zu leiten, endlich 1526 als Hofprediger des Kurfürsten auf der Reise zum Reichstage, so mannigfach in Anspruch genommen (a. a. O. S. 45 ff. vgl. was schon Langemack, Histor. catechet. II, 94 urteilt), dass um so leichter begreiflich wird, warum von einem Versuche, jenen Auftrag bezüglich des Katechismus alsbald auszufüren, jede geschichtliche Spur ferner fehlt. — Die deutsche und die Mädchenschule in Eisleben traten überhaupt erst 1526 ins Leben. Doch hatte Agricola sich auch auf der Lateinschule, zu deren Gründung er am 19. Juli 1525 noch einmal mit Justus Jonas in Eisleben war, den Unterricht über „Vaterunser, Glaubensbekenntnis und Dekalog", der freilich nur Sonntags gegeben werden sollte, selbst vorbehalten. Die Schulordnung, eine der ältesten reformatorischen, die Agricola 1525 ausgearbeitet hatte (Kawerau S. 62 ff.), wie seine späteren katechetischen Schriften beweisen, mit wie gutem Bedacht Luther diesen Mann von speziell pädagogischer und allgemein praktischer Begabung, von echt populärem Sprachausdrucke für diese hohe Kommission ausersehen hatte. Ebenso klar freilich liegen schon in den letzteren Schriften die Ansätze zu seinen dogmatischen Absonderlichkeiten vor, wegen deren von einem späteren Zurückgreifen auf ihn überhaupt nicht mehr hätte die Rede sein können. Die erste seiner katechetischen Schriften stammt schon von 1527 (a. a. O. S. 70 ff.). — Dass Luther von Agricola keinen ihm genehmen Arbeitsbeitrag auf Katechismusgebiet bekommen habe, darüber hat derselbe sich letztlich im J. 1540 — als der Lehrstreit die beiden schon stark entfrembet hatte — in derb ironischer Weise vernehmen lassen. „Dass er (Agricola) einen Kakismum oder Geckismum geschrieben, hab ich wol gewusst; wollte wol, er hätte es gelassen und dafür Markolfum oder Ulenspiegel gepredigt" (mitgeteilt von Förstemann in s. „Neuen Urkundenbuche S. 223 vgl. Kawerau a. a. O. S. 151 f.).

Neben Agricola war die Wal auch auf Justus Jonas gefallen. Das wird mehr auf die allgemeine Bedeutung des letzteren für praktisch reformatorische Wirksamkeit, seine besondere Redegabe und auf seine Näherstellung zu Luther überhaupt zurückzufüren sein, als dass J. Jonas gelegentlich auch den Katechismus „auf dem Schlosse" ausgelegt, wie Matthesius speziell bezeugt (Pred. 8), der ihm ebenso (Pred. 16) wie Melanchthon (C. R. II, 777, III, 308, IV, 794) das glänzendste Zeugnis über seine oratorische und praktische Begabung als Prediger ausstellt (vgl. Spalatins Zeugnis bei Pressel, Justus Jonas, Elberfeld 1862, S. 18).

Schon Veesenmeyer in seinen litterarisch-bibliographischen Nachrichten von 1530 (S. 17) und nach ihm Schneider (Dr. M. Luthers kl. Katechismus, Berlin 1853, S. XXII f.) glaubten zwar in der sogen. „Laienbiblia", 1525 schon in lateinischer Übersetzung erschienen, das tatsächliche Resultat dieses Auftrages erkennen zu dürfen, und jedenfalls gehört das bei Schneider (a. a. O. S. 76 ff.) neu abgedruckte Büchlein zu den interessantesten Vorarbeiten vor Luthers Katechismus. Die Akten darüber sind auch noch nicht schlechthin abgeschlossen. Brieger in Marburg hat speziell eine neue Untersuchung darüber in Aussicht gestellt (Zeitschrift für Kirchengesch., 1880 S. 562 Anm.); aber vorerst dürfte nur der engste Anschluss an Luthers Betbüchlein in der damaligen Ausgabe festzustellen und die überwiegend allgemeine Überzeugung zu konstatiren sein, dass weder J. Jonas noch Agricola dies Büchlein verfasst hat, wie dasselbe überhaupt nicht als Erfüllung jenes Auftrages anzusehen ist (vgl. m. Katechetik II, 320 und Mönckeberg a. a. O. S. 87 f. und 182; Schneider a. a. O. XXI f. vgl. XXV). Dass Luthers kleiner Katechismus nachmals selbst noch, wenn auch mit charakteristischen Abweichungen von den Normaltexten des kleinen Katechismus, ausgegangen ist, unter dem Titel: „Laien Biblia. Ein Büchlein Fur die Kinder. Auffs new zugericht. Und das Vater Unser mit einer schönen auslegung", belegt eine Ausgabe, die ich selbst besitze, an der aber leider die Schlussblätter und damit jede Angabe über Zeit und Druckort fehlen.

Inzwischen hatte der Tod Friedrichs des Weisen und der Regierungsantritt

seines den reformatorischen Bestrebungen ungleich energischer ergebenen Successors, Johann des Beständigen, die ganze Lage wesentlich geändert. Wenn wir nun Luthers Erklärung an Hausmann vom 27. September 1525 lesen: „Catechismum differo; vellem enim uno opere omnia dissolvere“ (de W. III, 30), so gewinnt unter diesen Umständen das kurze Wort die vielseitigste Bedeutung. Vor allem liegt darin wol die ausdrückliche Kassirung des früheren Auftrages an andere; was am leichtesten aller Mühe um die eventuelle Ausfürung des einstigen Auftrages durch die dort Beauftragten überhebt. Andererseits ist damit bezeugt, daſs Luther nun in dem Bewuſstsein, freiere Hand für allseitige Durchfürung der Reformation gewonnen zu haben, die Spezialaufgabe, einen Katechismus für das Volk zu schaffen, in innerer Einheit mit den anderweiten Forderungen einer dem neuen Evangelium entsprechenden und der Gemeinde voll genieſsbaren Gottesdienstordnung wie mit analoger Neugestaltung der Gemeindezustände und der Kirchenverfassung selbst als möglichst gleichzeitig zu beschaffende Aufgaben in seine eigenen Hände zu nehmen entschlossen ist; womit natürlich ein Aufschub („differo“) der zu allernächst ins Auge gefaſsten Leistung verbunden war. — Bekanntlich hat Luther die Arbeit für eine neue Gottesdienstform in deutscher Sprache schon im Jar darauf (1526) fertig gestellt. Wie eng ihm die andere Aufgabe damit verknüpft galt, zeigt die geniale Partie der „deutschen Messe“ (Richter, Kirchenordnungen I, 36), in der er sich darüber ausspricht, wie in den Häusern der Gemeinde ein Fragexamen über die wichtigsten Hauptlehren hergestellt werden müsse. Diese Handlung des Examens bezeichnet er hier in bedeutsamer Weise noch mit dem Namen „Katechismus“. Dabei ist aber wol zu beachten, daſs Luther die deutsche Messe selbst „Allerengst vmb der eynfeltigen vnd des jungen volks willen“ geschrieben hat. Nachdem dort weiter dann das Verhältnis dieser Verdeutschung zu der lateinischen Messe von 1523 durchgesprochen ist und eine vollkommnere Form auf eine erst zu erhoffende Sammlung bewuſsterer Christengemeinden als vertagt erklärt wird, färt die Einleitung zur „deutschen Messe“ fort: Wolan ynn Gottis namm: Ist auffs erste ym d e u d s c h e n G o t t e s d i e n s t, eyn grober schlechter eynfältiger guter C a t e c h i s m u s v o n n ö t e n“. So steht auch hier sogar diese Aufgabe in e r s t e r L i n i e und wird von Luther als integrirender Teil des „deutschen Gottesdienstes“ gefaſst, zumal auch nach diesem die Lehrstoffe von der Kanzel gepredigt werden sollen, die nachher im Hause als Unterricht abzufragen sind. Offenbar wollte Luther zuerst die Sache selbst, das Lehrexamen, aufgerichtet sehen, und zeichnet daneben nur im allgemeinen die Grundideen des Unterrichtsstoffes. „Wo die eltern odder verweser der jugent diese mühe durch sich selbs odder andere nicht wollen mit yhn haben, so wird n i m e r k e y n C a t e c h i s m u s a n g e r i c h t w e r d e n“. — Die Anweisung, die er weiter über das Fragverfaren gibt und in denen zugleich auch das künftige Spruchbuch der Reformation vorgebildet zu finden ist, bedeuten nun ebenso viel wie die Anweisungen, die nachher unter der Rubrik: „Von dem Gottis dienst“ besonders folgen. So bestimmt hielt Luther den Plan aufrecht: „uno opere“ jetzt Alles vorzunehmen. Daſs er gleich einen Katechismus schreiben wolle, verneinte ja jenes „differo“ schon. In der deutschen Messe verweist er vielmehr auf die Auslegung der drei Hauptstücke aus „unserem Betbuchlin“. Daraus könne man die Fragen nehmen oder sich anderweit helfen. An der Fragübung liegt ihm wirklich alles. „Es stehet ynn Buchern gnug geschrieben, Ja es ist aber noch nicht alles ynn die hertzen getrieben“ (a. a. O. 37).

Gleichzeitig gab Luther ja auch das „Taufbuch“ neu bearbeitet heraus mit wesentlichen Veränderungen gegen die Ausgabe von 1523. Zwar wird dabei des „Katechismus“ nicht gedacht, in so nahe Beziehung die deutsche Messe, Taufe und Katechismus setzt. Aber man weiß, wie Luther nachmals die ersten Ausgaben seines Katechismus anhangsweise eben mit dem Taufbuche und anderen Stücken der Agende bereichert hat; — für die Geschichte der ersten Edition des Katechismus entscheidend wichtige Momente (s. u.). An dieser Stelle aber Alles Beweise dafür, wie Luther das „uno opere“ im Auge behielt.

Wer das erwägt wird schwerlich mehr fragen, warum denn nun doch noch

drei weitere Jare vergingen, bis zur Herstellung eigener Katechismusbücher Luthers. — Man darf ja nicht übersehen, wie Luther gerade in dieser Zeit durch den brennend gewordenen Abendmalsstreit mit den Schweizern und durch vielfaches körperliches Leiden distrahirt und an schriftstellerischer Tätigkeit behindert war. Höher noch aber ist dabei in Anschlag zu bringen, dass so nativ schöpferisch angelegte Naturen wie Luther ihre spezifischen Impulse gerade in den Momenten unmittelbar dazu drängender Tätigkeit zu empfangen pflegen. Und dieser Moment trat erst ein mit den persönlichen Erfarungen, die Luther bei der Visitation im Jare 1528 empfing.

Wie er vormals bereit war, Justus Jonas und Agricola neidlos den Vorgang zuzugestehen, so lag Änliches vor bei der Melanchthon befohlenen Einleitung der Visitation durch seinen Unterricht, den dieser vielleicht selbst auch als eine „Katechesis" bezeichnet hat (vgl. m. Katechetik II, 1. 2. A., S. 34 doch s. u.). Je charakteristischer Melanchthons Visitationsunterricht zugleich ein retardirendes, resp. beschwichtigendes Moment gegenüber dem ersten reformatorischen Drange vertritt (vgl. m. „Verfassungsziele der Reformation" S. 16), um so weniger konnte Luther die von ihm selbst bereits in die Hand genommene Aufgabe dauernd ruhen lassen. Eine Instruktion an die Visitatoren, wie doch nur war, was Melanchthon seine Katechesis (?) nannte, konnte nicht zugleich das Bedürfnis des Volks- und Schulunterrichtes im christlichen Glauben ersetzen.

Einzelne Briefe Melanchthons aus jener Zeit, besonders der an Camerar vom 20. Dez. 1527 vgl. an Spalatin vom 12. Nov. (C. R. 519 f. 508), könnten freilich auch auf anderweiten Anteil Melanchthons an der Zeitaufgabe schließen lassen. In der Tat scheint, abgesehen von seiner späteren catechesis puerilis (1533), ein früherer Versuch vorzuliegen, eine ganz populäre Auslegung der Hauptstücke in deutscher Sprache zu liefern. Nach brieflichen Mitteilungen des Hrn. Pastor Kawerau findet sich auf der Ratsschulbibliothek zu Zwickau als Manuskript: „Ein kurtze | auslegung | der zehen gepot | des Vater vnßers vnd Glaubens: | Philip Melanch." — freilich nur bis zum Gebot III ausgefürt. Stephan Roth hat mit eigener Hand unter dem Fragmente bemerkt: „Soferne ists gemacht, vnd der Herr Philip **wil** f e r n e r n i c h t s d a r a n m a c h e n". Die letztere Bemerkung würde trefflich zu dem Ärger stimmen, den Melanchthon (s. o.) gegen Camerarius laut werden läst über die Kritik, mit der Agricola eine catechesis puerilis, die one sein Wissen lateinisch gedruckt worden, übergossen habe. — Hat Melanchthon deshalb die schon begonnene deutsche Bearbeitung abgebrochen? Die Bedenken Agricolas haben sich, wie man aus weiteren Mitteilungen Melanchthons ersieht (a. a. O. 920), namentlich auf die Lehre vom Gesetze bezogen, das stimmt zu der Haltung des Visitationsunterrichtes, wie dazu, dass das deutsche Manuskript schon am Anfange des Gesetzes abbricht. Immerhin muss man nach den brieflichen Mitteilungen annehmen, dass eine vollständige Bearbeitung in lateinischer Sprache unter Melanchthons Firma schon damals ausgegangen ist. Ein neuer Beweis für beides, sowol dafür, wie viel unaufgehellte Fragen die Vor- und Entstehungsgeschichte von Luthers Katechismus noch birgt, als in welchem Umfange andererseits Luthers Anregung und das Zeitbedürfnis zu Versuchen in Katechismusschöpfungen gedient hatte. Mönckeberg erwänt (a. a. O. S. 90) eines solchen Versuches von 1525 aus Mecklenburg, über den noch gar nichts Näheres bekannt ist, obgleich sich ein Exemplar davon auf der Wolfenbüttler Bibliothek befinden soll.

Es ist aber in der Hauptsache genug an den bekannten drei Erscheinungen aus den Jaren 1527, 1528, die Hartmann in s. „Ältesten katechetischen Denkmalen", Stuttgart 1844, zusammengestellt hat. In der Vorrede (S. 10 ff.) wird auch dort eines „Handbüchleins" für Kinder von Melanchthon gedacht, das jedoch mit den oben genannten Auslegungsversuchen nichts zu tun zu haben scheint, da es schlechthin Texte gab. Von höherer Bedeutung sind jedenfalls die dort edirten Katechismen von Brenz, Althammer („Althamer", Altheimer?) und Lachmann, die Luther unzweifelhaft bekannt gewesen sein müssen, ehe er an die eigene Arbeit ging, wie sogar viel früher schon der Katechismus der böhmischen Brüder (vgl.

Katechetik a. a. O. 329 ff. mit: Katechismen der Waldenser und Böhm. Brüder S. 209 ff.). Im nächsten Zusammenhange verdient vor allem Beachtung, daſs die Vorrede zu Althamers Katechismus (a. a. O. S. 52 ff.) darüber keinen Zweifel läſst, daſs Luthers neue Anregung und Begründung der Aufgabe in der „deutschen Messe" von 1526 für diesen Versuch selbst auch den entscheidenden Anlaſs gebildet hat. Anderes, was aus diesen Dokumenten für unsere Frage dienstlich erscheint, heben wir auf später auf.

Das Jar, in dem diese Vorarbeiten erschienen, wurde für Luther selbst von letztbestimmender Bedeutung. Eben damals enthüllte sich in der Visitation vor seinen Augen das Bedürfnis des Volkes wie der ungelehrten Geistlichkeit, eine praktische Anleitung zum Christentumsunterrichte zu haben, erst völlig. Man lese seine Klagen über die allgemeine Unwissenheit des Volkes und des niederen Klerus (de W. III, 398 ff. vgl. die Vorrede z. d. Katechismen). Dazu stimmt wörtlich, was nachmals Matthesius in seinen Predigten über das Resultat der Visitation ausspricht (L. Mönckeberg S. 106 f.): „Nachdem die Erfarung gab durch solche Verhör —, daſs wenig Pfarrer vom Katechismo wuſsten und viele Laien nicht recht beten konnten; geschweige denn, daſs sie die 6 (!) Stücke der Kinderlehre hätten verstehen können". Was diese Worte schon für die Folge der beiden Katechismen Luthers bedeuten, davon später. Zunächst ist im Zusammenhange mit dem Obigen nur zu markiren, wie konsequent Luther auf der 1526 angedeuteten Ban vorschritt. Ehe es sich ihm um neue buchmäßige Muster handelte, kam ihm alles darauf an, tatsächlich einen Unterricht, das hieß in seinem Sinne ein Examen über die Hauptstücke der christlichen Lehre in Gang zu bringen. Als Visitator hat er diese Tätigkeit wie auch als Prediger selbst treulichst geübt, beim Volke wie bei den Priestern, die zu Lehrern des letzteren bestellt waren.

Eben über diesen Bemühungen aber konnte ihm nur in wachsender Erfarung das unmittelbare Bedürfnis eines Handbuches zum Bewuſstsein kommen, das in vollkommenerer Weise, als alle bisher erschienenen Versuche, die ihm, die neuesten von 1528 miteingeschlossen (s. ob.), nicht unbekannt geblieben sein konnten, diesem Zwecke entspräche. Wer Luthers Katechismen mit den genannten Vorarbeiten vergleicht, kann auch sicher keine überschätzende Selbstbeurteilung darin finden, daſs jene ihm nicht genügten; dazu kommt, daſs seine eigenen Vorarbeiten ungleich älter als alle diese Versuche waren. Althamer wie auch Lachmann (a. a. O. S. 82) bekennen ausdrücklich, nur aus dem zu schöpfen, was Luther neben anderen vorher schon gegeben habe.

So kann es denn in keiner Weise überraschen, wenn wir unter dem 15. Januar 1529 in Luthers Briefen die Notiz finden: „Modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor" (de W. III, 417). Jetzt erst kam voll zu seinem Rechte, was das Wort „catechismum differo" (s. ob.) früher bedeutete. Etwa sechs Wochen nach jenem Datum (3. März) schreibt Luther an seinen ἐργοδιώκτης Hausmann in Zwickau (de W. S. 426): „Non est absolutus catechismus, sed b r e v i absolvetur". Nach dem weiteren Verlaufe muſs man fast annehmen, daſs auch mit diesen Worten nicht bloß die Fertigstellung des Manuskriptes, sondern die des Druckes der ersten Edition selbst gemeint ist. Eben damit aber gelangt die Untersuchung erst an letzte schwierigste Fragen.

Das Ergebnis beweist jedenfalls, daſs Luther nicht von vornherein über eine Fassung einheitlicher Art, die alle Bedürfnisse zugleich befriedigen sollte, im Klaren war. Zwei Editionen folgten sich unmittelbar, der große (oder eigentlich „deutsche") und der kleine Katechismus, wie man seit lange gewont ist, beide zu bezeichnen. Vorbedacht war eine doppelte Edition zweifellos nicht. Über der Ausarbeitung, resp. über dem Drucke der einen muſs das bewuſste Bedürfnis einer zweiten Edition erst entstanden sein (s. u.). Dafür genügt als Beweis schon, was oben aus Luthers brieflichen Äußerungen mitgeteilt ist. Die nähere Bezeichnung des Unternehmens dort: „pro rudibus paganis" konnte die Meinung zu befürworten scheinen, daſs der sog. „kleine Katechismus" von Luther zuerst in Angriff genommen worden sei. Aber selbst Mönckeberg, der zuletzt noch (S. 108 ff.) alle Gründe zusammengestellt hat, die dieser Ansicht zur Stütze dienen könnten,

muſs ſich ſchließlich dem Schwergewichte der gegenteiligen Gründe für die frühere Abfaſſung des ſog. „großen Katechismus“ beugen, wofür ſchon Mattheſius, auf zeitnächſter Kenntnis der Verhältniſſe gründend, als Zeuge eintritt, und ſeit Köllners Symbolik die neuere Forſchung ſich einſtimmig entſchieden hat.

Statt alle Einzelgründe zu widerholen, genüge es hier, auf den wichtigſten Faktor, den Lehrinhalt und die Formanlage beider Katechismen, zu verweiſen, obenan bezüglich des großen Katechismus auf den in der Einleitung dort noch nicht überwundenen ältern Standpunkt vom Glauben in 12 Artikeln, ſtatt von drei, zu handeln, wärend letztere Weiſe im kleinen Katechismus ſchon wie ſelbſtverſtändlich geübt wird. Ebenſo nimmt Luther im großen Katechismus noch eine ſchwankende Stellung ein zu dem ſog. „Schluſſe der Gebote“. Derſelbe iſt erſt im kleinen Katechismus ganz aus dem Zuſammenhang mit Gebot I herausgelöſt und ans Ende aller Gebote geſtellt. Endlich braucht nur im Allgemeinen auf die vielen ſichtlichen Spuren der im großen Katechismus erſt nur anfänglich vorbereiteten Definitionen und Fragformen hingewieſen zu werden, die in der Auslegung der einzelnen Hauptſtücke im „kleinen Katechismus“ abgerundet vorliegen.

Die ungleich kompliʒirtere Frage iſt die um die Originalform des letzteren ſelbſt. Bekanntlich vermochte auch Harnack in ſeiner komparativen Ausgabe der bisher bekannten wichtigſten Drucke des Enchiridion (Stuttgart 1856) nur Nachdrucke (von Erfurt und Marburg) aufzuführen, von denen er annimmt, daſs ſie unmittelbar nach der Originalausgabe gemacht ſind. Von Mönckeberg wird dieſer Annahme die in der 2. Auflage (1868) gegen Harnack mit neuen Gründen beſtärkte und 1857 auch ſchon von Schneider für richtig angeſehene Behauptung entgegengeſtellt, daſs die auf der Hamburger Bibliothek befindliche niederſächſiſche Überſetzung von 1529 nach der Wittenberger Originalausgabe gemacht ſei.

Bedeutſam differirt allerdings ſchon der Titel der letzteren Edition von jenen Nachdrucken. Nach der niederſächſiſchen Ausgabe lautet die Beſtimmung für: „eyn Christen Hůßwerth“, der „syn gesynde uph eyntfoldigheste leeren“ ſoll. In der Tat läge es ſehr nahe, daſs ſich damals der nach dem großen Katechismus erſchienene kleine in dem Sinne eingefürt habe, ſeine Spezialaufgabe von der des größeren klar zu unterſcheiden. Die Nachdrucke von Erfurt und Marburg haben dagegen den nachmals allein herrſchenden Titel: „Für die gemeine Pfarrherr und Prediger“. Indes bleibt jenes Argument um ſo eher unſicher, als Luther in den Briefen die erſte Edition (den großen Katechismus) umgekehrt ſo bezeichnete, daſs dieſer ſelbſt vielmehr als urſprünglich für die Laien („pro rudibus paganis“) vermeint erſcheinen möchte. Die Vorrede zum kleinen Katechismus, welche bereits der Erfurter Nachdruck bietet (Harnack S. 6 ff.), iſt allerdings „allen treuen frumen Pfarherrn vnd Predigern“ gewidmet, und dieſelbe Widmung weiſt auch ſchon ein niederſächſiſcher Abdruck derſelben von 1529 auf (Harnack S. 87 ff.). Aber eben dieſe letztere liegt, wenn auch unter dem Titel: „Enchiridion. De kleene Catechismus vor de gemeynen Karckheren unde Predikere“ — (S. 86) in dem betr. niederſächſiſchen Dokumente allein, one nachfolgenden Katechismustext, vor. Wenn dieſelbe auch, wie nicht unwarſcheinlich, bei demſelben Drucker Jürgen Richolff in Hamburg, wie der niederſ. Katechismus ſelbſt erſchienen iſt, ſo könnte immerhin Mönckebergs Meinung, daſs dieſelbe ſelbſtändig neben der erſten Originalausgabe, gleichſam in Briefform, ausgegangen ſei, korrekter noch dahin interpretirt werden, daſs Luther dieſelbe erſt einer zweiten, an die Pfarrer ſpeziell addreſſirten Ausgabe beigegeben habe. Nach dieſer zweiten uns unbekannt gebliebenen Ausgabe wären dann eben auch erſt jene Nachdrucke von Erfurt und Marburg, dem veränderten Titel entſprechend, gemacht worden; der Hamburger Drucker aber hatte dieſe Vorrede als ein ſpäteres wertvolles Ergänzungsſtück auch noch ſelbſtändig mit einem anderen Titel erſcheinen laſſen. Der letztere entſpricht allerdings erſt der zweiten Wittenberger Auflage, „gemehret vnd gebeſſert“ (Harnack S. LIII). Da dieſe verbeſſerte Auflage aber ſelbſt auch ſchon 1529 erſchien, läge ein Zeithindernis in keiner Weiſe vor. Das abſchließende Urteil über die niederſächſiſche Überſetzung ſprechen wir freilich damit noch nicht aus.

Anderweite Bedenken sind schwerer zu heben. Zwar darin stimmt die Hamburger Übersetzung ganz mit den Voraussetzungen, die bezüglich der Originalausgabe herrschen, dass bei Gebot IV noch die Verheißung und bei der Auslegung des V.-U.'s die ausgelegte Anrede fehlt. Bei dem Hauptstücke vom Abendmale fehlt weiter in dem Erfurt-Marburger Nachdruck die dritte Frage: „Wie kann leiblich Essen und Trinken solch groß Ding tun?" Auch Harnack, obgleich unverhehlt schweren Herzens, entschließt sich daher zu dem Zugeständnis, dieselbe werde in der Originalausgabe noch nicht gestanden haben (S. XLII). Da in der Hamburger Übersetzung dasselbe Phänomen vorliegt, kann dies der Annahme nur günstig scheinen, dass gerade sie die Originalausgabe widergebe.

Dagegen aber tritt nun eine neue, schwer wiegende Instanz ein. Die lat. Übersetzung des „kleinen Katechismus" von Sauromannus hat auch diese Frage schon ebenso wie die Verheißung bei Gebot IV, wärend die Anrede im V.-U. auch in ihr fehlt. Bei der Ausgabe, die mir vorliegt, ist leider das Titelblatt abgerissen, auf dessen Rückseite der Widmungsbrief des Übersetzers gestanden haben wird. Ich habe über dieses Exemplar schon anderweit berichtet (Katechetik II, 1, 2. A. S. 333). Wird es mir gestattet, so werde ich nach Mönckebergs Wunsch demnächst für einen vollständigen Abdruck dieses so selten gewordenen Dokumentes sorgen. Aus der vollständigen Einsichtnahme desselben ergeben sich aber ganz neue, unabweisbare Instanzen für die Beurteilung der Originalausgabe.

Nach dem anderweit feststehenden Zeitpunkte des Erscheinens dieser Übersetzung (s. u.) und der durch Riederer a. a. O. S. 110 f. vermittelten Kenntnis der Vorrede dürfte an sich schon die Annahme walten, dass diese Übersetzung von Sauromannus nach der Originalausgabe hergestellt worden ist. — Ein besonders schwer bestreitbares Argument aber liegt in der eigentümlichen Gestalt vor, die in dieser Übersetzung das Hauptstück von der Beichte zeigt. Schon die Stelle, an der es sich findet, ist charakteristisch. Zwischen den Sakramenten der Taufe und des Abendmales wird hier von der Beichte gehandelt. Schlechthin one Beispiel ist das zwar nicht, da auch bei Brenz, der freilich der Taufe die Anfangsstelle des ganzen Katechismus vindizirt, die Lehre von der Absolution vor dem Abendmale hergeht (Hartmann a. a. O. S. 24 f.). Wenn ferner bei Sauromannus die Frage auftritt: „Quidnam consilii expetis?", die ganz an katholische Traditionen erinnert, so ist nicht zu übersehen, dass, abgesehen von dem großen Katechismus (s. unten), auch Lachmanns Katechesis bei der sonst evangelisch gehaltenen Beichtanweisung dessen gedenkt, dass man sich bei dem Geistlichen eines „guten Rats" versehen dürfe (a. a. O. S. 122).

So auffällig diese Beichtform in einem Katechismus von Luthers Hand erscheinen könnte, so findet sich doch dieselbe Form in deutscher Übersetzung, wörtlich gleich, auch in der zweiten Wittenberger Ausgabe („gemehrt und gebessert") wider; nur dort im Anhange nach dem Taufbüchlein (vgl. Harnack S. 82 ff.). Sauromannus hat das letztere Anhangsstück nicht, schon wegen der Bestimmung dieser Übers. für den Schulgebrauch. Auch die Nachdrucke haben es nicht. Hätte die Beichtvermanung in dieser Form vorher gar kein Originalrecht im Katechismus gehabt, so wäre es ganz unerklärlich, wie ein Lehrstück so alttraditioneller Art in der neuen Wittenberger Ausgabe, „gemehrt und gebessert", wider auftauchen könnte. Und auch dort folgt es auf das Taufbuch, wie bei Sauromannus im Texte selbst nach dem Hauptstück von der Taufe (s. u.).

Harnack hat in geschickter Weise ausgefürt, warum bei der Originalausgabe das gleiche Bedürfnis für die sofortige Anfügung des Taufbüchleins nicht vorgelegen habe, wie für das erst jüngst veröffentlichte Traubüchlein (S. 18 ff. s. u.). Wenn in der Hamburger niedersächs. Ausgabe auch dieses fehlt, so teilt dieselbe darin nur die Eigentümlichkeit der Sauromannischen Übersetzung.

Bezüglich der Anhänge vertritt der Mönckebergische Katechismus überhaupt eine sehr unvollendete Stufe. Er enthält nur das Benedicite und Gratias. Sauromannus bietet dieses selbst nicht nur vollständiger, sondern daneben auch eine Formel für das Morgen- und Abendgebet, und endlich auch die Haustafel.

Auch an dieses letztere Stück knüpfen sich neue folgenreiche Fragen. Man

nimmt an, dass zu den ersten beiden Abschnitten von den Bischöfen und von der Obrigkeit die korrelaten Pflichtsprüche, betr. die Gemeinden und Untertanen, erst später hinzugekommen seien. Die mir vorliegende Übersetzung von Sauromannus, wie ebenso die von Riederer beschriebene, enthalten aber auch diese Stücke schon in dem vollen Umfange, wie sie Luthers Katechismus von 1542 bietet (Schneider a. a. O. S. 69 ff. vgl. mit Harnack LII). Damit wäre ein schlagendes Beispiel dafür gewonnen, dass schon in den ersten Nachdrucken umfängliche Abschnitte ausgelassen worden sind, was Harnack bezüglich der Frage und Antwort vom Abendmal so schwer wird zu glauben. Hier wie auch beim hl. Abendmal ist dergleichen sicher nicht mit Absicht weggelassen worden, sondern nur aus einer Farlässigkeit, die bei der eilfertigen Herstellung der Nachdrucke jener Zeit nicht hochverwunderlich erscheinen kann. Indessen ist auch nicht zu übersehen, dass in den lat Übersetzungen des gr. Katechism., und gewiss wol auf Luthers eigene Anregung, diese beiden Zusätze zur Haustafel aufgenommen sind (vgl. Mönckeberg a. a. O. S. XXIV f.). Dann läge allerdings auch die Annahme nahe, dass die zwei Monate später erst entstandene lateinische Übertragung des kleinen Katechismus diese Ergänzungsstücke aus dem großen Katechismus herübergenommen habe. Doch spricht für die größere Sorgfalt der Sauromannischen Übersetzung, verglichen mit den Nachdrucken, dass bei ihr auch die Abendmalsfrage vorhanden ist. Die wichtigere Frage ist aber jedenfalls die um die besprochene Beichtvermanung des Sauromannus; und dass diese absichtlich in den ersten Nachdrucken, resp. in der ältesten niedersächsischen Übersetzung weggelassen worden, kann bei ihrer eigentümlich römischen Fassung nicht überraschen. Daneben aber steht ja fest, dass schon die zweite Wittenberger Auflage („gemehrt und gebessert") dieselbe Beichtform auch fürt (Harnack a. a. O. S. 82 f. Vgl. Riederer, Nachrichten &c., II, 100 f.), und, wie angedeutet, in demselben Näheverhältnisse zur Taufe. Für die Anordnung aber bei Sauromannus tritt ein neues nicht zu übersehendes Zeugnis mit der Tatsache hinzu, dass die Wittenberger Ausgabe von 1539 das Lehrstück von der Beichte in der veränderten Form, die demselben nachmals geblieben ist, auch wider zwischen dem 4. und 5. Hauptstücke von Taufe und Abendmal hat (Harnack S. 53 ff.).

Vorerst dürfen wir jetzt die nicht unter Luthers Augen hergestellten Nachdrucke und Übersetzungen, soweit sie der von Sauromannus widersprechen, außer Rücksicht lassen. Der Anstoß, der dort zu völliger Weglassung der Beichte gefürt, konnte auch dazu gewirkt haben, dass die 2. Wittenberger Auflage von 1529 das Stück, das jedenfalls hier nicht zuerst auftrat, nur noch im Anhang fürt. Nur fallen durfte es also unter Luthers Augen selber nicht. Wer bedenkt, wie hoch Luther die Beichte und Privatabsolution überhaupt stellt und wie dieselbe ihm, nach richtiger Ausfürung Harnacks, mit der Taufbundserneuerung gleichsteht, die vor dem Abendmalsgenusse allzeit vorausgesetzt wird, der wird von einer Ausgabe des kleinen Katechismus, die Luther direkt beeinflusst hat, sicher erwarten, dass in ihr der Beichte in solchem Zusammenhange gedacht wird. In der Tat stehen auch in dem Anhange der vermehrten Auflage von 1529 am Schlusse der alten Beichtform die zwei Fragen, die das Hauptstück vom Abendmal vorbereiten, was dort gar keinen Sinn hat, aber unwidersprechlich auf die Stelle hinweist, die ursprünglich diese Beichte hatte. Mehr wie ein Anhang folgt nachmals auch die substituirte neuere Form hinter Taufe und Abendmal. Die sonst schnell diskreditirte ältere Form aber wurde dennoch bei dem ersten vorgängigen Nachdrucke in Wittenberg, wenn auch ganz am Ende, doch immer auch noch als Anhang bewart.

Auch von Ausgaben des großen Katechismus weiß man zwischen 1529 und 1531, die einen Anhang über Beichte gehabt haben (Winkler, Altes &c. I, 790). Aber von viel größerem Gewichte ist, was im großen Katechismus der Kontext der Sakramentslehrstücke selbst lehrt. Wie konnte man übersehen, dass, was die römische Kirche „die Buße" nennt, d. i. die Priesterbeichte, auch dort zwischen Taufe und Abendmal auftritt und, wie zu mancher Lutheraner Anfechtung auch sonst in den symbolischen Büchern, sogar als „das dritte Sakrament, welches man nennt die Buße", bezeichnet und betont wird (vgl. Libb. symb. R. 549, 74; Mül-

ler S. 496). Wie unbefangen Luther freilich von einem dritten Sakramente redet, zeigt ebendort der Eingang zur Lehre von den Sakramenten, wo er handeln will: „von unseren zweien Sakramenten, von Christo eingesetzt" (a. a. O. Müller S. 485). Wo aber dann unter der Rubrik der „Kindertaufe" die Pflicht, seine Taufe in fortgesetzter Vergebung der Sünden zu erneuern, oder wie Luther sagt, zu dem Taufschiff, das nicht untergehen kann, „wider hinzu zu schwimmen", dadurch begründet wird, dass wir der Vergebung der Sünde, in der Taufe „nur einmal" überkommen, neu gewiss werden (Müller 497 f.): da erwänt Luther des Mittelgliedes der Beichte auch im großen Katechismus ausdrücklich in der Art, wie es tatsächlich bisher in Brauch gewesen war. Nicht minder gedenkt Luther der Beichte dort ebenso wider bei dem Sakrament des Abendmals, wo zugleich der aufmerksame Leser eine erste Anregung finden kann, die Lehre von der Kirchenzucht oder von dem „Amt der Schlüssel" mit der Beichtanweisung zu verknüpfen (M. S. 508; R. 564). Ja es fehlt dort endlich nicht an dem ausdrücklichen Hinweis, den wir (s. o.) auch sonst vorher schon vertreten fanden, auf den besseren „Rat", den ein Sünder, der Gnade bedarf, bei Andern suchen soll (M. 511; R. 586, 83, vgl. 566, 75 „nullum scio dare consilium praestantius"). Selbst für die an die ältere Beichtform angeschlossene Frage, warum man doch noch das Abendmal begehre, nachdem man doch in der Beichte Vergebung der Sünden habe, kann, was R. 555, 22, vgl. 557, 31 im großen Katechismus zu lesen ist, als nachmals in Frage und Antwort gebracht, vorbildlich erscheinen, entsprechend den vielen anderen Beispielen, die der große Katechismus für den letzten kurzen Frag- und Antwortsausdruck im Einzelnen an die Hand gibt (s. o.).

Unter diesen Umständen wird man kaum anstehen dürfen, gerade das eigentümliche Lehrstück von der Beichte und die Stelle, an der es bei Sauromannus steht, für das charakteristische Kennzeichen der Originalausgabe des kleinen Katechismus zu erklären. Das Übergewicht der Gründe und Zeugnisse ist unverkennbar. Für die andere Ansicht müssten zur Stütze ganz neue Dokumente gefunden werden. Die bis jetzt vorliegenden reden klar. Wären wir nur über die Data des Erscheinens der Katechismen Luthers selbst so sicher unterrichtet (s. u.), wie über die Zeit, wo die lateinischen Übersetzungen erschienen sind!

Die Übersetzung von Sauromannus war Ende September 1529 fertig gestellt (Winkler, a. a. O., S. 782). Wie anderwärts schon bezeugt, stimmt das mir vorliegende Exemplar bis ins Einzelnste mit dem dort beschriebenen überein, nur dass ich dabei einen seit Winkler traditionell gewordenen Irrtum berichtigen konnte (Katech. II, 1, 2. A., S. 334): nicht 32, sondern 23 Blatt enthält das Ganze. — Vom großen Katechismus erschien die lateinische Übersetzung Lonicers schon im Mai, die von Obsopöus Anfang Juli 1529. Das passt bei dem Umfange des Buches und den damaligen Verkehrsverhältnissen ganz wol dazu, dass Luthers deutscher Text für den großen Katechismus im April vollendet, resp. gedruckt war. Dass Obsopöus neben Luthers großem Katechismus den kleinen von Brenz lateinisch edirt, hat man vielfach für einen Beweis angesehen, dass Luthers kleiner Katechismus Anfang Juli noch nicht gedruckt gewesen sei. Obsopöus erklärt freilich ausdrücklich seine Absicht, von diesen beiden bedeutenden Reformatoren katechet. Dokumente veröffentlichen zu wollen. Dazu hat Mönckeberg passend darauf verwiesen, dass Obsopöus damals schon zum Prinzenlehrer am Hofe zu Ansbach berufen war, wo Brenz speziell als Reformator verehrt wurde. Immerhin wird man wol sagen dürfen, dass diese Gründe doch auch wenig bedeuten, wenn Luthers kleiner Katechismus damals schon epochemachend neben dem großen sich geltend gemacht hätte. Warum dann nicht Brenz neben beiden Katechismen Luthers sein Recht und seine Ehre lassen? Von gewisser Bedeutung bleibt immerhin die Tatsache, dass des kleinen Katechismus Luthers bei Obsopöus, d. h. Anfang Juli, noch keinerlei Erwänung geschieht.

Wäre danach der kleine Katechismus wirklich erst im Juli erschienen, so bleibt, bei der fieberhaften Eile, mit der damals die reformatorischen Schriften verbreitet wurden, immerhin wol erklärlich, nicht nur dass in demselben Jare noch Nachdrucke, zweite Auflagen und Übersetzungen erschienen wären, sondern dass

eine letztere in lateinischer Sprache von so geübter Humanistenhand, wie die des Sauromannus, bis zu Ende September hätte fertig gestellt werden können.

Zunächst steht die gewichtige Tatsache fest, daſs die Vorrede des kleinen Katechismus, in der des großen K. schon ausdrücklich Erwänung geschieht, bereits in den Erfurt-Marburger Nachdrucken sich findet, wie nicht minder schon in der von Riederer beschriebenen sog. Urform.

Die größere Vorrede zum großen Katechismus findet sich jedenfalls schon in der Übersetzung von Obsopöus, also Anfang Juli. Über die erste Intention aber bei der Ausgabe des großen Katechismus dürfen wir bei dieser, die auffallend polemischer gehalten ist, als die beim kleinen, keine Auskunft suchen. Um so bedeutsamer ist dafür die bei der ersten Edition des großen Katechismus schon vorhandene kürzere Vorrede. Diese wendet sich ausdrücklich an die Hausväter (R. 397, 4 ff.), wie der Schluſs des Buches neben anderen Äußerungen im Verlaufe aufs neue bestätigt, daſs Luther von vornherein bei Ausgabe seines großen Katechismus kein (s. o.) speziell für die Pfarrer bestimmtes Lehrbuch im Auge gehabt. — Die kurze Vorrede bezeichnet, was folgt, als eine „Predigt" (R. 397, 1). Das scheint mir aller Beachtung wert. Mit Predigten über die drei Hauptstücke hatte Luther seine ganze Tätigkeit für die Katechismusstoffe begonnen (s. ob.). Gewiſs dürfen wir annehmen, daſs Luther auch als Visitator jede Gelegenheit ergriffen haben wird, zugleich auf dem Wege der Predigt den Gesamtinhalt des Katechismus, wie ein solcher ihm seit lange vorschwebte (s. o.), dem Volke nahezubringen. Als Luther dann, heimgekehrt von der Visitationsarbeit, daran ging, auf Grund der dabei gesammelten Erfarungen, ein Buch zu schreiben, das den allseitig vorliegenden Bedürfnissen ausgiebig dienen könnte, so liegt nichts näher, als daſs er dabei ebenso rückgreifend auf ältere Vorarbeiten, wie gedrungen von dem Bedürfnisse, eine eingehendere und umfassendere Belehrung über die einschlagenden Lehrstücke zu geben, zunächst in der umfänglicheren Weise, wie das Bedürfnis bei Laien so gut als bei Geistlichen es forderte, die wichtigsten Lehrstücke, ganz wie in lehrhafter Predigtweise über jedes einzelne Hauptstück für sich, veröffentlichte. Heute noch kann, wer seelsorgerlich fült, jedem Gemeindegliede, wie jedem Lehrer der Gemeinde, nur aufs dringendste empfehlen, wider und immer wider den großen Katechismus, dieses unvergleichliche Buch, zu lesen und zu studiren. Ich weiß nicht viel andere Schriften zu nennen, die nächst der heil. Schrift selbst einem Christen und Lehrer gleich förderlich in gewissem Glauben und gesunder Lehre sein könnten.

Nicht minder klar muſste aber einem so praktischen Manne, wie Luther, zugleich werden, daſs eine so umfängliche „Predigt" des Katechismus für sich nicht dazu geeignet sei, dem, was er seit 1526 (s. o.) schon als tatsächliche Übung des „Katechismus" in allen Christenhäusern im Auge hatte, als Hand- und Hilfsbuch zu dienen. So ergab sich unmittelbar das Bedürfnis einer auf möglichste Kürze und Bestimmtheit des Einzelexamens berechneten Zusammenfassung dessen, was in dem sog. gr. Katechismus als ausgefürter Stoff vorlag. Auch für diese Zusammenfassung bot ja unter Luthers praktischen Vorarbeiten die längst verbreitete (s. ob.) kürzere Darstellung der Lehrstoffe im „Betbüchlein" einen Anhalt. Auf nähere Zusammenhänge damit wird auch zurückzufüren sein, was Riederer für die Urform des kleinen Katechismus anzusehen geneigt ist (a. a. O. II, S. 91 ff.), für das die Beigabe der Litanei, deren erstes Erscheinen Luther den 13. März 1529 (de Wette IV, 430) mit besonderer Freude verkündet, charakteristisch ist, da dieselbe sich außerdem auch noch in der 2. Auflage von 1529 findet. Ignoriren jedenfalls lassen sich die Riedererschen Mitteilungen unter keinen Umständen, obgleich weitere Kenntnis des Dokumentes seitdem niemandem zu Dienst gestanden hat und das Riederer vorgelegene Exemplar der Altdorfer Bibliothek sich leider gerade da nicht mehr findet, wo es am ehesten zu finden sein müſste, — bei uns in Erlangen. — Auch die Möglichkeit wird man anerkennen müssen, daſs darin eine Übergangsarbeit vor letzter Fertigstellung des kleinen Katechismus vorliegt, die etwa auch wider Luthers Willen den Druckern, resp. einem lateinisch gelehrten Zeitgenossen in die Hände gefallen wäre, da ebensowenig die Differenz von

den früheren Ausgaben des Betbüchleins, als der nähere Verwandtschaftsgrad mit dem Texte der Hauptstücke in den ersten Ausgaben des kleinen Katechismus in Abrede gestellt werden kann. Über Beichten ist gar nichts in ihr zu finden.

Das alles könnte darauf füren, dass Luther nach resp. wärend der Edition des großen Katechismus mit allerlei Vor- und Nebenarbeiten in derselben Richtung beschäftigt gewesen. Die letzte Konzeption zwar der genialen Schöpfung des kleinen Katechismus war gewiss eine Art Inspirationsakt schneller Ausfürung in großen Grundzügen, änlich wie das Konzept der Dichtung des großen Reformationsliedes, das in Winterfelds Ausgabe der Lutherlieder bei Breitkopf und Härtel veröffentlicht ist, von seinem impulsiven Schaffen Eindruck gewärt. Damit aber wären allerlei vorgängige Entwürfe und unvollkommnere Ansätze nicht ausgeschlossen. Gäbe uns nur Luther selbst irgendwelchen näheren Anhalt über das alles. Aber schmerzlich vermisst man jede nur annähernd sichere Andeutung aus dieser Zeit.

Soviel Briefe von Luther, Melanchthon u. a. wir aus dem Jare 1529 besitzen, begegnet man nach dem 5. März mit seiner Nachricht „brevi absolvetur ... catechismus" keiner Spur weiter. Alsbald darauf (den 15. März) war Luther das Visitatorenamt abgenommen worden (de Wette 3, 431). Wir hören aber auch wider, dass Luther den ganzen März und April durch viel leidend war. Mitte April schreibt er, dass er gar keine Vorlesungen halten könne. Erst am 3. Mai fängt er wider an, mit heiserer Stimme zu lesen; predigen konnte er später noch nicht (a. a. O. 442. 447. 451) Dazu klagt er mehr denn je über Geschäftsüberlastung und Überschüttung mit Briefen (ebd. 452. 471 f.). Im Juni resp. Mai begannen ja auch schon die Verhandlungen für das Marburger Religionsgespräch (vgl. 473 ff. und Seidemann = de Wette, Bd. VI, 102, vgl. C. R. I, 1046 vom 14. Mai), dessen Ausgang er später vom 4. Okt. meldete. So gab es übergenug, was Zeit rauben und das Interesse ablenken musste. Dennoch erscheint es jetzt schwer begreiflich, wie weiterhin über das Hervortreten dieser wichtigsten Schriften eine solche Grabesstille herrschen kann. Dass Luther die Muße von Vorlesungen dazu benutzte, das Buch der Weisheit in lateinischer Sprache neu zu bearbeiten, schreibt er widerholt. Ende Mai ist's im Druck (de W. 459 f.). Wie Melanchthon berichtet, war Luther Anfang Juni zugleich eifrig mit der Revision der deutschen Übersetzung des Neuen Testam. beschäftigt (C. R. I, 1074 f.). Von Melanchthons „Enchiridion", das damals die Gemüter bewegte (S. 1084), war oben schon die Rede. Von Luthers Katechismus kein Hauch! — Anfang und Ende Mai lesen wir von Sendungen neu edirter Bücher Luthers: am 6. an W. Link, am 28. an Jak. Montanus. Dort bezeichnet er sie als „tales, ut doni appellatione non debeant dignari. Vetera enim sunt, alia forma prodeuntia" (de W. 449); hier sagt er nur „hos vero recens editos mitto" (S. 462). Unter beiden Sendungen konnten sich die Katechismen, jedenfalls der große, befinden. Die erstere Bezeichnung würde dann erklären helfen, dass L. bei so lange und vielfach bearbeiteten Stoffen einer neuen Bearbeitung keinen besonderen Wert beilegte. Tatsächlich muss das auch angenommen werden, da er bis in den August hinein selbst an den dabei so nah interessirten Hausmann „nichts Neues" zu berichten hat. Auch die Anwesenheit Hausmanns Ende Juli in Wittenberg veranlasst zu keiner einschlagenden Mitteilung (S. 487 ff.). Sah Luther diese Arbeit nur noch wie ein selbstverständliches officium seiner erledigten Visitatorenstellung an? Die Visitation ging ja inzwischen fort; Mitte Dezember waren drei Kreise (Eilenburg, Bitterfeld und Belzig) noch nicht visitirt (Seidemann-de Wette VI, 109 f.). Mancher Brief berürt inzwischen diese Aufgaben. Schon unter dem 14. April verweist er Just. Jonas, der als Visitator tätig blieb, auf eine mitgesandte „scheda", woraus er seine Ansicht ersehen könne, im Übrigen offenbar abgeneigt, sich mit diesen Angelegenheiten noch viel einzulassen (III, 442, vgl. 470. 478).

Das schlechthinige Schweigen wäre doch zu rätselhaft. Auch jene Büchersendungen können den Katechismus nur enthalten haben, wenn Luther sich anderwärts schon darüber ausgesprochen hatte. Man muss daher mit Sicherheit anneh-

men, daſs die Briefe aus dieser Zeit verloren resp. noch nicht widergefunden sind, die gerade für unsere Fragen das gewünschte Licht bieten würden. Unter diesen Umständen wird jede kritisch-historische Entscheidung derselben nur mit vorsichtigstem Vorbehalte der Möglichkeit neuer Funde abgegeben werden können. Auf Grund dessen aber, was bisher vorliegt, lassen sich wesentlich bestimmende Instanzen in den verschiedenen Dokumenten recht wol ersichtlich machen, wie wir im Vorliegenden versucht haben. Auf sie gründen wir unser Urteil und formuliren dasselbe abschließend zum Behufe der Übersicht in folgenden Hauptsätzen:

1) Der kleine Katechismus Luthers ist in der ersten Originalausgabe nach dem großen, und spätestens bald nach Anfang Juli erschienen.

2) Die Originalausgabe desselben hat zwischen Taufe und Abendmal die eigentümliche ältere Beichtanweisung, wie sie bei Sauromannus vorliegt, enthalten.

3) Daſs in Nachdrucken ꝛc. die dritte Frage im Hauptstücke vom Abendmale und in der Haustafel die Sprüche über die Pflichten der Gemeinden und Untertanen fehlen, beruht auf Nachlässigkeit der Drucker. Die Verheißung bei Gebot IV kann die Sauromannische Übersetzung leicht nach traditionellem Gebrauche hinzugesetzt haben.

4) Als gemeinsam charakteristisches Merkmal der ältesten Drucke kann nur das Fehlen der Anrede, resp. deren Auslegung im V.-U., gelten.

5) Die niedersächs. Übersetzung in der Hamburger Ausgabe kann ihren abweichenden Titel den Einzeltiteln der von Riederer beschriebenen Urform entnommen haben; aber unbedingt sichere Beweise, daſs sie die Originalform zur Vorlage gehabt hat, liegen nicht vor.

6) Die Beigabe des Traubüchleins in Drucken des kleinen Katechismus vor September 1529 darf durch die Notizen in Melanchthons Briefen (C. R. I, 1094 vgl. 1113) nicht als unmöglich erwiesen gelten; da Melanchthons Äußerungen mit Recht ausschließlich auf Luthers Schrift von „Ehesachen“ vom J. 1530 bezogen werden können.

Unsere Hauptaufgabe darf damit für erledigt gelten. Manche von mir selbst früher aufgestellte Ansicht ist damit zugleich korrigirt. — Was sonst noch für die Textgeschichte von Luthers Katechismen Wert hat, ist auf Weniges zu reduziren.

Wie namentlich Mönckeberg hervorhebt, hat Luther nie vermeint, mit seinen Katechismen allen weiteren Editionen das Recht abzuschneiden. Luthers Vorrede zu dem kleinen Katechismus genügt dafür als Zeugnis. Um so weniger kann es verwundern, wenn auch im Bereiche der luth. Bekenntnisgemeinschaft neue Versuche zu anderweiter Befriedigung des altempfundenen Bedürfnisses vorliegen. Zur Geschichte des Katechismus Luthers aber gehört dergleichen nicht. — Näher läge es, des Versuches von Just. Menius zu gedenken, den Text Luthers selbst im Einzelnen zu verbessern. Daſs es gerade die unvergleichliche Auslegung von Artikel II war (Katechetik II, 2, 2, S. 78), an welcher der Unberufene seine Hände hauptsächlich legte, genügte als Kritik. Dergleichen konnte die wachsend allgemeine Erkenntnis nicht aufhalten, daſs in Luthers kleinem Katechismus der Kirche das Normalbuch und die Musterform aller katechet. Grundlegung, wie der organischen Zusammenfassung des Heilsgehaltes der ganzen heil. Schrift für die Jugend und für die Laien gegeben sei.

Indem die beiden Katechismen Luthers zugleich die authentischen Urkundenbücher der Visitationshandlung bilden, mit welcher die Reformation erst die entscheidenden ersten Schritte zu konfessioneller Sonderung tat, war es als vollberechtigt anzusehen, diese beiden Bücher unter die gemeingültigen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche aufzunehmen. Sie haben dabei die spezielle Bestimmung, als vollentsprechendes Bekenntniswort für die Gemeinde der Laien zu dienen, für welchen Zweck selbst die Augsburgische Konfession nicht entsprechend geeignet erscheinen kann. Offiziellen letzten Ausdruck gewann die Anerkennung der Katechismen als Bekenntnisschriften durch die Aufnahme in das Konkordienbuch von 1580, one daſs die dort vorliegenden Texte, namentlich die rezipirten lateinischen Über-

setzungen, den Anspruch erheben könnten, allseitig die Originaltexte korrekt widerzugeben.

Die wichtigste Veränderung zeigt bekanntlich auch in späterer Zeit noch die Anweisung zur Beichte, sofern sie durch Hinzutreten des sog. „Amtes der Schlüssel“ unter dem letzteren Haupttitel zu einem selbstständigen sechsten Hauptstücke erwuchs. Eine Andeutung der Notwendigkeit, auch Kirchenzucht zu üben, wiesen wir an verwandter Stelle im großen Katechismus selbst auf (s. ob.). Auch sonst liegt allerlei übereinstimmender Lehrausdruck dafür in anderen Schriften Luthers vor. Aber als eigentliche Quelle für den Wortlaut sind hier längst die sog. Nürnberger Kinderpredigten und damit Brenz als Verf. erkannt, im Gegensatz zu der älteren Ansicht, dass das Stück von dem Pomm. General-Superintendenten Knipstrov herrüre, dem man auch die Zusammenstellung der Haustafel einst zuschreiben wollte. Auch der neuere Versuch von Ahrens, die Autorschaft dem Osiander zu vindiziren, darf für beseitigt gelten (Katechetik II, 1, 2. A. S. 336).

G. v. Zezschwitz.

Lutz, Joh. Ludw. Samuel, Dr. und Professor der Theologie in Bern. Kein schöpferischer Genius, der in epochemachender Weise den Anstoß zu einer zeit- und sachgemäßen Umbildung der theologischen Wissenschaft auf dem positiven Grund erneuter Vertiefung in die Tatsachen des Heils gibt; kein fruchtbarer Schriftsteller, der durch bedeutsame Arbeiten das Gemeingut des religiösen Erkennens und theologisch-gelehrten Wissens bereichert und dadurch seinem Namen eine hervorragende Stelle in den Annalen der Litteratur sichert; kein protestantischer Kirchenfürst, der an der Spitze der Landeskirche mit fester Hand ihr Steuer fürt und ihr auf lange Zeit das Gepräge seiner Individualität aufdrückt; überhaupt nicht ein Mann, der wärend der Dauer seines Lebens nach irgend einer Seite hin in weiten Kreisen die Aufmerksamkeit der Zeit- und Standesgenossen auf sich gelenkt hat. Aber darum gleichwol eine in ihrer Art großartige, warhaft erhebende Erscheinung, vom Scheitel bis zur Fußsole ein Doktor der hl. Schrift aus Einem Guss, welchem rücksichtlich des harmonischen Zusammenklangs der zu einem solchen gehörigen Eigenschaften unter den Mitlebenden schwerlich jemand gleichkam, — wol der größte Theologe, den Bern hervorgebracht hat, ebenso ausgezeichnet durch umfassende Fachgelehrsamkeit wie durch die echt christliche Mannhaftigkeit seines Charakters und die überwältigende Macht der religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Impulse, die von ihm ausgingen.

Geboren 1785, vom sechsten Jare an eine vaterlose Waise, durchlief Lutz in dürftigen Umständen die Bildungsanstalten seiner Vaterstadt, unbeirrt durch den Druck der Verhältnisse, die verborgenen Keime eines reichen, kräftigen Geistes entfaltend. Nachdem er bereits wärend seiner Studienzeit eine Hauslehrerstelle versehen und als Elementarlehrer gewirkt, dann 1808 mit Auszeichnung das theologische Kandidatenexamen bestanden hatte, ermöglichte ihm ein Statsstipendium den Besuch der Universitäten Tübingen und Göttingen, wo ihn neben den beiden Plank mehr als alle Übrigen der große Orientalist und Kanzler Schnurrer anzog. Bei angestrengtem Fleiß durch eine ungemeine Gedächtniskraft unterstützt, kehrte er, allseitig angeregt, wolbewandert in der kantischen Philosophie, mit einem ansehnlichen Schatz von hebräischer und sonstiger semitischer Sprachkenntnis zurück. Schon 1812 wurde ihm hierauf eine Professur am Gymnasium und das Rektorat der Litterarschule übertragen. In dieser Stellung erteilte er mit vielem Erfolg den Unterricht in den klassischen Sprachen und in den Elementen des Hebräischen, beschäftigte sich nebenbei vorzugsweise mit biblischer Exegese, und ließ sich gelegentlich nicht ungerne zu einem exegetischen oder isagogischen Privatissimum herbei. Das Misverhältnis zwischen seinen wissenschaftlichen Anschauungen und den damaligen Bildungszuständen Berns einerseits, seine Betheiligung an den social-politischen Reformbestrebungen eines Teiles der städtischen Bürgerschaft und das damit zusammenhängende Misstrauen der Behörde andererseits bewogen ihn jedoch mit der Zeit, das Schulamt mit dem Pfarramt zu vertauschen. Von 1824 an finden

wir ihn daher nacheinander als Pfarrer in der kleinen Landgemeinde Wynau und an der Kirche zum heil. Geist in Bern, in welcher Eigenschaft er nicht nur der Seelsorge mit treuer Gewissenhaftigkeit oblag, sondern namentlich am letztern Orte durch seine lehrhaftige, durch und durch vom Gewicht seiner geschlossenen Persönlichkeit getragene und darum so tief ergreifende Predigtweise eine gewälte Zuhörerschaft an sich zu fesseln verstand.

Jetzt erst eröffnete sich für Lutz derjenige Wirkungskreis, für welchen sein bisheriger Lebensgang die denkbar günstigste Vorbereitung gebildet hatte, indem er 1833 zum ordentlichen Professor der alt- und neutestamentlichen Exegese an der damaligen Akademie und nachherigen Hochschule ernannt wurde. Von Anfang an mit einer sehr soliden Bildung im Geiste des ersten Decenniums unseres Jarhunderts ausgerüstet, war er seither mit ungeteilter Aufmerksamkeit den Bewegungen der Wissenschaft gefolgt. Die Schleiermacherschen Schriften insbesondere verfehlten nicht, einen tiefgehenden Einfluss auf ihn zu üben. In der Zeit seines philologischen Lehramts hatte er zudem Gelegenheit gefunden, neben der umfassendsten Bekanntschaft mit dem hebräischen Sprachidiom sich überhaupt die Befähigung für den formellen Betrieb der exegetischen Betätigung in hohem Maße anzueignen. Die seelsorgerliche und pfarramtliche Wirksamkeit endlich hatte dem strebsamen Denker und Forscher ebensosehr zu einem tieferen Einblick in den vollen Inhalt der Schriftwarheit und in die heilskräftigen Bezüge derselben zu den unveräußerlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur verholfen, als sie ihn mit erhöhter Ehrfurcht für die Segensmacht der kirchlichen Gemeinschaft erfüllte. Treffend bemerkt insofern sein Leichenredner: „Selten ist wol ein akademischer Lehrer mit solcher Reife des Geistes in Wissenschaft und Leben in seinen Beruf eingetreten; auf einmal trat der ganze Mann auf mit dem vollen Bewusstsein seiner Lebensaufgabe und der ihm verliehenen Kraft, wirklich beherrschend das ganze Gebiet, das ihm zu bearbeiten vorlag". In rückhaltloser Hingabe an den Geist der Schrift, dessen einheitlicher Charakter durch beide Ökonomieen seinem unbestechlichen Warheitssinn sich wie nur Wenigen erschlossen hatte, in der Kritik nicht minder frei als besonnen, im Urteil selbständig, stellte er fortwärend mit höchstem Nachdruck die Erfassung des religiösen Warheitsgehalts als das Endziel aller biblischen Forschung hin. Unwillkürlich teilten sich seinem Auditorium die innere Ergriffenheit, die warme Begeisterung, der sittliche Ernst, die ungesuchte Würde mit, die seinen Vortrag beseelten, so dass selbst rein scientifische Auseinandersetzungen eines warhaft erbaulichen Moments nicht ermangelten. Zudem begnügte er sich nicht, seine Schüler in das Verständnis der einzelnen biblischen Bücher und des Schriftorganismus überhaupt einzufüren; vielmehr legte es seine Lehrweise mit Bewusstsein darauf an, auch sie zur selbständigen Ausübung der exegetischen Tätigkeit in ihrem weitesten Umfang heranzuziehen.

Aber auch in jeder anderen Stellung, als letzter Rektor der frühern Akademie, als mehrjäriges Mitglied des Erziehungsdepartements und der evangelischen Kirchenkommission, als Dekan der theologischen Fakultät und des Kapitels Bern, als Präsident der Synode und des protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins, in Freundeskreisen und Pfarrvereinen, zeigten seine Äußerungen immer neu von dem Geist aus der Höhe, dessen Salbung er besaß. Unbekannt mit den kleinlichen Motiven des Gelehrten-Ehrgeizes, der Engherzigkeit abhold in jeder Form, Feind aller Oberflächlichkeit, noch mehr aller Art von Frivolität, nie spielend mit der Wissenschaft, in Demut sich neigend vor Gottes Wort, stark im Ertragen des Ungemachs, one Menschenfurcht, mächtig durch Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung — das war Lutz, — seiner Kirche von Herzen zugetan, wol mehr, als ihm selber bewusst, von ihrem Wesensgepräge berürt, durchweg an die ursprüngliche Idee ihrer Institutionen sich haltend, und deshalb im Einzelnen selbst dann noch ihr geistvoller Vertreter, wenn konservativere Naturen sich bereit erklärten, sie preiszugeben, — ganz Mann und ganz Christ, ganz Lehrer der evangelischen Gottesgelehrtheit und ganz Berner. Er starb nach längerem Leiden den 21. September 1844, nachdem er noch zuletzt das schüchterne Sträuben des schlichten Krankenwärters gegen die Zumutung, dass er mit ihm beten möchte, mit den Wor-

ten überwunden hatte: Betet nur ganz so, wie wenn Ihr für Euch selber beten würdet.

Und nun seine Schriften? Es gehört mit zu der eigentümlichen Größe des Mannes, dass er deren nahezu keine veröffentlicht hat. Denn eine lateinisch geschriebene „Vergleichung des Livius und Tacitus" im Archiv der Berner Akademie, ein kleines griechisches Wörterbuch zum Memoriren, ein wertvolles Programm in quaedam Proverbiorum Salomonis loca, ein Synodal-Gutachten über Kultusfreiheit der Dissenter, einige Gelegenheitsreden, — das ist alles, was wir an schriftstellerischen Arbeiten von ihm zu nennen wissen. Ein Meister in mündlichem Vortrag, weniger gelenk im schriftlichen Gedankenausdruck, genügte sich der anspruchsvolle Gelehrte selber zu wenig, um mit einem umfassendern Werk hervorzutreten, sowie er es auch keinen Hehl hatte, dass er es in Betreff gewisser Punkte noch zu keinem Abschluss gebracht habe. So dankenswert daher auch die durch seine Schüler R. Rüetschi und Ad. Lutz besorgte Herausgabe der Vorlesungen über Biblische Dogmatik und Biblische Hermeneutik, Pforzheim 1847 und 1849, erscheint, so mußten ihr doch schon deshalb die Spuren des Unfertigen und Mangelhaften anhaften, weil Lutz seinen Vorträgen nicht ein ausgearbeitetes Manuskript, sondern nur mehr oder weniger aphoristische Notizen zugrunde zu legen pflegte, deren Gegenstand er jeweilen in freier Entwicklung reproduzirte. Nichtsdestoweniger enthält die Biblische Dogmatik schon in ihrem Grundgedanken den Keim zu einer künftigen Gestaltung dieser hochwichtigen Disziplin, indem ihr die Aufgabe gestellt wird, dem Organismus der Schriftlehre, entwickelt aus ihrem eigenen Prinzip (und als solches bezeichnet Lutz das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott, vermittelt durch die göttlich bewirkte Erkenntnis der Gnade Gottes) zu seiner systematischen Darstellung zu verhelfen (s. den Artikel Bibl. Theologie Bd. II, S. 450). Was die Hermeneutik betrifft, welche A. und N. T. als organisches Ganze behandelt, so wollen wir dem Urteile Landerers nicht entgegentreten, demzufolge sie eine festere prinzipielle Durchfürung vermissen läßt. Dass sie sich dagegen nicht allein zur Benutzung eigne, sondern dass die künftigen Bearbeiter den Fortbau auf der nämlichen Grundlage versuchen müssen, dafür scheint uns dessen Ausfürung (R.-Encykl. 1. Aufl. V, S. 128) ein willkommener Beweis. — Vgl. Baggesen, Gedächtnisrede auf J. L. S. Lutz, gehalten bei seiner Leichenfeier im Münster zu Bern, 1844; Hundeshagen, Der selige Dr. und Professor Lutz in Bern, ein theologisches Charakterbild, 1844; Berner Taschenbuch, Jahrgang 1855, 229—240. Besonders Fried. Lutz (der Son): Der Gottesgelehrte J. L. S. Lutz, mit einer Blüthenlese aus den Kanzelvorträgen des Verewigten, Bern 1863. **Güder.**

Lutz (Lucius) Samuel, — neben Sam. König der bedeutendste Repräsentant des ältern Pietismus in der Schweiz. Geboren 1674, gehört er einem Berner Geschlecht an, welches eine ungewönlich große Zal von Predigern aufzuweisen hat. Unter der Leitung seines Vaters, des frommen und gelehrten Pfarrers zu Biglen, wurde der wolbegabte Knabe soweit gefördert, dass er in seinem siebenten Jare nicht allein fertig lateinisch sprach, sondern auch das Griechische und Hebräische one Anstoß und mit etwelchem Verständnis las. Diese Frühblüten fielen indes nach des Vaters Tode ebenso schnell wider dahin, als sie künstlich erzielt worden waren. Statt ihrer sich freuen zu dürfen, bekam vielmehr sein phantasiereiches Gemüt bald einmal mit allerlei schweren Anfechtungen, mit Teufelserscheinungen und Ansprüngen der Hölle zu schaffen, über deren zeitweilige Widerkehr er im Verlaufe seines spätern Lebens noch oftmals Klage zu füren hatte. Wärend seiner Studienzeit wandte er sich anfänglich mit Vorliebe der Mathematik, der klassischen Philologie und dem Hebräischen zu, legte sich aber in der Folge immer ungeteilter auf die speziell theologischen Disziplinen, bis er sich dann in seinen reifern Jaren neben dem unausgesetzten Studium der hl. Schrift vorzugsweise gerne mit den Werken der Kirchenväter und der Reformatoren, namentlich Luthers, befasste. Unter seinen Lehrern befand sich zwar der angesehene, streng orthodoxe Rud. Rudolf; seine religiöse Lebensrichtung dagegen bestimmte offenbar

weit weniger die noch herrschende Schultheologie, als die gegensätzliche Strömung der pietistischen Anschauungsweise.

Kaum nämlich hatten mit Hilfe ihrer Regierungen die schweizerischen Theologen in der Konsensformel die Dortrechter Orthodoxie gegen deren formelle Milderung durch die Saumürsche Lehrart neuerdings sicher zu stellen versucht, als ein mit dem deutschen nahe verwandter, wiewol eigentümlicher Pietismus an der Seite widertäuferischer Regungen und sonstiger separatistischer Tendenzen auch in der Schweiz, ganz besonders in Bern und dessen Umgebung Wurzel zu schlagen begann. Mit welch' unerbittlichem Ernste das Berner Regiment, das Ausschreitungen über die von ihm gezogenen Schranken der Ordnung und Disziplin nicht zu dulden gewont war und sich von jeher der Erregung der Gemüter auf kirchlichem Gebiet abhold erwies, nach kurzem Schwanken dawider auftrat, ist bekannt. Um die missbeliebige Gärung gleich in ihrem Keime zu erdrücken, wurde nicht nur eine besondere Religionskommission kreirt und 1699 auf deren Berichterstattung vom Rate der Zweihundert der gelehrte Spitalprediger Sam. König (s. d. Art. Bd. VIII, S. 97) des Landes verwiesen, über zwei andere Prediger, Güldin und Christoph Lutz, Entsetzung von ihren Stellen verhängt, zu dem noch gegen mehrere weitere Anhänger der pietistischen Partei strafrechtlich vorgegangen, sondern außer einer Anzal anderer herbezüglicher Maßregeln wurde im Interesse „der Uniformität des Glaubens, Lehr und Gottesdienstes" und zur Abwehr der im Schwange gehenden Neuerungen sowol der gesamten Landesgeistlichkeit als sogar der Einwonerschaft der Hauptstadt die Beschwörung des sogenannten Associationseides auferlegt *).

Unter den Studirenden der Theologie, die sich der tiefgehenden Bewegung angeschlossen hatten, wird nun ausdrücklich S. Lucius erwänt. In seinen Aufzeichnungen gedenkt er mit fülbarer Wärme des beharrlichen Umgangs mit den „erleuchteten Männern, welche Gott damals zu vieler Menschen Heil erweckt hatte", gesteht auch, wie ihn nach ihren Gaben, ihrem Zulauf und Segen sehr gelüstet habe, so dass er sie in allem nachgeäfft, mit ihren Reden Krämerei getrieben und sich die Bekehrung der Leute vorgesetzt habe, da er doch selber noch unbekehrt gewesen sei. Zu dem verbannten, nur um vier Jare ältern S. König stand er in freundschaftlichen Beziehungen. Dazu kam, dass auch seine nach einer dreistündigen Bestrafung Gottes und unter furchtbarer Seelenangst erfolgte Widergeburt nach seiner eigenen Angabe gerade in jenes verhängnisvolle Jar fiel, da der vernichtende Schlag wider die religiöse Erweckung gefürt worden ist. Kein Wunder also, wenn die misstrauische Behörde ihn einer genauen Beaufsichtigung unterstellte und er die Ordination später empfing, als unter andern Verhältnissen der Fall gewesen sein würde. Übrigens kümmerte ihn der Gedanke an Einkommen und Anstellung um diese Zeit in keiner Weise; sein „Sinn stand nur nach Predigen hin und her und Seelen gewinnen". Erst 1703 wurde ihm die onehin geringe Stelle eines deutschen Predigers in Yverdon übertragen. Hier erwarb ihm eine dreiundzwanzigjärige Wirksamkeit die ungeheuchelte Achtung und Liebe der deutschen sowol als der französischen Bevölkerung. Bereits war sein Ruf weit über die Grenzen des Landes hinausgedrungen. Doch zerschlugen sich die auswärtigen Berufungen nach Pfalz-Zweibrücken, Büdingen und Zerbst zusamt den daherigen Unterhandlungen, meist, weil ihm ungeachtet der obrigkeitlichen Entladniß jedesmal der Verdacht des Pietismus vorauseilte. Nachdem er noch auf die Bewerbung um eine ihm angetragene theologische Professur in Lausanne verzichtet hatte, übernahm er daher die Pfarrei Amsoldingen, und endlich zwölf Jare später diejenige zu Dießbach bei Thun, wo er den 28. Mai 1750 nach einem innerlich viel bewegten, reich gesegneten Leben im Herrn entschlief.

Nicht völlig frei von eigenliebiger Selbstgefälligkeit hat Lucius mit großer Energie und unermüdlicher Ausdauer, mit mehr Geschick und Mäßigung als seine

---

*) Vgl. Berner Taschenbuch 1852; Trechsel, S. König u. d. Pietism. in Bern, 104—143; Schweizer, Centraldogmen, II, 718 und 749 ff.

geistlichen Väter, dazu mit nachhaltigem Erfolge gegen die einseitige Betonung der schulgerechten Glaubenslehre, gegen das tote Kirchentum und die veräußerlichte, konvenienzmäßige Frömmigkeit seiner Zeit angekämpft. Er ist die stark duftende Blume, welche unter dem Brausen des Sturmes das neuerweckte Glaubensleben hervortrieb. Wie der reformirte Lebenshauch die Eigentümlichkeit des lutherischen Pietismus bildet, so kann man an Lutz deutlich den lutherischen Anflug warnehmen, der bei der Selbigkeit der Richtung auf tätiges Christentum den reformirten Pietismus kennzeichnet. Anfangs rief sein Auftreten in Yverdon bedeutenden Widerstand im Waadtlande hervor, wozu eine gewisse Herbigkeit und Schärfe, welche die Vorgänge in Bern bei ihm zurückgelassen hatten, das Ihrige beigetragen haben mögen. Die Art, wie er im Gegensatz zu der üblichen anglikanisirenden, zum Teil auch arminianisirenden Gesetzespredigt die Grundforderungen der Buße und Bekehrung geltend machte, erschien den Leuten vielfach nicht anders, denn als „eine neue Lehre". Indes sah sich die Regierung durch die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu keinem weitern Einschreiten bewogen, sondern ersättigte sich an der ihm abverlangten Rechtfertigung *) und dem Berichte ihrer Abordnung. Überhaupt brach sich in den höheren Regionen allmählich eine Ermäßigung der Stimmung Ban. Schon kündigte sich in Alphons Turretin, Pictet, Osterwald und Werenfels die Periode der theologischen Eleganz und kirchlichen Toleranz an. Hatte die Ablegung des Associationseides beim Eintritt ins Ministerium unserm Lucius eine mehrjärige Gewissensbeschwerung verursacht, so ging nun die Regierung 1722 stillschweigend über seine kräftige Weigerung hinweg, sich gleich den übrigen Pfarrern abermals der Leistung desselben zu unterziehen. Ja, als ihm aus Anlass seiner Beförderung nach Amsoldingen die Erneuerung dieses Eides zum dritten Male zugemutet wurde, ließ man sich nicht bloß seine Restriktionen gefallen, — eine Praxis, für die auch die Waadt Beispiele liefert, — sondern stellte ihm selbst sein Installationspatent wider zu, welches er zusamt einem förmlichen Widerruf des Eides zur Beruhigung seines Gewissens bald darauf zurückgegeben hatte. Aber auch er selbst war mittlerweilen stiller und gemessener geworden, one deshalb seiner ursprünglichen, mit seinem Naturell innigst verwachsenen Grundrichtung untreu zu werden. Er war kein reformatorischer Geist, auch seine Teilnahme nicht sowol irgend einer bestimmten Ausgestaltung der Kirche als den Angelegenheiten des Reiches Gottes überhaupt zugekehrt. Glühende, bei äußerst lebhafter Einbildungskraft zuweilen fast ins Phantastische umschlagende Liebesgemeinschaft mit seinem Heilande machte den Nerv seines Lebens aus **). Ihm Seelen zuzufüren, bildete daher seine höchste Lust, sein einiges Bestreben, „alldieweil ich weiß, dass er nach Seelen dürstet, dass Seelen der Lieb-Lon seiner blutsauern Arbeit sind, seine Perlen, Kleinodien und Edelstein". Keine Gelegenheit, die unerschöpfliche Fülle des Heils in Christo und dessen Wonnen den Menschen anzupreisen, ließ er unbenutzt vorübergehen. Um möglichst allerwärts „mit den Blut-Gnaden-Schalen umzugehen", sind ganz in der dem Pietismus eigentümlichen Wirkungsweise nicht weniger als 108 Kanzeln in und außer der Schweiz von ihm betreten worden, bis er zuletzt angewiesen werden musste, das Predigen im Lande auf seine Gemeinde zu beschränken. Über seine Reden wird berichtet, sie seien nicht oratorisch, wol aber hinreißend, überzeugend, durchdringend gewesen, wie eingeschlagene Nägel. Er selber sagt darüber,

*) Zeugnis der Warheit oder Verantwortung wider die Klagen und Lästerungen u. s. w. erschien später unter dem pseudonymen Namen Christoph Gratianus.

**) Er ist sich dessen klar bewusst, dass Christus ihn ungeachtet seiner Sündenmängel rechtlich als sein Eigentum behaupte, und dass die Sache protokollirt sei in der Kanzlei dessen, der da ist, war und kommt. Er mag daher nichts als Jesum; wie ein Täublein will er sich in seinen Wunden verkriechen. Aus einer Krankheit zwei Jare vor seinem Tode erzält er sehr naiv: Mein Heiland hat mich diese Nacht so heftig geliebet, dass ich ihm hab sagen müssen: ich mag's fast nicht mehr vertragen, so liebest Du mich; Du tötest mich wol noch vor Liebe. So schreibt er auch: Eine Seel ist alsdann erst in Hochzeit gesetzet, wenn sie in Jesum verliebet ist und vor Liebe fast nicht weiß, was sie Jesu zu Gefallen tun soll.

er sei ein schlechtes Fenster, das Licht habe, wenn die Sonne daran scheine, wärend es stockfinster sei, sowie sie untergehe. Bevor er die Kanzel besteige, sei seine größte Sorge, dass sein Herz von Gottes Liebe flamme, sein Geist von der Klarheit des hl. Geistes umgeben werde; dann entzünden sich tausend Gedanken und Einfälle wie ein Bliz, und verschwinden wider, um andern Platz zu machen, so dass er sie so wenig als den Glanz des Blitzes oder der Sonne behalten könne (Canaan 62; seine homiletischen Grundsätze s. in der Vorrede zu: Betrachtungen über die himmlische Perle). Dem Katechumenenunterricht legte er ganz besondere Wichtigkeit bei; oftmals erklärte er, nicht tausend Taler wollte er nehmen für eine Unterweisung mit der Jugend. Überdem pflegte er täglich eine kirchliche Betstunde zu halten. Auch der Umgang mit ihm, der in den Dingen des gemeinen Lebens einem Kinde änlich war, soll ein höchst erbaulicher gewesen sein. Die von nah und fern besuchten Versammlungen dagegen, welche er in einem abgelegenen Teile der Gemeinde Amsoldingen an einem Waldsaume unter freiem Himmel veranstaltete und in denen Jedermann sich die Erklärung einer Schriftstelle ausbitten oder Anliegen aus dem Gebiete der Seelenpflege anbringen konnte, mussten des Aufsehens, wol auch der Unordnungen wegen, die sie verursachten, nach einiger Zeit wider aufgegeben werden. Endlich unterhielt der unermüdlich geschäftige Mann eine genaue Verbindung mit den gleichgestimmten Kreisen in Zürich, Basel, Schaffhausen, St. Gallen und Graubünden, sowie er in fleißigem Briefwechsel mit den namhaftesten Beförderern eines lebendigen Christentums stand, — mit Zinzendorf, Denhöfen, Heinrich Ernst von Stollberg-Wernigerode, welcher letztere ihn mit Christian VI. in Berürung brachte.

Aber auch durch seine Schriften, die von 1721 an rasch aufeinander folgten, übte Lucius einen mächtigen Einfluss auf seine Zeitgenossen aus. Sein Biograph fürt deren 36 an, one dass jedoch das Verzeichnis vollständig wäre. Die wichtigsten finden sich gesammelt in zwei starken Quartbänden, welche den Titel füren: Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen u. s. w., Basel 1736 und 1756; und: Ein neuer Strauß u. s. w., Basel 1756. Bis auf seine Apologie sämtlich asketischen Inhalts, sind es teils Traktate und Darlegungen aus dem Bereiche des innern Seelenlebens, teils ausfürliche Betrachtungen über einzelne Warheiten mit Zugrundlegung eines Bibelabschnitts, teils fast maßlos erweiterte Predigten (die Pfingstpredigt über Apgesch. 2, 1 bis 4 füllt 263 Oktavseiten!). Alle atmen die gleiche, warme Liebe zu Jesu, sodass das Urteil des S. Werenfels, jedes Blatt weise uns zu ihm hin, nicht bloß von der Erstlingsarbeit: Wundergeheimniß des Evangeliums, gilt. In immer neuen Wendungen wird „der Gnadengang“ beleuchtet. Neben einem ungewönlichen Reichtum an treffenden Gedanken und Bildern ist indes der Inhalt nicht selten allzu gefüliger Art, vom Beigeschmack mystischer Überschwenglichkeit durchzogen, die Schriftauslegung allegorisch und daher mitunter sehr willkürlich. Lutz ging von der Voraussetzung aus, Gott habe den sichtbaren Dingen das Gepräge von geistlichen und himmlischen Wesenheiten verliehen, weshalb es in unserer Pflicht liege, geflissentlich alles Irdische auf Himmlisches zu deuten. Die stete Anwendung dieses Prinzips machte sowol seine Stärke als seine Schwäche aus. Wie er also z. B. in einer aparten Schrift die geistliche Vermälung Jesu mit der Kirche an der Vermälung Isaaks mit der Rebekka aufzeigt, ganz so weiß er in seinem „Schweizerischen Canaan“ bis in die geringfügigsten Einzelheiten hinein auch der Butter- und Käsebereitung der Alpenbewoner ihre geistlichen Abschattungen und Beziehungen abzugewinnen. Der gärende neue Geist ringt eben mit den verlebten Formen, durchbricht sie aber nicht immer glücklich und hat auch für sich selber noch nicht durchgehends die rechte Vermittlung gefunden. Änlich verhält es sich mit der Sprache; sie ist schwülstig, zuweilen gesucht und überladen, von ferne nicht an die keusche Einfachheit des gleichzeitigen Rieger hinanreichend. Dessen ungeachtet fanden die Schriften eine weite Verbreitung, sowie sie noch heutzutage in den Händen vieler Frommen auf dem Lande zu treffen sind. Zuverlässiger Tradition zufolge ist die lutheranisirende und zu einem milden Antinomismus neigende Genossenschaft der Heimberger

Brüder, die noch järlich jeweilen am Sonntage nach Ostern zu ihrem sog. „Bruderdorf“ (Hauptversammlung) zusammentreten, als eine Frucht der Anregungen zu betrachten, welche von S. Lucius ihren Ausgang genommen haben. Von Heimberg aus bei Thun verbreiteten sie sich aufwärts durch die oberländischen Täler bis Saanen und Adelboden, wo sie noch zur Zeit ihre Hauptsitze haben. Nie von der Kirche getrennt, nennen sie sich in ihrem Bekenntnis von 1781 die „Bruderschaft des Oberlandes“. — Vgl. Lebenslauf, Bern 1751; Schärer, Berna literata; Manuscr.; Leu, Schweiz. Lexikon, Band 12 und Fortsetzung, Bd. 3; Haller, Bibl. der Schweizergesch., 2, 290, wo weitere Quellenangaben; Hagenbach, K.-G. des 18. und 19. Jahrh., 9. Vorlesung; Scheler, Morgenstern, 1829, Nr. 21—24; Trechsel, im Berner Taschenbuch 1858. **Güder.**

Lydius, niederländisches Theologengeschlecht im 16. und 17. Jarhundert. Von kirchenhistorischem Interesse sind folgende Glieder desselben:

1) Martin Lydius, geb. zu Lübeck 1539/40, gestorben den 27. Juni 1601 als Professor der Theologie zu Franeker. Seine Eltern, einer angesehenen Familie zu Deventer angehörig, hatten sich vor den spanischen Protestantenverfolgungen nach Deutschland geflüchtet. Seinen ersten Unterricht erhielt Martin warscheinlich von seinem Vater, später auf der Schule zu Ilfeld unter Michael Neander, der ihn als einen juvenis summa pietate, doctrina, morum atque ingenii suavitate praeditus, und als einen Πιερίδων ἐραστής liebte und schätzte. Nachdem er sich hier in den alten Sprachen, wie in den Realien, schöne Kenntnisse erworben, bezog er c. 1560 die Universität Tübingen, wo er den griechischen Unterricht des Martin Crusius benutzte, dann zu philosophischen und theologischen Studien überging. Von da ging er nach Heidelberg, wo er 1566 oder 1567 als Kollege des Zacharias Ursinus am Collegium Sapientiae angestellt wurde. Nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich III. und dem Regierungsantritte des eifrig lutherischen Ludwig VI. (Oktober 1576) begab sich Lydius zunächst nach Frankfurt a. M., dann in seine niederländische Heimat, wo er 1579 oder 1580 eine Anstellung als reformirter Prediger zu Amsterdam erhielt. Nachdem er einen Ruf zu einer theologischen Professur in Leyden abgelehnt, übernahm er 1585 an der neuen Universität Franeker die Stelle eines theologus primarius neben Sibrand Lubbertus und H. A. Nerdenus, wurde auch am 1. April 1586 erster Rektor der neuerrichteten Hochschule. Als Mann von mildem und besonnenem Urteil und friedlichem Sinn wurde er vielfach in kirchlichen Angelegenheiten zu Rate gezogen, so bei Einfürung des reformirten Kirchenwesens zu Gröningen im Jare 1594, zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten an verschiedenen Orten, zur Leitung von Synoden u. dgl. — Eine nicht unwichtige Rolle spielt Martin Lydius in den Lehrstreitigkeiten zwischen Infra- und Supralapsariern, die dem arminianischen Streite als seine nächsten Vorbereitungen vorangingen; ja er ist es, der, wenn auch in unfreiwilliger Weise, den eigentlichen Anlass zur Entstehung des Arminianismus gegeben hat. Als nämlich 1589 die beiden Prediger zu Delft, Arnold Cornelius van der Linden und Reinier Donteklock, in ihren responsiones ad argumenta quaedam Bezae et Calvini etc. die calvinische Prädestinationslehre zu mildern suchten und ihre Schrift Lydius zusandten: so übergab sie dieser zur Prüfung und Widerlegung dem von Beza und Grynäus warm empfohlenen jungen Prediger Jakob Harmensen in Amsterdam, der als die geeignetste Person erschien, um die Lehre seines Lehrers Beza gegen die infralapsarischen Abschwächungen der Delfter Prediger zu verteidigen. Dieser Auftrag wurde für Arminius der Anlass zu einer Revision seiner eigenen theologischen Ansichten, infolge der er zuletzt aus einem Verteidiger zum eifrigsten Bestreiter des Partikularismus der calvinischen Erwälungslehre wurde (siehe die Litteratur des arminianischen Streites Bd. I, S. 682 ff.). Als dann Arminius seit 1592 des Pelagianismus angeklagt wurde, so suchte Lydius in den darüber zu Amsterdam ausgebrochenen Streitigkeiten zu vermitteln, schickte zu diesem Zweck den Prediger im Haag, Uytenbogaert, nach Amsterdam und wies den Arminius selbst zur Beschwichtigung seiner Zweifel an Franz Junius in Leyden. Den eigentlichen Ausbruch des Streites zwischen Ar-

minius und Gomarus im Jare 1603 erlebte Lydius nicht mehr, da er am 27. Juni 1601 nach längerem Kränkeln, 61 Jare alt, starb.

Schriften hat Martin Lydius nur wenige hinterlassen, nämlich 1) eine Apologia pro Erasmo, opposita calumniis eorum, qui ipsum Arianismi accusant. Dissertatio posthuma, von seinem Sone herausgegeben, abgedruckt in den Opp. Erasmi ed. Leid. Tom. X, p. 1759—80; 2) Dankrede aus Anlaſs des Untergangs der spanischen Armada: De formidabili illa classe Hispanica contra Anglos divinitus repressa, fracta, dissipata, dextra Excelsi celebratio ad Psalmum 124. accommodata, Franeker 1589, 4°; 3) oratio panegyrica an die westfriesischen Stände de necessitate disciplinam in scholis et praecipue academiis restituendi, Franeker 1595, 4°; 4) Carmina, gedruckt in Deliciae Poëtarum German. Tom. III. Brieflichen Verkehr hatte er mit vielen der ausgezeichnetsten seiner Zeitgenossen, mit Theologen wie Th. Beza, Zach. Ursinus, David Pareus, Franz Junius, Jakob Arminius u. a., mit Gelehrten wie Justus Lipsius, Josef Scaliger, Joh. Meursius, J. G. Vossius, Peter Scriver u. a. Briefe von ihm und an ihn sind gedruckt z. B. in Crenius' animadv. philol. et hist., Rotterdam 1695; Lipsius' epist. misc. I. und II.; Scaligers epist. lib. III. 2c. (s. Moller a. a. O., Schotel S. 260).

Zeitgenossen rühmen ihn als einen eximius Christi servus (Beza), als vir undequaque doctissimus et theologus eximius (Drusius); namentlich wird sein friedfertiger Sinn hervorgehoben, daher er auch vielfach in Anspruch genommen wurde zur Friedensvermittelung in seinem streitsüchtigen Zeitalter (tam pacificus, ut nulli labori parceret in tollendis ecclesiasticis dissidiis, s. G. Brandt, Hist. ref. Belg. II, p. 8).

Martin Lydius hinterließ zwei Söne, Balthasar und Johannes, die, wenn auch nicht den milden vermittelnden Geist, doch das vielseitige, namentlich auch historische Interesse des Vaters erbten. Von diesen war

2) Balthasar Lydius (Palatinus) geb. zu Umstadt bei Darmstadt im Jare 1576 oder 1577. Er studirte zu Leyden, war mit Scaliger, Heinsius, Vossius und anderen holländischen Gelehrten befreundet und wurde 1602 Prediger zu Streefkerk in Südholland, 1608 Prediger zu Dortrecht. In dieser Eigenschaft eröffnete er den 3./13. November die Dortrechter Synode mit einer Predigt in der Hauptkirche über Apg. 15 und mit einem Gebet, nahm als Synodalabgeordneter an den Verhandlungen und an mehreren Kommissionen teil und hielt endlich den 29. Mai 1619 das Schlusgebet (s. Real-Encykl. Bd. III, 680 ff. und die dort verzeichnete Literat.). Er wird geschildert als ein eifriger, frommer und gelehrter, insbesondere auch wolberedter Mann, aber auch als einer der heftigsten und leidenschaftlichsten Gegner der Remonstranten (s. besonders Schotel S. 226 ff.). — Er starb den 20. Januar 1629.

Als Schriftsteller hat Balthasar Lydius (außer einer Schrift novus orbis s. de navigationibus primis in Americam und einigen anderen s. bei Schotel S. 276 ff.) besonders um die Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder sich verdient gemacht durch mehrere teils in lateinischer, teils in holländischer Sprache geschriebene Schriften, nämlich 1) Facula accensa historiae Waldensium; 2) Waldensia i. e. conversatio verae ecclesiae, demonstrata ex confessionibus cum Taboritarum ante CC. fere annos, tum Bohemorum circa tempora Reformationis scriptis, studio et opera B. Lydii, M. F., Palat., eccles. apud Dortrecht, Tom. I, Rotterdam 1616, 8°, Tom. II, Dortrecht 1617, 8°. (Nachdruck 1622 zu Rotterdam). Das Werk wird zu den bibliographischen Seltenheiten gerechnet (Voigt, Catalog. libr. rar. p. 424; Freytag, Analecta bibl. p. 551; Gerdes, scrinium Tom. VI. P. 1. p. 382; Kist, De Literatuur betr. de Waldensen in dem Niederl. Archiv für Kirchengesch., Thl. 6, Leyden 1846, S. 114 f.), und hat auch jetzt noch Wert als eine freilich unvollständige und inkorrekte Urkundensammlung für die betreffenden Partieen der Kirchengeschichte (vgl. R.-Enc. Bd. XVIII, S. 528 ff.; Dieckhoff, Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851, S. 79. 377 ff.; Zezschwitz, Katech. der Waldenser bes. S. 139 f.). Waldensisches enthält das Buch

übrigens nichts, vielmehr nur Aktenstücke zur Geschichte der Taboriten und böhmischen Brüder, deren Zusammenhang mit den Waldensern Lydius, freilich mit unzureichenden Mitteln, nachweisen will. Nach der Vorrede und den Dedikationen an die Stände von Holland und Westfriesland war es zunächst ein polemisch-apologetisches Interesse, das den Verfasser zu seiner Arbeit veranlasste, nämlich die Abwehr des von katholischer und besonders jesuitischer Seite wider den evangelischen Glauben erhobenen Vorwurfs der Neuheit, sowie der Wunsch, den von den Jesuiten veranstalteten Ausgaben mittelalterlicher Ketzerpolemiker die vorreformatorischen Warheitszeugen gegenüberzustellen. Die von Lydius beabsichtigte ausfürliche Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder kam nicht zur Ausfürung; dagegen gab er 1624 als Anhang zu einer holländischen Übersetzung von Perrins histoire de Vaudois noch drei Abhandlungen heraus: 1) von der Kirche, wo die gewesen von den Zeiten der Apostel bis auf die Zeiten der Reformation; 2) von den verschiedenen Namen der Waldenser; 3) von dem Glauben der Waldenser nach ihren eigenen Bekenntnissen und der Erzälung der päpstlichen Skribenten zur Erläuterung der Kirchengeschichte, zur Verteidigung der Ehre und Lehre der reformirten Kirche und zur Widerlegung einiger Lästerungen der Jesuiten und Päpstlichen (Kist, Archiv, Bd. VI, S. 459).

3) Johannes Lydius, der zweite Son Martins (nach Schotel der ältere), geb. zu Frankfurt 1577, seit 1602 Prediger zu Oudewater in Holland, beteiligte sich wie sein Bruder am Kampfe gegen den Arminianismus, stand in litterarischem Verkehr mit Scaliger, Casaubonus und anderen Gelehrten, gab die Werke des Nikolaus von Clemanges (N. de Clemangis Opp. omnia, Leyden 1613, 4°, 2 Bde.), die Concilia eccl. christ. des Gabriel Prateolus (ebendas. 1610), die Vitas Pontificum Barnesii et Balei cum continuatione (ebendas. 1610), die Werke Wessels (Aura purior h. e. M. Wesselii Gansfortii Opera omnia: accedunt Jacobi de Paradiso Carthusiani tractatus aliquot, Amsterdam 1617) und einiges Andere heraus und starb im Jare 1643.

4) Ein Son Balthasars, Jakob Lydius, wie sein Vater Prediger zu Dortrecht, † nach 1688, wird gleichfalls als Verfasser theologischer und anderer Schriften genannt, z. B. Agonistica sacra, Florum sparsio ad hist. passionis Christi, dial. de Coena Dominica literatorum (Dortrecht 1669, 12°), De jurejurando (Dortrecht 1698, 4°), besonders aber einiger anonymen Satiren gegen das Papsttum u. d. T. De Roomsche Uylenspiegel, Dortrecht 1671, und laetsten duyvels dreck etc., Dortrecht 1687.

Über alle diese und andere Glieder der Familie Lydius s. Bayle, Dict. III, 114; Moller, Cimbria literata, I, 373; Foppens, Biblioth. belgica; Bentheim, Holländ. Kirchen- und Schulstaat, II, 292 f.; Vrimoet, Athen. Fris. II, 20 sqq.; Jöcher-Rotermund, Gel.-Lex., II, 2621 ff. und IV, 247 ff.; bes. aber Schotel, Kerkelijk Dortrecht, Utrecht 1841 I, 259—284; Nouvelle Biographie générale tom. 32. **Wagenmann.**

Lyranus, Nikolaus de Lyra, von Lyre gebürtig, einem Flecken der Diözese Evreux in der Normandie. Sein Geburtsjar ist unbekannt; aus seiner Kenntnis des Hebräischen hat man gefolgert, er sei von jüdischer Abkunft gewesen; dies ist jedoch bloße Vermutung, die durch kein tatsächliches Zeugnis bestätigt wird; sein Hebräisch kann er anderswo gelernt haben, von einem der damaligen gelehrten Rabbinen. 1291 trat er, noch jung, in den Franziskanerorden zu Verneuil. Von da nach Paris gesandt, vollendete er seine Studien in dem Barfüßerkloster, wurde Doktor der Theologie und lehrte diese mit Auszeichnung und Erfolg. 1325 ward er Ordensprovinzial von Burgund; als solcher erscheint er in dem letzten Willensakte der Königin Johanna, Gemalin Philipps des Langen, die ihn zu einem ihrer Testamentsvollstrecker ernannte. Er starb zu Paris den 23. Oktober 1340. Eine seiner Schriften hat die Verteidigung des Christentums gegen das Judentum zum Zwecke: De Messia, eiusque adventu praeterito, tractatus, una cum responsione ad Iudaei argumenta 14 contra veritatem evangelio-

rum (den Postillen gewönlich beigedruckt; auch mit dem Hebraeomastix des Hieronymus de Sancta-fide, Frankfurt 1602, 8°); — eine andere bezieht sich auf die Verwaltung der Messe: Tractatus de idoneo ministrante et suscipiente ss. altaris sacramentum (S. l. et a., mit einem Traktate des Thomas von Aquino über den nämlichen Gegenstand); — ein Kommentar über die Sentenzen ist ungedruckt geblieben; — ob die contemplatio de vita et gestis S. Francisci (Antw. 1623, 4°, mit den Opuscula des heil. Franz, von Wadding herausgegeben) von ihm ist, ist zweifelhaft. Diese Schriften indessen sind es nicht, die Nikolaus von Lyra seinen bleibenden Ruhm verschafft haben; sein Hauptverdienst besteht in seinen ausgedehnten, der Auslegung der Bibel gewidmeten Arbeiten, die unter dem Titel erschienen sind: Postillae perpetuae in V. et N. Testamentum (zuerst Rom 1471—1472, 5 Bde. in Folio; 1540 unter dem Titel: Biblia sacra latina, cum postillis, Venedig, 4 Bände Folio; später sehr oft; die Postillen über die Episteln und Evangelien sind auch mehrfach besonders erschienen; 1511 wurden sie in französischer Übersetzung zu Paris gedruckt, 5 Bde. Folio; der Psalter war schon um 1490 französisch erschienen, Paris, s. d., 2 Bde. Klein-Folio). Durch dieses Werk hat sich Lyra den Titel doctor planus et utilis erworben; es ist das bedeutendste, ja einzig bedeutende Denkmal der mittelalterlichen Exegese vor dem Wideraufleben der klassischen Studien, und seinen Wert erhielt es dadurch, daſs es von der gewönlichen Methode damaliger Bibelauslegung abwich, um neue Banen zu brechen. Die wenigsten scholastischen Theologen verstanden griechisch; noch seltener war unter ihnen die Kenntnis des Hebräischen; mit diesem Mangel an Sprachwissenschaft gingen Hand in Hand dogmatisches Vorurteil und kirchliche Gebundenheit. Lyra war der erste, der gründlichere Studien zur Exegese mitbrachte und daher auch zu mancher freieren Auffassung tüchtig wurde. Er war unbefangen genug, um neben den katholischen Schriftstellern auch den jüdischen das Recht zu gönnen, bei der Erklärung der Alten Testaments mitgehört zu werden; dabei schloſs er sich zunächst an den Rabbi Salomo Jarchi an. Den Anfang seines Werkes bildet ein Aufsatz de libris Bibliae canonicis et non canonicis, worauf zwei Prologe folgen, de commendatione sacrae Scripturae in generali, und de intentione auctoris et modo procedendi. In diesen Stücken spricht er seine Grundsätze aus; zuerst bestimmt er, dem Hieronymus folgend, was kanonisch und was apokryphisch ist, und gibt das Verhältnis dieser beiden Klassen von Büchern zu einander an, um, wie er sagt, die vielfachen, aus Unwissenheit hierüber verbreiteten Irrtümer zu beseitigen. Dann stellt er den vierfachen Sinn der Bibel auf, nach der Regel:

> Litera gesta docet, quid credas allegoria,
> Moralis quid agas, quo tendas anagogia;

allein er fügt bei, daſs gerade, um die geistigen Bedeutungen zu fassen, der Wortsinn am ersten ergründet werden müsse, denn „omnes expositiones mysticae praesupponunt sensum literalem tanquam fundamentum; . . . ideo volentibus proficere in studio sacrae Scripturae necessarium est incipere ab intellectu sensus literalis, maxime cum ex solo sensu literali et non ex mysticis possit argumentum fieri ad probationem vel declarationem alicuius dubii"; es sei dies um so nötiger, jemehr bisher der Wortsinn, sowol aus Mangel an Sprachkenntnis, als aus vorwiegender Neigung zu mystischem Grübeln, vernachlässigt und verdunkelt worden sei. Von diesem Standpunkte aus hat Lyra in Bezug auf das Alte Testament Ausgezeichnetes geleistet; „schwächer dagegen ist seine Arbeit über das Neue Testament, doch hat er die Theorie von einem zwiefachen buchstäblichen Sinn, wodurch die eigentliche Typik, besonders die prophetische, wider zur Anerkennung kam" (Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, S. 239). Lyra hat indessen weder auf seine Zeitgenossen, noch auf die folgende Zeit einen bedeutenden Einfluſs ausgeübt; die Bibelerklärung wurde noch lange in der alten Weise getrieben. Bekanntlich hat er auf Luther eingewirkt; der Spruch: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset" sagt jedoch insofern zuviel, als Lyra allein nicht der Anstoß zur Reformation geworden

wäre, wenn nicht bei Luther noch andere und tiefere Anregungen mitgewirkt hätten. **C. Schmidt.**

Liturgie siehe am Ende dieses Bandes.

Lucifer, Luciferianer. Der Bischof Lucifer von Cagliari auf Sardinien (Caralis, davon Caralitanus, später oft Calaris), einer der eifrigsten Anhänger des nicänischen Glaubens und der Sache des Athanasius, tritt in der Geschichte der arianischen Streitigkeiten hervor, als Konstantius auf der Versammlung zu Arles (353) die Verwerfung des Athanasius durchgesetzt hatte (s. oben I, 630 und den Art. Liberius VIII, S. 647). Da begab sich Lucifer zu Liberius nach Rom und ließ sich von diesem zusammen mit dem Presbyter Pankratius und dem Diakon Hilarius an den Hof des Kaisers schicken, um für ein unparteiisches Konzil zu wirken; auch der Landsmann des Lucifer, Eusebius von Vercelli, wird zur Mitwirkung herangezogen. Es kommt wirklich zum Konzil in Mailand (Anfang 355), dasselbe wird aber ein Werkzeug in der Hand der Gegner (s. o. IV, 402). Lucifer gehörte hier zu den Wenigen, welche auch dem Kaiser gegenüber auf entschiedenem Widerstand beharrten (cf. Lucifer, Moriendum pro dei filio p. 243 E und pro Athan. I, 205 sq. in d. Max. Bibl. Lugd. IV), und die demzufolge verbannt wurden. Er wurde zunächst nach Germanicia in Kommagene verwiesen, wo damals Eudoxius Bischof war (Lucif. pro Athanas. l. I, p. 185 E), später lebte er in Eleutheropolis in Palästina, wo er gottesdienstliche Versammlungen hielt, bis der dortige Bischof Eutychius gewaltsam eingriff (Faustini et Marc. lib. precum p. 659 sq.); zuletzt hielt er sich in der oberen Thebais auf. Die Luciferianer erzälen von einem vierfachen Exil. In jenen Jaren des Exils (355—361) hat Lucifer eine Reihe heftiger Streitschriften geschrieben, welche sich alle direkt gegen den Kaiser Konstantius richten, der darin in der rücksichtslosesten Weise und in unermüdlichen Variationen als Ketzerpatron und Feind Gottes, als zweiter Saul, Ahab und Jerobeam und Spießgeselle aller Feinde Gottes und seines Volks behandelt wird, auf den unter diesem Gesichtspunkt alle möglichen Stellen der Bibel angewandt und mit verschwenderischer Fülle Ketzerprädikate ausgeschüttet werden. Die reichlichen Bibelcitate geben diesen Schriften eine nicht geringe Wichtigkeit für die Geschichte des lateinischen Bibeltextes vor Hieronymus; im übrigen sind sie breit, voller Widerholungen, geben aber doch ein lebendiges Bild von dem leidenschaftlichen, etwas beschränkten, aber ehrlichen Eifer des überzeugungstreuen Mannes, der in seinem Kreise der höchsten Verehrung genoss. Der Zeit nach scheinen die Schriften de non parcendis in deum delinquentibus (l. l. p. 227—241) und de regibus apostaticis (ib. 213—18) die frühesten zu sein; später sind verfasst die beiden Bücher pro Athanasio (p. 200 sq.; das erste wenigstens nicht vor Ende 359), de non conveniendo cum haeret. (p. 218 sqq.) und die Schrift, welche sich selbst gleichsam als letzten Versuch bezeichnet: moriendum esse pro dei filio (p. 241 sqq.). Als Lucifer diese Schrift allein oder in Verbindung mit früheren direkt an den Kaiser geschickt, musste der magister officiorum Florentius (s. Ammian. Marcell. XX, 2; XXII, 3) von Lucifer Bestätigung einfordern, ob sie wirklich von ihm seien. Lucifer gab diese mit der Aufforderung an Florentius, für die Schrift einzutreten, und der Hinweisung, Konstantius könne aus der Schrift entnehmen, dass er freudig allem entgegensehe, was zu seinem Untergange unternommen werde.

Der Tod des Konstantius und das Auftreten Julians machte dem Exil Lucifers ein Ende. Wärend die wichtige Synode zu Alexandria 362 unter des Athanasius Leitung zusammentrat, und unter Berücksichtigung der Verhältnisse, um alle Nichtarianer möglichst zu einen, beschloss, dass alle, welche jetzt den Glauben von Nicäa annähmen, Verzeihung erhalten und in ihren kirchlichen Würden gelassen werden sollten, wenn sie nicht zu den eigentlichen Fürern der bisher herrschenden Partei gehörten, sondern nur (wie namentlich die Bischöfe zu Rimini) dem Drucke des Konstantius nachgegeben hätten, war Lucifer nach Antiochien gekommen zur Ordnung der dortigen Verhältnisse (s. d. Artikel Meletius von Antiochien), und

hatte durch voreilige Ordination des der altnicänischen (eustathianischen) Partei angehörigen Presbyters Paulinus zum Bischof von Antiochien, die Spaltung zwischen dieser und der meletianischen Partei befestigt. Als sein alter Leidensgefärte Eusebius von Vercelli von Alexandrien nach Antiochien kam, fand er die vollendete Tatsache vor und zog sich zurück. Lucifer aber trat nun überhaupt gegen jene milde Auffassung auf; alle in den letzten Jaren Kompromittirten sollten nur so Aufnahme finden, dass sie ihrer kirchlichen Ämter verlustig gingen, alle um ihrer Standhaftigkeit willen Verbannten in ihre Rechte eintreten. So trat er auf seiner Rückreise ins Abendland in Neapel gegen den Bischof Zosimus auf zu Gunsten des um seiner Treue gegen Athanasius willen vertriebenen Maximus, an dessen Stelle jener gesetzt worden war. Lucifer berürte Rom, zog sich aber in sein Bistum nach Cagliari zurück und lebte hier unangefochten, ja um seines Bekenntnisses und seines strengen Lebens willen verehrt, aber in schismatischer Absonderung von einer Kirche, die er durch Nachgiebigkeit gegen ketzerische Lehre in vielen ihrer Kleriker befleckt sah, bis zu seinem Tode (371). Sardinien blieb aber über seinen Tod hinaus Mittelpunkt dieser gerade durch ihren orthodoxen Eifer schismatischen Gemeinschaft, welche als orthodox gegen den Sektennamen protestirend, sowol von der Idee der Reinheit der Kirche und des Priestertums, als von einem lebhaften Rechtsgefül getrieben, sich daran ärgerte, dass wankelmütige Bischöfe jetzt im bequemen Genuss orthodoxer Ehren standen, wärend standhafte Bekenner dadurch an der Rückkehr gehindert wurden. Letzteres gab der Partei namentlich auch nach der durch Theodosius herbeigefürten Wendung neuen Anstoß. Dieser Partei war die Kirche zur Hure geworden; der Klerus sei durch Besitz und Ehren zum Falle gekommen; ihm gelte mehr das Disputiren um die Rhetorik, als die schlichte Warheit des Evangeliums. In Spanien verehrten sie als einen der ihrigen den Bischof Gregorius von Elvira, welcher dem alten Hosius schroff entgegengetreten war, als dieser seinen Frieden mit Konstantius gemacht hatte; in Trier stand der Presbyter Bonosus, der den Geist des Bekennerbischofs Paulinus vertrat, auf ihrer Seite; in Rom selbst bestand eine luciferianische Partei und machte mit ihrem schismatischen Bischofe Ephesius dem Damasus zu schaffen, zu dessen Unterstützung Hieronymus seine Streitschrift schrieb *). Die Partei hatte aber auch im Osten ihre Anhänger. — In Oxyrinchus, in der ägyptischen Kirchenprovinz Heptanomos, stand der verehrte Bischof Heraclidas an ihrer Spitze, der widerum mit einer kleinen Schar im palästinensischen Eleutheropolis verbunden erscheint. Den Bischof der römischen Luciferianer, Ephesius, finden wir auf einer geistlichen Mission bei diesen Glaubensgenossen, und als er im Dienst seiner Partei von da nach Afrika reist, sendet er zu ihrer geistlichen Versorgung die Presbyter Faustin und Marcellin, deren an Valentinian II., Theodosius und den jungen Arkadius gerichtete Beschwerdeschrift (384) über die Verfolgungen der treuesten Rechtgläubigen bewirkte, dass ein Reskript des Theodosius an Kynegius sich gegen die Verfolgung derer erklärte, die mit dem Spanier Gregorius und dem Orientalen Heraclidas in Kirchengemeinschaft stünden.

Über die Forderung der Luciferianer ging der oben genannte römische Diakon Hilarius noch hinaus, indem er alle von Arianern (d. h. von allen nicht nicänisch orthodox befundenen) Getaufte von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wissen wollte (de haereticis rebaptizandis, nicht erhalten). Hieronymus benutzt diesen Luciferianer höherer Potenz, diesen „Deukalion der Welt", der, allein übrig geblieben, sich erst wider Menschen schaffen wollte, und dem auch nach seinem Tode noch eine Hand voll Leute anhingen, die „Laien und Bischöfe zugleich waren", um seine Stellung den Luciferianern als die Konsequenz vorzuhalten, zu welcher sie wider Willen gedrängt würden.

Das luciferianische Schisma hat die nächstbeteiligten Personen nicht lange

*) Sie ist nicht in Antiochien um 378 entstanden, wie immer noch Martianay nachgesprochen wird, sondern in Rom um 382 als Hieronymus die rechte Hand des Damasus war. —

überlebt. Was von besonderen Lehrmeinungen der Luciferianer erwänt wird (August. de haeres. 81. Gennad. de haer. 16. Theodoret h. e. 3, 5) ist ebenso unsicher als unbedeutend. In Sardinien aber ist Lucifer zum Heiligen geworden, dessen Leib man im 17. Jarhundert aufzufinden und durch eine Marmortafel zu beglaubigen wusste. Rom hat sich damit begnügt, dem Streite für und gegen seine Ansprüche auf Heiligkeit Schweigen aufzuerlegen. — Die WW. Lucifers zuerst ed. J. Tilius, Par. 1586, 8°; in der Bibl. Patr. Max Lugd. IV, 181—250; ed. Joh. Dom. u. Jacob. Coleti, Venet. 1775, Fol. und danach bei Migne ser. lat. t. XIII; Hieronymus, altercatio Luciferiani et Orthodoxi, opp. ed. Mart. IV, 2 p. 289—306; Marcellini et Faustini libellus precum bei J. Sirmondi opp. I, 137—158 (auch in der Bibl. Lugd. V, 652 sq.); Socrates h. e. 3, 5 f. u. 9; Sozom. 5, 13; Theodoret h. e. 2, 15; 3, 4 sq.; Rufini h. e. 1, 30; Sulp. Sev. chron. 2, 39 u. 45; Hieron. de viris ill. 95; Gennad. de vir. ill. 16; Athanas. apol. de fuga sua I, 322; histor. ad monach. 363 und die beiden lateinischen Briefe II, 965 ff. und in den WW. Lucifers; einige Briefe des Liberius (s. d. Art.); Tillemont, Mémoires VII; Acta SS. Boll. Mai V; Ceillier V; Chr. W. Fr. Walch, Ketzerhistorie III, 338 ff.; E. A. Frommanni de Lucifero Cal. olim praesule epistola, Cob. 1767, 4°; die Brüder Coleti in der Ausgabe der WW.; Schröckh VI, 198 ff. **W. Möller.**

M.

Mabillon, Johann, geboren den 23. Nov. 1632 im Dorfe St. Pierremont in der Champagne, gestorben zu Paris den 27. Dez. 1707. In Reims trat er 1653 als Novize in die Benediktinerkongregation des heil. Maurus und legte 6. Sept. 1654 Profess ab. Nach wechselndem Aufenthalt in verschiedenen Klöstern finden wir M. 1663 in Saint-Denis, 1664 in der Pariser Abtei Saint-Germain-des-Prés, dem wissenschaftlichen Mittelpunkt und Centralkloster der Mauriner, wo er zunächst den gelehrten Lucas d'Achery als Hilfsarbeiter bei der Herausgabe der sechs letzten Bände des Spicilegium unterstützte. 1667 erschienen nach den ältesten und besten Handschriften Sancti Bernardi abbatis primi Clarevallensis opera omnia (später verbessert und vermehrt Paris 1690), der Anfang und das Muster der nun rasch aufeinander folgenden berühmten Mauriner Väterausgaben.

Aber die eigentliche Lebensaufgabe M.'s wurde die Geschichte des Benediktinerordens, zu welcher d'Achery die Materialien von allen Seiten gesammelt hatte, deren Bearbeitung M. übernahm. 1668 erschien der erste Band der Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti in saeculorum classes distributa. M.'s kritisches Talent zeigte sich hier im hellsten Lichte, aber gerade seine scharfe, tiefeinschneidende Kritik erregte in der Kongregation die Gemüther; von einigen seiner Ordensbrüder verklagt, rechtfertigte er sich siegreich vor dem Generalkapitel. So schritten die Acta sicher fort und lagen nach 34järiger Arbeit 1701 in 9 Folianten, die bis zum Jare 1100 reichen (ein zehnter Band blieb Manuskript), abgeschlossen vor. Schon 1703 begann M. auf so gesicherter Grundlage die Veröffentlichung der Annales ordinis s. Benedicti, seines reifsten Werkes, von dem er bis zu seinem Tode vier Bände herausgab; den fünften vollendete Ren. Massuet (1713), den sechsten, der mit dem Jare 1157 schließt, Edm. Martène (1739). Das Werk aber, welches M. vielleicht den größten Ruhm eintrug, dessen Bedeutung aber auf einem anderen Gebiet liegt, verdankte seine Entstehung den Angriffen der Jesuiten. Daniel Papebroch, Ordensgenosse und Fortsetzer des Bollandus, hatte, um für die Kritik der Urkunden feste Regeln zu gewinnen, dem zweiten Aprilband der (bollandischen) Acta Sanctorum (1675) eine Abhandlung: Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis vorausgeschickt, worin er die ältesten Klosterprivilegien fast samt und sonders ver-

warf und speziell die merovingischen Urkunden von Saint-Denis für unecht erklärte. Papebrochs Abhandlung erschien als ein ehrenrühriger und gefärlicher Angriff auf die Benediktiner Frankreichs, welche allein merovingische Urkunden besaßen: sie also rüsteten sich zu kräftiger Gegenwehr. Antworten aber konnte man auf diesen Angriff nirgends wie in Saint-Germain-des-Prés, wo alle nötigen Handschriften und Urkunden zur Verfügung standen. M. übernahm die Beantwortung: 1681 erschien dieselbe, gewidmet dem Minister Colbert, unter dem Titel: De re diplomatica libri VI, noch jetzt das Hauptwerk dieser neuen Disziplin, für merovingische Urkunden unübertrefflich, klassisch für alle Zeiten. Denn hier zuerst wurden statt willkürlicher Aussprüche und Vermutungen feste und sichere Regeln aufgestellt, und zwar gleich in so vollendeter Form, dass das Werk allgemeine Bewunderung und Anerkennung fand. Die eigentliche Polemik trat zurück, doch erklärte sich Papebroch in einem noch erhaltenen Briefe für widerlegt; gegen spätere Angriffe, besonders des Jesuiten Germon, antwortete M. nur indirekt durch: Librorum de re diplomatica Supplementum (Paris 1704, Fol.).

Im Auftrag des Statsministers Colbert ging M. 1682 nach Burgund, um Nachforschungen nach das königliche Haus betreffenden Urkunden anzustellen; weitere wissenschaftliche Reisen unternahm er, begleitet von Mich. Germain, 1683 nach Deutschland, 1685—1686 nach Italien, überall wichtige Bücher und Handschriften sammelnd. Einen Teil seiner Ausbeute veröffentlichte er im Museum Italicum (Paris 1687—1689, 2 voll. in 4⁰) und in den Vetera Analecta (Par. 1675—1685, 4 voll. in 8⁰), deren vierter Band das interessante Iter germanicum enthält. Am Streit über den Verfasser des goldenen Büchleins de imitatione Christi, welchen die Benediktiner und die Augustiner für sich in Anspruch nahmen, beteiligte sich M. durch seine Animadversiones in Vindicias Kempenses (des P. Testelette) und entschied sich für den (wol sagenhaften?) italienischen Benediktinerabt Johannes Gersen, den die neueste Zeit wider so entschieden auf den Schild hebt, vgl. Cöl. Wolfsgruber, Giovanni Gersen (Augsburg 1880) S. 113—116. Auch sonst verfocht M. mit Energie die Sache der Benediktiner. Gegen den Stifter des Trappistenordens de Rancé, der in seinem Werk De la sainteté et des devoirs de la vie monastique (Paris 1683) erklärt hatte, außer Bibel und asketischen Schriften sollten die Mönche nichts anderes studiren, wies M. in seinem Traité des études monastiques (Paris 1691) die Notwendigkeit gelehrter Bildung für die Ordensgeistlichen nach und zeigte, dass diese Studien keine Verletzung der Regel des h. Benedikt seien. Mit Repliken und Dupliken verlief allmählich dieser interessante Streit. Aber noch einmal sollte M. die Macht seiner Gegner kennen lernen. Pseudonym, in der Schrift Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum (Par. 1698) eiferte er gegen die Keckheit, mit der man in Rom die Leichname der Katakomben als Reliquien von Märtyrern und Heiligen verehrte und verhandelte. Die Epistel wurde vielfach übersetzt und allerorts begierig aufgenommen und anerkannt, in Rom aber nahm man so ernstlichen Anstoß, dass M. 1705 eine neue gereinigte Ausgabe veranstaltete, in deren Vorrede er sagt: Haec nova editio non temere nec proprio arbitrio a me facta est, sed ad eius nutum et imperium, penes quem residet summa praecipiendi auctoritas . . . quae (nova editio) eo tendit ut emolliam si quid durius, ut explicem si quid obscurius, denique ut emendem et corrigam si quid secus quam par sit a me hac in epistola scriptum nonnullis videatur. Damit gab sich auch die Indexkongregation zufrieden. Von andern Schriften M.'s sind noch zu erwänen: Das wichtige Werk De liturgia Gallicana libri III (Par. 1685), das mehr erbauliche Büchlein La mort chrétienne (1702), die Dissertatio de pane eucharistico, azymo ac fermentato (Par. 1674), letztere mit anderen kleineren Abhandlungen wider abgedruckt in den Ouvrages posthumes de M. et de Ruinart, worin auch viele Briefe M.'s stehen. Ein anderer Teil seines umfangreichen Briefwechsels ist veröffentlicht von Valery, Correspondance inédite de M. et de Montfaucon avec l'Italie (Par. 1846, 3 voll.).

Litteratur: Th. Ruinart, Abrégé de la vie de M. Par. 1709 (lat. 1714); Emile Chavin de Malan, Histoire de D. Mab. et de la congrégation de Saint-

Maur (Par. 1843); Henri Jadart, Dom Jean Mabillon, étude suivie de documents inédits sur sa vie, ses oeuvres, sa mémoire (Reims 1879), mit Bildnis; Wattenbach, Das Schriftwesen im MA., 2. Aufl., S. 8—17.

G. Laubmann.

Macedonius, Macedonianer. Das Leben des Macedonius veranschaulicht uns ein Stück der Parteibewegungen in der griechischen Kirche des vierten Jarhunderts. Als um 336 der Bischof Alexander von Konstantinopel gestorben war, schwankte die Wal des Nachfolgers zwischen zwei von ihm selbst noch empfohlenen Männern, dem schon bejarteren Macedonius und dem jungen Paulus. Die athanasianisch gesinnte Partei setzte die Wal des letzteren durch, aber Eusebius von Nikomedien und Theodor von Heraklea bewirkten beim Kaiser dessen Verbannung (s. Bd. I, 627). Nach Konstantins I. Tode kehrte er zwar zurück, wurde aber von der Synode zu Konstantinopel abgesetzt (338 oder 339), von Konstantius gefesselt nach Mesopotamien exilirt, und Eusebius wurde selbst Bischof der Hauptstadt (Athan. hist. ad monach. 7. Mansi II, 1297). Nach dessen Tode 341 traten Paulus und Macedonius wider als Rivalen auf und Macedonius ward von den Bischöfen der antinicänischen Partei zum Bischof geweiht. Der Kaiser griff abermals in die Kämpfe der Parteien ein, sandte von Antiochien aus, um den Nicäner Paulus zu vertreiben, seinen Feldherrn Hermogenes, der aber von dem für die Orthodoxie fanatisirten Pöbel ermordet wurde. Der Kaiser kam nun selbst, vertrieb Paulus, strafte die Stadt, wollte jedoch auch jetzt Macedonius, den er übrigens in seiner Kirche unangefochten ließ, nicht als Bischof anerkennen, weil er one seine Einwilligung gewält worden sei. Erst nach einem nochmaligen Versuche des Paulus, sich in Konstantinopel festzusetzen, wurde Macedonius vom Kaiser anerkannt und durch Soldaten eingefürt, welche unter dem dichtgedrängten, aber, wie es scheint, Widerstand nicht beabsichtigenden Volkshaufen ein furchtbares Blutbad anrichteten (342). Nach der Mitte der vierziger Jare musste Macedonius seinem orthodoxen Gegner noch einmal weichen, unter denselben Einflüssen, welche damals die Rückkehr des Athanasius aus dem Abendland bewirkten (Socrat. h. e. II, 22 sq.). Aber nach dem Tode des Konstans (350) kam er wider auf, und soll nun im Bunde mit benachbarten Bischöfen und den Mönchen der von ihm gestifteten Klöster, welche seiner Partei beim Volke Ansehen verschafften, unter dem Schutze des weltlichen Arms sich in Konstantinopel und weit darüber hinaus sehr gewalttätig gegen die Orthodoxen und die im Dogma mit diesen einigen Novatianer bewiesen haben (Socrat. II, 38 nach den Mitteilungen eines Novatianers). Die kaiserliche Gunst dauerte indes nicht lange. Macedonius profanirte 356 nach der Meinung seiner Gegner die Gebeine Konstantins d. Gr., indem er sie aus der baufällig gewordenen Apostelkirche in die des heil. Akacius überfürte. In dieser kam es darüber zum Handgemenge und Blutvergießen, und da Macedonius one Vorwissen des Kaisers gehandelt, soll er sich dadurch auch dessen Ungnade zugezogen haben (Socr. l. l. Sozom. IV, 21). Der tiefere Grund der unsicher werdenden Stellung des Macedonius liegt aber wol in der damals sich vollziehenden Scheidung der bisher durch den Gegensatz gegen das Nicänum zusammengehaltenen orientalischen Richtungen in Homöusianer (Semiarianer) und Arianer. Wenn Macedonius fortan in Verbindung mit Basilius von Ancyra u. a. als Semiarianer erscheint, so blieb er damit seiner Ansicht wol nur treu (anders urteilt von seinem Standpunkt Philostorgius, h. e. IV, 9). Er wirkte nun eifrig im Sinne seiner Partei, die sich gegen die Fortschritte des reinen Arianismus zu wehren hatte. So kämpfte er zu Seleucia 359 gegen die Akacianer und wurde dafür mit Basilius Anc. und Eustathius Seb. von dieser Partei auf einer Synode zu Konstantinopel 360 wegen der ihm zur Last gelegten Gewalttaten seines Amtes entsetzt (vgl. oben Bd. I, 634). Er blieb in der Nähe von Konstantinopel, ist aber warscheinlich nicht lange nachher gestorben. Sein Name aber lebte als Parteiname fort, denn seine hervorragende Stellung und der Eifer, mit welchem er für das Bekenntnis der Homöusie wirkte, war die Veranlassung, dass diese Partei, besonders in und um Konstantinopel, in Thracien und den benachbarten kleinasiatischen Ländern (Soz. 4, 27) häufig nach ihm benannt wurde.

Die kirchlichen Schriftsteller heben nun aber besonders einen Punkt in der Lehre der Macedonier hervor, welcher dem semiarianischen Lehrbegriff zwar angehört, aber nicht ihm ausschließlich: die Bekämpfung der Gottheit und Homöusie des heiligen Geistes. Die Macedonianer gehören nach dieser Seite zu den Pneumatomachen, welche beide Namen, obgleich ursprünglich sich nicht deckend, nach und nach durch Entwickelung der Lehre und der Parteiverhältnisse identifizirt worden sind. Die bis zum Beginne der arianischen Streitigkeiten noch sehr unentwickelte Lehre von dem Wesen und der Würde des heil. Geistes, welche in der Anerkennung seiner göttlichen Bedeutung als des neuen Lebensprinzips und in der durch die Taufformel ausgesprochenen Zusammenstellung mit Vater und Son ihre kirchliche Grundlage hatte, war von Origenes so gefasst, dass dem heiligen Geiste seine bestimmte Stelle als dritte Hypostase im Kreise der göttlichen Wesensentfaltung angewiesen und die nur der Gottheit zuzuschreibende absolute Immaterialität und substantielle unwandelbare Güte (Heiligkeit) beigelegt, seine hypostatische Unterscheidung aber von Vater und Son nur durch so entschiedene Unterordnung unter den Son gewart wurde, dass der Geist doch nur als das erste Erzeugnis des Sones erschien. Wie nun in der arianischen Lehre vom Sone die konsequente Ausbildung der einen Seite jener älteren Subordinationslehre mit Beseitigung der andern (der Lehre von der ewigen Zeugung) hervortritt, so musste dasselbe, so weit darauf reflektirt wurde, auch in Beziehung auf den heiligen Geist geschehen. Er konnte nur als das vom Vater durch den Son hervorgebrachte, nächst diesem vornehmste Geschöpf erscheinen, wie dies Athanasius bestimmt als arianische Lehre voraussetzt, Eunomius aber ausdrücklich behauptet. Zu Nicäa aber und in der nächstfolgenden Zeit wird über diesen Punkt, welcher erst die Verständigung über den Sinn der Gottheit des Sones voraussetzte, noch gar nicht verhandelt; auch noch später erklärt es Athanasius geradezu für zwecklos, sich mit Arianern auf die Lehre vom Geist einzulassen. Der großen Mehrzal aber der Orientalen war die Formel von der Homousie des Sones zu Nicäa nur aufgedrungen, um so weniger konnte man an eine konsequente Ausdehnung derselben auf den Geist denken. Eigentlich zur Sprache kam dies Dogma erst, nachdem jene Scheidung der Parteien im Orient stattgefunden, und infolge davon die Homöusianer begannen, der Lehre von Nicäa sich zu nähern. Da berichtete der ägyptische Bischof Serapion von Thmuis dem Athanasius von Leuten, welche um der arianischen Blasphemie gegen den Son willen sich vom Arianismus entfernten, aber vom heiligen Geist so gering dächten, dass sie ihn als ein Geschöpf und (nach einer älteren Anschauung) als einen der dienstbaren Geister (Hebr. 1, 14) bezeichneten, der demnach nur graduell von den Engeln unterschieden sei. Athanasius suchte diese Lehre in den Briefen an Serapion, die er noch aus der Verbannung in der Wüste schrieb, zu widerlegen, und bald nach seiner Rückkehr trat auch die alexandrinische Synode (362) dagegen auf. So mild sie im ganzen verfärt, um den Übertritt zum Nicänum nicht zu erschweren, verlangt sie doch Verwerfung der Lehre, dass der heilige Geist Geschöpf und vom Wesen Christi abgesondert sei, denn nur der trete wirklich von der arianischen Ketzerei ab, der die heilige Trinität nicht zertrenne, noch etwas in ihr als Geschöpf bezeichne (Mansi III, 348). Wie groß indessen das Schwanken in dieser Lehre noch gewesen bis kurz vor die zweite ökumenische Synode, ergibt sich aus den Äußerungen Gregors von Nazianz und dem Verhalten seines Freundes Basilius. Gregor, ein entschiedener Verfechter der Gottheit und Homousie des Geistes, sagt (orat. theol. V, opp. I, 556): „Von den Weisen unter uns (vorher ist die griechische Philosophie mit ihrem *νοῦς τοῦ παντός* erwänt) nennen die einen den heiligen Geist eine Wirksamkeit (Kraft, *ἐνέργεια*), die andern ein Geschöpf, andere Gott, noch andere wollen sich nicht entscheiden aus Scheu, wie sie sagen, vor der Schrift, die nicht deutlich darüber entscheide, deshalb geben sie ihm weder göttliche Verehrung, noch sprechen sie ihm dieselbe ab, halten also eine Mittelstraße, welche aber in der Tat ein sehr schlimmer Weg ist. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die einen diesen frommen Glauben für sich, die andern sprechen ihn auch aus. Andere (eine semiarianische Form) messen gewissermaßen die Gottheit, in-

dem sie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen solchen Abstand behaupten, dass das eine nach Wesen und Macht unendlich, das zweite nach der Macht, aber nicht nach dem Wesen, das dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich sei", womit sie nach seinem Urteil nur auf andere Weise jene Unterscheidung eines Schöpfers, Helfers (συνεργός) und Dieners (λειτουργός) aussprechen. Er will übrigens (or. 38. al. 44) die nur Schwachgläubigen allmählich mit schonender Weisheit zu tieferem Verständnis dieser Lehre gefürt wissen. Eine solche vorsichtige Zurückhaltung beobachtete nun Basilius d. G. in so hohem Grade, dass er sich dadurch Vorwürfe zuzog, wogegen Gregor ihn verteidigen muss (Greg. ep. 26. al. 20. ad Basil. vgl. oben Bd. II, 119.) Er überahm nach Gregors Ausdruck die *οἰκονομία* und überließ seinem Freunde die *παρρησία*. Auch die Opposition, welche ihn endlich zur Abfassung seiner Schrift de spiritu sancto veranlasste, war von ihm nicht etwa durch Anwendung der nicänischen Formel und des Gottesnamens auf den heiligen Geist hervorgerufen, sondern durch den Gebrauch der doxologischen Formel *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*, wärend die Gegner nur die andere: *διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι* gelten lassen wollten. Auch wollte Basilius die Kirchengemeinschaft keinem verweigern, der nur nicht geradezu den heiligen Geist Geschöpf nenne (ep. 113) und auch Athanasius (ep. ad Pallad.) billigte dies Verfaren. In allem dem drückt sich nicht bloß Rücksicht gegen die zu gewinnenden Semiarianer, sondern auch eine gewisse Unsicherheit aus, wenigstens das Gefül, dass man mit der Gottheit und Homousie des Geistes etwas gewissermaßen Neues und in der h. Schrift nicht mit gleicher Deutlichkeit wie die Gottheit des Sones Erkennbares ausspreche, das bei den Gegnern die Frage hervorrufe: woher fürst du uns einen neuen in der Schrift nicht bezeugten Gott ein? (Greg. Naz. or. theol. V, 1.) Daher beruft sich auch Gregor, obwol er den Schriftbeweis nicht unterlässt, auf den Geist selbst, der in der Kirche waltend erst allmählich die Einsicht vertiefe und zu seiner selbst Erkenntnis füre nach der göttlichen Ökonomie, wonach das neue, den Son offenbarende Testament das Wesen des Geistes nur andeute, wie das alte auf den Son nur dunkel hingewiesen habe; Basilius aber nimmt seine Zuflucht zu der neben der Verkündigung (*κήρυγμα*) hergehenden geheimen Überlieferung des Dogma. Die Konsequenz des Nicänums fürte nun aber, wie dies Athanasius von vornherein mit der Sicherheit seines spekulativen Geistes eingesehen, und die drei großen Kappadocier ergriffen, zu entschieden zum Abschluss der Trinitätslehre in der Gottheit des Geistes, als dass man nicht mit dem endlichen Sieg der nicänischen Lehre und ihrer Bestätigung zu Konstantinopel 381 zugleich dem Geiste, als dem vom Vater ausgehenden die gleiche Anbetung und Verehrung mit Vater und Son hätte zuerkennen sollen. Allein selbst jetzt wurde vermieden, was in Rom schon 374 (Hefele, Conc.-G. I, 740) und von den illyrischen Bischöfen um 375 geschehen war (Theodoret h. e. III, 8), die ausdrückliche Beziehung des Ausdrucks *ὁμοούσιον* auf den Geist oder die Trinität; wärend allerdings die Synode von Konst. 382 die Einheit der *οὐσία* ausdrücklich ausspricht. Dagegen wurde wider macedonianische Subordination die gleiche Dignität des Geistes mit dem Sone durch den processus a patre (per filium), die Zurückfürung auf die gemeinsame *ἀρχή*, ausgesprochen, wärend eben damit freilich der Rest von Subordination stehen blieb, über welchen die griechische Theologie ihrer ganzen Anlage nach nicht hinaus konnte.

Durch diese Entwicklung zum erweiterten nicänischen Symbol wurde nun aber die Pneumatomachie zum spezifischen Kennzeichen der Partei, welche, one streng arianisch zu sein, sich dem Nicänum nicht ergeben wollte, eben jener semiarianischen nach Macedonius genannten, welche auf dem Konzil von Konstantinopel durch 36 Bischöfe, an ihrer Spitze Eleusius von Cyzicus und Marcianus von Lampsasus, vertreten war. Bei den Arianern kam die Bekämpfung der Gottheit des Geistes als selbstverständliche Folge ihrer Bekämpfung des Sones nicht weiter in Betracht, die aber die Homousie des Sones annahmen, konnten die schwankende Lehre vom Geist nicht länger festhalten: so blieb, so zu sagen, die Ketzerei der Pneumatomachie auf den Macedonianern sitzen, ja die Lehre vom

Geiste war es gerade vornehmlich, welche sie abhielt, sich, wie viele andere taten, der nicänischen Formel zu fügen; sie erklärten, eher die arianische Lehre billigen zu wollen. Daher finden wir nun auf dem Konzil von Konstantinopel die Namen der Semiarianer, Macedonianer und Pneumatomachen als gleichbedeutend gebraucht, und fortan erscheint als das Hauptmerkmal derselben überwiegend ihre Lehre vom Geist, und Macedonius, der nur Früheres festhielt, wird als Erfinder dieser Ketzerei angesehen. Sie wurden verdammt und auch der Versuch einer Verständigung im Jare 383 (s. Bd. I, 636) fürte nur zu demselben Resultat. Sie verfielen den Ketzergesetzen, erhielten sich aber noch einige Zeit, so daſs noch Nestorius verfolgend gegen sie einschritt. — Epiphan. haeres. 73, 74 und die griechischen Kirchenhistoriker Sokrates und Sozom.; Athanasius, epp. ad Serap. opp. ed. Montf. I, 645 sqq.; Basilius, de spiritu s. opp. ed. Garn. III, 1 sqq. (Beide auch in Thilo, bibl. pp. gr. dogm. I, 666 s. II, 182 s.) Greg. Naz. or. theol. V (ebd. II, 496) und or. 38 (al. 44); Greg. Nyss. sermo de sp. s. adv. Pneum. Mac. Bei A. Maji, nov. patr. bibl. t. IV, Rom. 1847, p. 16 sq. (it. Script. vet. nov. coll. VIII, II, und in Mignes Ausgabe II, 1301 ff.); Didymus, de spir. scto. interpr. Hieron. (opp. Hier. ed. Mart. IV, I, p. 494 sq.). Von den in den WW. des Athanasius und denen des Theodoret (ed. Hal. V, 991 sqq.) befindlichen dialogi de sancta trinitate: dial. III—V.; G. H. Goetze, de Macedonianis, bei J. Vogt, Biblioth. hist. haeres., Hamb. 1723, 8°, p. 165 sqq.; Walch, Ketzerhistorie, III, und die zum arianischen Streite angefürte Litteratur. **W. Möller.**

Mährische Brüder, s. Brüder, böhmische Bd. II, S. 648.

Märkische Konfessionen, d. h. Konfessionen, gültig unter den deutschen Reformirten der Mark Brandenburg sind 1) die Confessio Sigismundi, worüber s. den Art. Sigismund Johann, Kurfürst von Brandenburg; 2) das Leipziger Kolloquium vom Jare 1631, d. h. die Erklärungen der reformirten Theologen, die daran teilnahmen, s. d. Art. Bd. VIII, S. 546; 3) die declaratio Thorunensis, nämlich die generalis professio doctrinae ecclesiarum reformatarum in regno Poloniae etc. und die specialis declaratio, welche die Reformirten bei dem Religionsgespräch zu Thorn 1645 übergaben. S. den Art. Thorn, Religionsgespräch. Der Text der 3 Symbole bei Niemeyer, collectio confessionum in eccles. reform. public. 1840 p. 642 sq.; Augusti, corpus libror. symbolic. 1827, p. 369 sq.

Märtyrer und **Bekenner.** So heißen die Zeugen (μάρτυρες) der christlichen Warheit, welche ihre Glaubenstreue in der Verfolgung entweder mit dem Tode oder doch unter Todesgefaren, Gefangenschaft und körperlichen Beschwerden bekräftigt und dadurch die Stärke des christlichen Geistes ruhmwürdig dargetan haben. Die leidende Tapferkeit, mit der dies geschah, ist an Ort und Zeit nicht gebunden, sie verdient überall jenen Ehrennamen, wo irgend ein Einzelner einer feindlichen Gewalt aus rein religiöser Treue bis zum Äußersten Trotz geboten; so gefaſst läſst sich das Märtyrertum durch alle Zeitalter der christlichen Geschichte nachweisen und in gewisser Art auf die blutigen Verfolgungen innerhalb der Christenheit anwenden. In erweiterter, subjektiv ethischer Bedeutung dürfen wir dasselbe sogar auf alle die Gewissensfreiheit des Einzelnen tödlich gefärdenden Kämpfe übertragen. Es gibt auch Märtyrer der Überzeugung überhaupt. Nur das gehört unter allen Umständen zum Wesen eines solchen, daſs er äußerlich wehrlos sei, innerlich nur von der Sache durchdrungen und zum Dulden bereit, mit welchem letzteren allerdings schon eine christliche Eigentümlichkeit bezeichnet ist. Im engeren Sinne dagegen gehört das Märtyrertum einem bestimmten und zwar vorzugsweise dem ersten Zeitalter der von der heidnischen Welt gewaltsam und langwierig angefochtenen Kirche an; es hat sich in dieser Epoche zu einer großartigen und für die Darstellung des christlichen Geistes nach allen Seiten wichtigen Erscheinung, die den stärksten Eindruck auf das kirchliche Bewuſstsein hinterließ, entwickelt. Wesentlich war dem ersten Christentum der Gegensatz gegen die gottentfremdete Welt; es wollte die Welt überwinden und in sie eindringen, aber one weltliche Mittel lediglich durch die Macht des Wortes und der Liebe. Das

Widerstreben, mit welchem die christliche Botschaft aufgenommen wurde, fürte zu einem ungleichen Kampf und bei der damaligen Weltlage notwendig zur Verfolgung. Christus selbst hat das Schicksal seiner Jünger vorausgesagt (Matth. 5, 10. 12. 44; 13, 21; Luk. 11, 49; Joh. 15, 20). Die Leidensprüfungen der Apostel sind fast so alt wie ihr Beruf, sie werden von ihnen selber zu den unabweisbaren Bedingungen treuer Nachfolge des Herrn gerechnet (Röm. 5, 35; 2 Kor. 4, 9; 12, 10; 2 Tim. 3, 12; 1 Petr. 2, 21; 4, 12). Daraus erklärt sich, dass die Apostelgeschichte (8, 1; 13, 50) die ersten feindlichen Nachstellungen als Veranlassungen eines Sieges der Sache Gottes über Unglauben und Sünde nachdrücklich hervorhebt, und dass Stephanus als erster Anfürer auf dem apostolischen Leidenswege mit solcher Feierlichkeit auf den Schauplatz gestellt wird. Derselbe Stephanus heißt Apg. 22, 20 in der Rede des Paulus *ὁ μάρτυς σου* (scil. *τοῦ Χριστοῦ*). Wenn sich Petrus 1 Petr. 5, 1 *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* nennt: so scheint dies zwar Augenzeuge der Leiden Christi zu heißen, aber die folgenden Worte beweisen, wie leicht der Name in die Bedeutung eines Zeugen, Gewärsmannes oder Bekenners durch Übernahme änlicher Leiden übergehen konnte. In der Apokalypse steht diese letztere Bedeutung fest; so heißt 2, 13 Antipas *μάρτυς πιστός μου*, und 17, 6 ist das Weib trunken von dem Blute der Märtyrer Jesu (vgl. Apokal. 11, 3). Hat sich also die Erwartung künftiger Leiden von vornherein dem christlichen Bewusstsein tief eingeprägt: so dürfen wir schließen, dass auch das Märtyrertum als solches demgemäß auftreten und eine andere Gestalt annehmen musste, wie dies unter gleichen Umständen in einer anders gearteten Religion geschehen sein würde.

Wir geben, one speziell auf die Verfolgungen einzugehen, zuerst einen Überblick des äußeren Verlaufs. Was die Christen unter Nero und Vespasian erduldeten, war bekanntlich durch politische Verdachtsgründe, Vermischung mit den Juden und tyrannische Willkür verschuldet; die damals Gemarterten oder Hingerichteten, wie Flavia Domitilla und Brettius, sind noch nicht als Märtyrer zu denken, wiewol sie einer späteren Ansicht so erscheinen mussten. Wol aber gab unter Trajan nach dem Vorgehen des Plinius, welches der Kaiser billigte, der Christenname selber den Grund zu Anklage, Verhör und Bestrafung. In Jerusalem starb der greise Symeon um 108 am Kreuz. Von dem standhaften Tode des Ignatius (um 107) handelt das erste, zwar mit einigen mythischen Zügen ausgeschmückte, aber wol im zweiten Jarhundert abgefasste „Martyrium". Bei den Drangsalen der Christen unter Antoninus und Marcus Aurelius müssen die Opfer der Volkswut von denen unterschieden werden, welche ein geregeltes richterliches Verfaren durch die Prüfung zum Tode fürte, doch wirkten auch beide Gewalten zusammen. Außer Polykarp von Smyrna († 168), dem der schöne Brief der dortigen Gemeinde (Eus. IV, 23) gewidmet ist, und Justin (166) gehören hierher die Blutzeugen von Lugdunum und Vienne (um 177), wie Attalus, Blandina, Ponticus, Symphorian, Biblias. Ihnen und anderen werden alle Ehrenprädikate des christlichen Heldentums zu teil, doch lehnen sie den Namen Märtyrer ab im Hinblick auf Christus den alleinigen göttlichen Zeugen. Schon jetzt unterscheiden sich die Feigen von den Standhaften, und bei diesen finden sie Trost und Aufrichtung (Eus. V, c. 1—3). — Die nächstfolgenden Erzälungen aus den Zeiten des Severus zeichnen wider eine Reihe von einzelnen Personen aus, in Numidien Speratus, in Karthago die Jünglinge Saturninus und Secundulus, die jungen Frauen Perpetua und Felicitas (vgl. Münter, Primord. eccl. Afric. p. 219), in Alexandrien Leonidas, Plutarchus, Serenus, Heraklides, Heron, Herais, die letzteren aus dem Anhang des Origenes. Alle werden entweder nur kurz genannt oder mit einigen Charakterzügen des Leidens und der Standhaftigkeit beschrieben. Gleichwol war ein eigentlicher Märtyrerstand, der eine Rückwirkung auf die Gemeinde geübt hätte, damals noch nicht vorhanden, und da in den nächsten Jarzehnten die Ruhe der Christen nur wenig gestört wurde, so durfte Origenes (c. Cels. Opp. III, p. 116 R.) behaupten, dass die bisher zeitweise um ihres Glaubens willen Getöteten sehr zälbar (*σφόδρα εὐαρίθμητοι*) seien, dass jedoch die Fortdauer der Nachstellungen der Ausbreitung des Christentums keinen Ab-

bruch tun werde. Ganz andere Verhältnisse ergaben sich aus der allgemeinen Decischen Verfolgung (249—251), die dann unter Gallus und Valerian wider aufgenommen wurde (Eus. VI, 40—42. VII, 1. 10. 11. Cypr. ep. 14. 18. 21. 26 Bal.). Am meisten waren jetzt die Gemeindevorsteher und Bischöfe gefärdet. Zwar forderte, wie es scheint, auch diese Drangsal außer den Bekannteren, wie Fabianus, Babylas, Alexander, Cyprian v. Karthago u. a., nicht sehr viele Todesopfer; desto größer war die Menge der Angefochtenen und Eingekerkerten oder zur Zwangsarbeit Verurteilten. Hatte bisher der Tod den waren Sieg christlicher Standhaftigkeit bezeichnet, so galt jetzt auch das treue Bekenntnis unter Gefar, Folter und Verbannung hoher Ehren wert. Solche Geprüfte traten als „Bekenner“ (confessores) und lebende (ζῶντες) Märtyrer in die zweite Reihe, und da sie nach bestandener Färlichkeit wieder in die Gemeinde zurückkehrten oder vom Gefängnis aus mit ihr Verkehr hatten, so bildeten sie bald innerhalb derselben einen auserwälten und hochangesehenen Stand. Ihnen traten in entgegengesetzter Eigenschaft und ebenfalls in mehreren Graden die Abtrünnigen (lapsi s. d. Art. Bd. VIII, S. 417, wo die verschiedenen Arten genannt sind) gegenüber.

Nach den vorliegenden Schilderungen erscheint die Mannigfaltigkeit der Fälle groß. Da waren manche, die one Scham und wie aus eigener Lust verleugneten, andere, die von Todesangst bezwungen nachgaben, wider andere, die zwischen Treue und Untreue unselig hin und her schwankten, oder die arglos von dem Rettungsmittel des gerichtlichen Ausweises Gebrauch machten, oder nachher schuldbewusst ihre Schwachheit durch Ausreden zu decken wussten, oder die nach einer anfänglichen Schwachheit sich zu neuer Leidensstärke ermannten, oder die endlich ihr Heil in der Flucht suchten (Dionys. ap. Eus. VI, 41. Cypr. ep. 52. De lapsis c. 8 sqq.). Welche Offenbarung der Gewissen! Wie gewaltsam enthüllte die Gefar den ganzen Abstand von dem reinsten besonnenen Todesmut, der gewiss seine Beispiele gehabt, bis zu der ehrlosen Feigheit und dann wider zu der Schwärmerei derer, die sich freiwillig dem Tode überlieferten! Die Ordnung der Gemeinden war bedroht. Die Gefallenen schienen des christlichen Namens ganz unwürdig, die Bekenner doppelt würdig zu sein; es lag die Auskunft nahe, dass der Mangel der Einen durch die Fülle der Anderen ausgeglichen wurde und die Abtrünnigen durch die Fürbitte der Konfessoren Verzeihung und Wideraufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangten. Allein die letzteren gingen in Afrika noch weiter, indem sie völlig klerikalische Ansprüche auf ihr Verdienst gründeten. Sie waren sehr freigebig in der Verteilung ihrer Friedensbriefe (libelli pacis); noch wärend der Verfolgung, one Zuziehung der kirchlichen Behörde, one vorangegangene Buße und Prüfung forderten sie den Zulass für die lapsi mit solcher Anmaßung, dass Cyprian sie alles Ernstes erinnern musste, wie sehr auch die Anerkennung göttlicher Gebote zu der Pflichttreue eines rechten Bekenners gehöre (ep. 9. 11. 14. 16. 22 al.). Erinnern wir uns an den damaligen Streit über die Bußdisziplin und das rechte Maß der Strenge, so übersehen wir die praktische Wichtigkeit der ganzen Sachlage. — Änliche Erscheinungen entwickelten sich aus der letzten und konsequentesten Verfolgung unter Diocletian (303 ff.), in welcher die Gewalt des Heidentums sich nochmals in einem heftigen und langwierigen Ausbruch Luft machte, ehe sie, — und teilweise an dem Widerstand der Märtyrer selber, — ermüden sollte. Die Berichte des Eusebius (De mart. Pal. und H. e. VIII, 7—13), des Lactanz (De mort. persecut.) und der koptischen Akten (Thebaica fragm. ed. Georgii, Rom. 1793) bedürfen kritischer Sichtung und ergehen sich mehr in der Schilderung der einzelnen Fälle, als dass sie das Allgemeine und Zuständliche mit Sicherheit erkennen lassen. Berühmt sind die Namen der in diesen Jaren gebliebenen Presbyteren und Bischöfe, Pamphilus, Lucianus, Petrus von Alex., Anthimus, Sylvanus u. a., — dazu die Menge der in Thebais, Ägypten, Alexandrien, Syrien, Palästina angewendeten Martern, Straf- und Todesarten; sie waren ebenso zalreich als die Grade der dabei bewiesenen Standhaftigkeit oder Furcht. Zu den bisherigen Arten des Abfalls kam noch die neue der traditores, d. h. derer hinzu, die dem Befehl zur Auslieferung der h. Schrif-

ten Folge leisteten. Welche Schwierigkeiten es aber hatte, nach eingetretener Friedenszeit die Bußgesetze dergestalt in Anwendung zu bringen, dass Milde und Gerechtigkeit gegen die lapsi gleichmäßig Berücksichtigung fanden, beweisen die höchst merkwürdigen Verordnungen der Synode von Ancyra (314). — Die Gesamtmenge der eigentlichen Blutzeugen ist unbestimmbar. Denn so sehr auch seit Dodwells berühmter Abhandlung De paucitate martyrum, welche Ruinart bestritten hat, die Kritik darauf hingeleitet wurde, die „Unzäligen" (*μύριοι*), von denen die Quellen sprechen, auf bescheidenere Grenzen zu reduziren, so darf doch von einer geringen Anzal ebenfalls nicht die Rede sein, und jedes numerische Resultat bleibt zweifelhaft.

Nunmehr ist nöthig, dass wir auch in das geistige Wesen des Gegenstandes noch einen Blick werfen. Das Märtyrertum hat sich als ein eigentümlich christliches ausgebildet und will demgemäß verstanden sein. Es ist ein Gegenstück der alten Apologetik, welche ihrerseits die Angriffe abschlug und erwiderte, zu welchen sich jenes rein duldend verhielt. Nicht die Tyrannei der Unterdrücker allein, auch die christliche Leidensfähigkeit und die Liebe zu dem schweren Weg der Nachfolge Christi werden an ihm erkennbar. Wenn es von Ignatius heißt: *ἐνενόει γὰρ τὴν διὰ μαρτυρίου γινομένην ὁμολογίαν πλεῖον αὐτὸν προσοικειοῦσαν τῷ κυρίῳ* (Martyr. c. 1), so wird damit etwas für das Bewusstsein der Märtyrer im großen Gültiges ausgesprochen. Denselben Sinn hat der Brief des Ignatius an die Römer (c. 4. 5), und es macht für unsern Zweck wenig Unterschied, ob wir von der Annahme der Unechtheit ausgehen, da die Briefe nicht später als um die Mitte des zweiten Jarhunderts abgefasst sein können (vgl. auch Mart. Polyc. c. 19). In dem Sendschreiben aus Lugdunum und Vienne heißen die Blutzeugen schon „Athleten" (*γενναῖοι ἀθληταί*); sie haben den Kampf gegen den Satan auf sich genommen, Christum angezogen und gehen seiner Gemeinschaft und dem Empfang der himmlischen Krone entgegen (Eus. V, 1). Änliche Aussprüche widerholen sich oft. Gewiss hatte diese Ansicht auch eine allgemein christliche Warheit, ihren gesteigerten Ausdruck aber erhielt sie dadurch, dass alle Tugend des duldenden Gehorsams auf Christus, den göttlichen Anfänger, der durch Leiden zur himmlischen Herrlichkeit erhoben worden, zurückwies. Tertullian in seiner feurigen Anrede an die Märtyrer denkt diese schon vor ihrem Ende als aus der Welt gerückt, da sie den Kampf mit ihr bestehen wollen, in welchem Gott der Richter und der heil. Geist Vorsteher ist, und auf welchen ein himmlisches Bürgerrecht und ein Ehrenpreis von engelgleicher Hoheit folgt (Ad mart. c. 2. 3). Ebenso lebhaft schildert Cyprian die martyrum coelestes coronas et confessorum glorias spiritales (De lapsis, c. 4). „In der Verfolgung, ruft er, verschließt sich uns das Irdische, aber der Himmel tut sich auf, der Antichrist droht, aber Christus schützt, der Tod wird verhängt, aber die Unsterblichkeit folgt; dem Geopferten wird die Welt entrissen, aber dem Widerhergestellten das Paradies dargereicht, das zeitliche Leben wird ausgelöscht, aber das ewige zurückerstattet (De exhort. mart. cp. 13)". Das Leiden um des Glaubens willen wurde in ein höheres providentielles Licht gestellt, ja als etwas an sich Heilsames angesehen. War nun das Verdienst der Märtyrer anerkannt, so ergab sich ferner, wie dasselbe reinigend auf sie selber zurückwirken und Anderen segensreich werden sollte. Jeder Christ soll durch die Taufe bereits in einen christlichen Lebenskampf und Kriegsstand eingetreten sein; davon ausgehend stellte Tertullian den reinigenden Wirkungen der letzteren die des Zeugentodes zur Seite (Contr. Gnost. scorp. c. 12. Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur) und ließ die Möglichkeit offen, dass jene von diesem ersetzt werde. Und er hat sogar diese Konsequenz selbst gezogen und damit eine bedeutende praerogativa martyrii ausgesprochen (De resurr. carn. 43, daher lavacrum sanguinis). Das andere Moment ergab sich aus der angenommenen Veränlichung mit Christus. Dachte man die Märtyrer gleichsam als Beisitzer (*πάρεδροι*) Christi zu dessen Nähe emporgehoben, so schien auch von seiner Wirksamkeit etwas auf sie übergegangen zu sein. Darauf kommt wirklich Origenes in seiner Ermanungsschrift hinaus; denn er sucht nicht nur die Sehnsucht nach dem „Kelch des Heils" und der Er=

lösung von dem sterblichen Leibe anzuregen und verheißt den treuen Bekennern ein unmittelbares Schauen Gottes, sondern läßt sie auch Teil haben an der sünenden Kraft des Todes Christi, wenn er gleich einräumen muſs, daſs die Zeiten der Drangsal nicht immer dauern können (Exhort. ad mart. p. 280 sqq. R.). Dies ist der Höhepunkt religiöser Wertschätzung des Zeugentodes, und dieselbe Auffassung war gewiſs im 3. Jarhundert weit verbreitet; aus ihr erklärt sich teils die schwärmerische Stimmung einzelner, die der Gefar entgegengingen (Tert. ad Scapul. c. 5), teils die bittere Satire über die Todeslustigen, zu welcher heidnische Kritiker, wie Lucianus (De morte Peregrini) und Arrius Antoninus (Tert. ad Scap. cp. 4) sich gereizt finden mochten. Wir müssen aber sogleich hinzufügen, daſs diese Anschauung doch nicht one rechtmäßigen Gegendruck geblieben ist. Zunächst widerstrebte ihr entschieden Clemens von Alexandrien, indem er one Verleugnung des christlichen Interesses doch den Maßstab der Beurteilung mehr von der allgemeinen sittlichen Seite hernahm. Der freie und treue Tod des Bekenners, sagt er, kann allerdings der Gipfel menschlicher Vollkommenheit sein, aber erst die Gesinnung macht ihn dazu, nicht das bloße Sterben, und die willkürliche Aufopferung gleicht mehr dem eiteln Wan eines Gymnosophisten, als der waren Glaubensstärke eines Christen, der wol wissen soll, daſs seine Aufgabe in der Überwindung der Sünde im Leben und im Tode bestehen soll (Clem. Strom. IV, p. 576. 623. VII. p. 871. Pott.). Es gereicht dem Clemens zur Ehre, christlichen Geist und Besonnenheit dergestalt vereinigt zu haben. Sodann aber konnten die Übertreibungen des Montanismus und der Kampf wider diesen zur Mäßigung hinleiten. Diese Partei, gestützt auf einen angeblichen Ausspruch des Montanus, man solle nicht im Bett noch am Fieber oder in Kindesnöten zu sterben wünschen, sondern als Märtyrer, damit Christus verherrlicht werde, der für uns gelitten hat, — zälte außer dem strengeren Fasten und der Ehelosigkeit auch das Märtyrertum und den Eifer für dasselbe zu den Merkmalen der pneumatischen Christlichkeit. Tertullian überbot als Montanist noch seinen früheren Standpunkt. Er verwarf die Flucht in der Verfolgung; denn da die Nachstellungen von Gott verhängt seien, der Teufel also hier nur als göttliches Werkzeug handle, so sei es unerlaubt, seinen Angriffen aus dem Wege zu gehen. Nicht alle teilten diese Meinung, auch die entgegenstehende wurde biblisch verteidigt. Auch antwortete Cyprian beruhigend auf die Klagen derer, die bei der Pflege der Pestkranken in Karthago ihr Leben aussetzten, statt es auf dem Kampfplatze des Märtyrertums weit ehrenvoller zu opfern; denn es sei derselbe Glaube und die gleiche christliche Todesverachtung, welche in beiden Fällen bezeugt werden (De mortal. cp. 17). Hochgeachtete Männer, wie Cyprian, gaben das Beispiel einer untadelhaften Zurückziehung, wodurch das Urteil der Montanisten zur Parteistimme wurde. Wenn dann über das Vergehen der Abtrünnigkeit strenger oder milder geurteilt ward, so mag auch die Tugend der Zeugen einer ungleichen Schätzung unterlegen haben. Diese Schwankungen des kirchlichen Bewuſstseins zwischen der engeren und spezifischen und der freier sittlichen Auffassung werden nicht völlig zur Ruhe gekommen sein. Wärend jedoch so starke Folgerungen, wie die des Tertullian, später nicht mehr laut wurden, blieb doch die tiefe Anerkennung des Verdienstes und der annähernden Heiligkeit der Zeugen unbestritten, und Eusebius, welcher diesem Zweige seines historischen Materials die größte Sorgfalt widmet, kann im ganzen als Vertreter des kirchlichen Standpunktes gelten.

Nach dem Bisherigen brauchen wir die Gründe einer beginnenden praktischen Märtyrerverehrung und deren Einfluſs auf den Kultus nicht mehr zu suchen. Das Andenken an die Geopferten befestigte sich frühzeitig in den Gemeinden. Schon der Brief der Gemeinde von Smyrna fordert es c. 18 als Pflicht der Pietät, den Geburtstag des Martyriums zu feiern (*ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου ἡμέραν γενέθλιον*), und zwar zu Ehren derer, die bisher gelitten und zur Stärkung und Ermunterung derer, denen dasselbe bevorsteht. „Denn wenn wir Christus als den Son Gottes verehren, so verdienen sie als dessen Schüler und Nachahmer unsere Liebe“ (c. 17). Die *ἡμέρα γενέθλιος* ist also der Todestag der Zeugen, der aber als Geburtstag gedacht wird zur Bezeichnung des herr-

licheren Daseins, zu welchem sie durch den Tod erhoben werden sollen (Eus. IV, 15 ed. Heinich. I, p. 358; Sagittarius, De nataliciis martyrum in primitiva ecclesia, ed. J. A. Schmid 1696). Nach Tertullian war es Sitte, die Jarestage der Hingeschiedenen mit Oblationen zu feiern (De coron. mil. c. 3), und Cyprian (ep. ~~31~~) ermant den Klerus zu genauer Aufzeichnung dieser Gedenktage, damit 37. ihnen die schuldige Ehre auch fernerhin zu Teil werde. Auch genauere Notizen über ihr Lebensende mögen bei solchen Gelegenheiten niedergeschrieben sein. Bei dieser an sich löblichen Gewonheit blieb man unter den gegebenen Umständen nicht stehen. Das Gebet zum Gedächtnis der Märtyrer schloss nach Cyprian (ep. 57) und Origenes (a. a. O.) die Vorstellung in sich, dass deren Fürbitte im Anschluss an Christus, den höchsten Vertreter der Gläubigen bei Gott, für die lebenden einen besonderen Segen habe. Waren hiermit die Keime einer abergläubigen Verehrung gegeben, was sollte geschehen, nachdem das Märtyrertum als eine abgeschossene Erscheinung der frommen Betrachtung sich dargeboten hatte? Seit dem vierten Jarhundert ging alles ins Sinnliche und Phantastische über, und heidnische Neigungen fanden in christlichen Stoffen Befriedigung. An die Stelle der ehrwürdigen Gräber traten Kirchen zu Ehren der christlichen Heroen; jedes Land eignete sich die Seinigen zu, Altäre wurden über den Resten errichtet, järliche Feste (solemnitates m., πανηγύρεις τῶν μ.) Einzelner oder Aller (s. d. A. „Heilige“ Bd. V, S. 709) eingefürt. Die Reliquien, die man oft in den Kirchen selbst aufstellte und sogar käuflich umhertrug, verteilten den Kultus in einen sichtbaren und unsichtbaren Gegenstand, und es war nicht schwer, eine Verbindung zwischen beiden herzustellen. Die großen Kirchenlehrer närten den Aberglauben mehr, als dass sie ihm entgegengewirkt hätten. Die Lateiner Hieronymus und Augustinus gaben dem Volksglauben an die hilfreiche geistige Nähe der Märtyrer oder an die geheime Verbindung ihrer Seelen mit den irdischen Gebeinen nur eine verfeinerte Deutung. Den Griechen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, widerstrebte die grobsinnliche Vorstellung, aber sie waren desto bereiter, die Verdienste und himmlischen Ehren der Gefeierten in zalreichen Gedächtnisreden zu preisen (s. d. Stellen bei Gieseler I, 2. Abth., S. 262). Vereinzelt klangen die Stimmen einiger Nüchternen, des Vigilantius und Jovinian. Bei so starkem Anteil der Phantasie an diesen Huldigungen wurden die Berichte über Leben und Schicksale der Märtyrer immer unsicherer; die Geschichte wich gänzlich der Sage, die bis zur Erfindung neuer Märtyreracten fortgeschritten ist. Bekannt sind die Legenden von den sieben unter Decius eingemauerten und unter Theodosius wider erwachten Schläfern, von dem Untergange der Märtyrerlegion zu St. Maurice (s. d. Art. Mauritius u. d. theb. Legion) und von den 11000 Jungfrauen (s. d. Art. „Ursula“). Für die christliche Poesie haben Prudentius (in dem Buch Peristephanon) und Fortunatus von diesen Erzälungen einen zuweilen glücklichen Gebrauch gemacht, wiewol die Leidensqualen selber mit allzu grauenhafter Deutlichkeit beschrieben werden.

Soweit bildet das Märtyrertum eine in sich zusammenhängende historische Erscheinung. Fragt man noch, wie der in demselben entzündete christliche Leidensdrang auch nach dem Stillstand der Verfolgungen weiter fortwirkte, so erinnern wir an zweierlei. Erstens bezeichnet die Partei der Donatisten (s. d. A. Bd. III, S. 673) einen solchen Ausweg, denn in dieser trat das Streben nach Kirchenreinheit in überspannter und sektenhafter Gestalt auf, so dass selbst das Ehrenzeichen der Leidensfähigkeit in Beispielen wilder Selbsttötung gewaltsam herbeigezogen wurde. Zweitens aber breitete sich seit dem vierten Jarhundert innerhalb der Kirche das Mönchtum aus, und zwischen diesem und dem Märtyrertum besteht insofern ein geistiger Zusammenhang, als derselbe Trieb, der sich in dem Einen so stark ausgeprägt hatte, in dem Anderen die mildere Gestalt der Entsagung annahm. Beide Gattungen von christlichen Würdenträgern hat die katholische Kirche in dieselbe Schar ihrer Heiligen aufgenommen.

Die späteren vereinzelt oder zalreicher auftretenden Beispiele des Märtyrertums, wie sie die Geschichte der Missionen darbietet, können wir hier nicht verfolgen. Auch gehört das Eindringen des Islam in die christliche Welt weniger

in diesen Zusammenhang, da derselbe von den ersten wilden Eroberungen, welche dem christlichen Volk jede Wal und Besinnung raubten, bald zur Toleranz überging, statt mit methodischer Gewalt die einzelnen auf die Probe zu stellen. Märtyrer wie Raimundus Lullus († 1315) hat der Islam weniger als Abtrünnige zur Folge gehabt. Aber es wurde schon oben angedeutet, dass die katholische Kirche, abgesehen von der Blutschuld, die sie in den älteren Ketzerkriegen auf sich lud, im Zeitalter der Reformation ein reichliches Todesbekenntnis mit Schwert und Scheiterhaufen dem Protestantismus abgefordert hat. Die reformirte Kirche Frankreichs verdient in dieser Beziehung die erste Stelle. Wir zweifeln nicht, dass hier wie in den Niederlanden und England mancher mit derselben Treue und Gewissensreinheit und vielleicht mit höherer Freudigkeit dem Tode um des Glaubens willen entgegenging, wie nur einer der Alten. Innere Gewissheit und Willenskraft haben in den verschiedensten Stellungen die Todesfurcht besiegt. Wenn schon die Überzeugungsstärke des Servet, obwol es ihr an religiöser Demut fehlte, Achtung verdient, so weit mehr früher die lautere Todesverachtung eines Hus. Aber die evangelische Kirche creirt keine Märtyrer. Sie will jeden, dem das Äußerste zugemutet worden, liebevoll schätzen, soweit ihr seine persönliche Gesinnung bekannt ist. Sie will aber auch im großen das Gedächtnis derer in Ehren halten, die unter allen Gefaren und mit mutiger Hingebung ihre kirchliche Freiheit erkämpft haben, indem sie übrigens für die Idee der Leidensnachfolge Christi eine umfassendere Darstellung in sich zu pflegen sucht, als dies im Altertum möglich war. — Ruinart, Acta primorum martyrum etc., Par. 1689, Augsb. 1802; Dodwell, De paucitate mart. in ejus dissertt. Cyprianic., Oxon. 1684; S. F. Rivini, Diss. de professoribus veteris ecclesiae martyribus, Lips. 1739, Walch, De persecutt. Christianorum in Nov. comm. soc. Gott. II; Bingham, Origines, IX, p. 132 sqq.; Neanders K.G. Th. I, 1, S. 122 ff.; Tzschirner, Fall des Heidenthums, Leipz. 1829; Das christl. Märtyrerthum, nach dem Engl. des J. Fox und J. Milner, Th. 1. 2, Leipz. 1817 und meine Abhandlung: Das christl. Märtyrertum und dessen Idee, Niedners Zeitschrift f. hist. Th. 1859. Dr. Gaß.

Märtyrer, die vierzig. Unter den in den Martyrologieen und Heiligenkalendern mit dem Namen der vierzig Märtyrer genannten Blutzeugen Christi (vgl. Petri de Natalibus, Catalogus sanctorum, Lugduni 1508, L. I. c. 89; L. II. c. 72; L. IV. c. 126; C. Baronii, Martyrologium romanum, Moguntiae 1631, p. 36 sq. und ausfürliches Heiligen-Lexikon, Köln und Frankfurt 1719, S. 2389. 2402. 2475) waren in der alten Kirche besonders die vierzig Soldaten berühmt, die, unter dem Kaiser Licinius, im Jare 320 zu Sebaste in Armenien von dem Befehlshaber Lysias dadurch zu opfern gezwungen werden sollten, dass sie, nach bereits empfangenen schmerzvollen Kerker- und Körperstrafen, nackt auf einem, der Stadt nahen, mit Eis bedeckten Teiche, wärend einer ganzen Nacht der größten Kälte ausgesetzt wurden. Neununddreißig blieben standhaft, einer fiel ab, wurde aber ersetzt durch den heidnischen Hüter, der, als er den Abtrünnigen durch das Mittel der Lebensrettung, ein heißes Bad, sterben sah, zum Bekenntnisse Christi sich getrieben fülte. Die Leichen der durch die Kälte Getöteten wurden verbrannt, und ihre Asche ins Wasser gestreut, auf dass, wie Basilius sagt, ihr Kampf durch alle vier Elemente ginge; denn auf der Erde wurden sie zuerst auf mannigfache Weise gepeinigt, verharreten dann lange Zeit in freier Luft, wurden im Feuer verbrannt und endlich ins Wasser geworfen. Basilius von Cäsarea, Gregorius von Nyssa, Chrysostomus, Gaudentius von Brescia und Ephräm Syrus haben die Geschichte dieser vierzig Märtyrer teils selbständig zum Gegenstande ihrer Homilien gemacht, teils sie in ihren homiletischen Arbeiten mehrfach benutzt, und es dabei an reicher rhetorischer Ausmalung nicht fehlen lassen, deren einzelne Züge jedoch der historischen Begründung durchaus ermangeln. Die Namen dieser vierzig Märtyrer geben Petrus de Natalibus a. a. O. L. III. c. 185; Th. Ruinart, Acta primorum Martyrum sincera et selecta, Amst. 1713, p. 521, und das Kölner Heiligen-Lexikon S. 2529; ihr Gedächtnistag ist der 9. März. Vgl. im übrigen Sozom. h. e. IX, 2 und Acta ss.

März tom. 2 p. 12; L. Rabus, Historie der Märtyrer, I. Thl., darin das Erste und Andere Buch von den Heiligen, Außerwölten Gottes Zeugen, Bekennern und Märtyrern, Straßburg 1571, S. 285 f.; Görres, Licin. Christenverfolgung 1875, S. 104—115; Derselbe in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1878, S. 64—70. **L. Heller †.**

Mäßigkeitsvereine, s. Enthaltsamkeit, Bd. IV, S. 247.

Magarita, Magarites. Bei einigen Schriftstellern des Mittelalters Benennung für die Apostaten von der christlichen Religion, namentlich für diejenigen, die zum Islam übertraten. Woher die Benennung rürt, ist unbekannt. S. Du Cange s. v.

Magdalena, s. Maria Magdalena.

Magdalenerinnen. Ein einheitlicher Ursprung der verschiedenen, seit den letzten Jarhunderten des Mittelalters unter diesem Namen entstandenen Genossenschaften zur Pflege und Rettung gefallener Frauen dürfte schwer nachzuweisen sein; die verschiedenen Kongregationen des Namens scheinen polygenistisch, d. h. von einander unabhängig an verschiedenen Orten, ins Dasein getreten zu sein. Als älteste Vereine von Büßerinnen unter dem Patronat der h. Maria Magdalena gelten allgemein mehrere auf deutschem Boden entstandene Institute dieser Art, namentlich das sog. Bergkloster oder Magdalenenstift zu Worms am Rhein, sowie der Magdalenerinnen-Konvent zu Metz, welcher letztere, gewiss übertreibend, seine Existenz sogar bis auf das Jar 1005 zurückzufüren suchte. Sicher ist, dass schon die Päpste Gregor IX. und Innocenz IV. (1249) Bestätigungsbullen zu gunsten der Privilegien deutscher Frauenvereine unter diesem Namen erließen; desgleichen dass Johann Milicz, der böhmische Vorläufer Hussens, um 1372 in Prag ein großes Haus für büßende Gefallene herrichten ließ, in dessen der heil. Magdalena geweihten Kapelle tägliche Predigten für die Neubekehrten gehalten wurden; die in dem vorher sehr verrufenen Stadtteil „Klein-Venedig" (Benatky) gegründete Stiftung erhielt den Beinamen „Klein-Jerusalem" (Neander, K.G. II. 769). Schon vor diesem Prager Magdalenum sollen änliche Häuser in Marseille (durch den „sel. Bertrand", 1272) sowie in Neapel (1324, durch Königin Sancia von Aragonien) entstanden sein. Das erste bestimmtere Hervortreten der Magdalenerinnen von Metz fällt ins J. 1432. In Paris trat 1492 unter Bischof Johann Sigismund V. ein Konvent solcher Frauen ins Dasein, verfasst nach der Nonnenregel Augustins, mit einem Artikel in den Statuten, welcher ausdrücklich nur gefallenen Frauenspersonen und zwar solchen von jüngerem Alter (noch unter 35 Jaren) die Aufnahme gestattete. In Rom stellte Leo X. 1520 eine derartige, gleichfalls nach Augustinerregel verfasste Genossenschaft von Madalenotten unter die Aufsicht einer Erzbruderschaft barmherziger Brüder, räumte ihr ein Gebäude ein und beschenkte sie reichlich. 1550 entstand in Sevilla ein änlicher Konvent, 1618 desgleichen in Rouen und Bordeaux u. s. f. — So strenge die den meisten dieser Büßerinnen-Vereine vorgeschriebenen Kasteiungen waren — für jenen Pariser Verein z. B. allfreitägliche Geißelung, sowie wärend der Karwoche sogar tägliche Geißelung ꝛc. — geriet doch die Disziplin bald sehr in Verfall. Für Paris erfolgte daher wärend der Jare 1637—40 unter Mitwirkung des h. Vincenz von Paula (vgl. Helyot III, 449 f.) eine Neuordnung der Einrichtungen des dortigen Ordens, die dann auch in Bordeaux, Rouen und anderen Magdalenetten-Häusern eingefürt wurde. Nach dieser 1640 kirchlich bestätigten Reform soll der ganze Orden drei Klassen oder Grade von Mitgliedern umfassen: 1) Die Kongregation der hl. Maria Magdalena (im engeren Sinne), mit ziemlich strengen Gelübden, die nach zweijäriger Probezeit abgelegt werden und bei deren Übernahme die Profitentinnen mit einem schwarzen Leichentuche überdeckt, dann von allen Schwestern mit Weihwasser besprengt, endlich mit einer Dornenkrone geschmückt werden; verpflichtet sind diese Magdalenerinnen des obersten oder strengsten Grads zum Tragen eines dunkelgrauen Rocks und Scapulirs mit weißem Gürtel, zum Fasten an allen Freitagen sowie in der ganzen Adventszeit, zu mehr-

fachen retraites spirituelles von 1—3 Tagen Dauer u. s. f.; 2) die Kongregation der hl. Martha, one strengere Gelübde und Scapulir, bloß zum Tragen eines weißen Schleiers verpflichtet, mit der Erlaubnis im Falle hinreichender Besserung das Kloster wider zu verlassen und zu heiraten; 3) Kongregation des hl. Lazarus, aus den der Anstalt unfreiwillig behufs ihrer Heilung vom Laster der Wollust Überwiesenen bestehend. — Vgl. überhaupt Helyot, Kloster- und Ritter-O., III, 426—455; G. Giucci, Iconografia storica degli Ordini religiosi e cavallereschi, Roma 1844, tom. VIII, p. 122—126; Fehr, Gesch. der Mönchsorden, I, 419 ff.

Der Magdalenensache widmen sich noch mehrere andere katholische Kongregationen neuerer Zeit; so der Orden Notre Dame de Refuge, gestiftet von Elisabeth de la Croix zu Nancy († 1649); die Schwestern des hl. Joseph mit ihrem Hause der Einsamkeit Magdalenas zu Montauban (seit 1821); desgleichen der 1830 gestiftete Orden vom guten Hirten, mit einem 7—800 Insassen zälenden Mutterhause in Angers und zalreichen Filialen (in Frankreich allein 36). Vgl. hierüber Fehr II, 317 ff., sowie über die protestantischen Bestrebungen und Leistungen auf eben demselben Gebiete: C. Herbst, Die Magdalenen-Sache mit bes. Rücksicht auf Holland und die Asyle am Rhein, Elberfeld 1867; Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfange dargestellt, Hamburg 1880, Bd. II, S. 89 ff. **Zöckler.**

Magdeburger Centurien, s. Flacius, Bd. IV, S. 567.

Magier, Magie. Durch die Griechen ist es herkömmlich geworden, die alten persischen Priester durchweg als Magier zu bezeichnen, sowie die persische Statsreligion und die Priesterlehre Zoroasters schlechthin Magismus und sogar Magie zu nennen. Das ist noch Ansicht und Sprachgebrauch von Röth, Abendländische Philosophie I, S. 362; Duncker, Geschichte des Alterthums, 1. Aufl., u. a. Indessen ist es nach den neueren Forschungen immer mehr klar geworden, dass diese Gleichstellung, wo nicht ganz unrichtig, doch nicht ursprünglich sei. Daher sagt J. B. R. Roth (in Paulys Encykl. VI, 2893), dass die angenommene Identität der Lehre Zoroasters mit dem im Abendlande bekannt gewordenen Magismus unerwiesen, und überhaupt das Hinüberkommen der Magier in den Ormuzdglauben erst noch zu erklären sei. Auch Spiegel (Avesta 291) findet den Umstand auffallend, dass die Magier im Zendavesta nicht erwänt werden. Die Aufhellung dieser Frage ist zugleich mit der Gesamtgeschichte der Magier aufs innigste verwoben, die onehin auch dem Theologen bereits im Alten Testament, dann bei den Apokryphen, im Neuen Testament und in der christlichen Kirchengeschichte begegnen.

a) Die Priester des Zendavesta. Die Urheimat der Zendreligion, wie dieselbe hauptsächlich im Zendavesta vorliegt, ist bekanntlich nicht das eigentliche Persien, sondern Baktrien, das nördliche Ostiran gegen Indien zu. Nun heißen aber im Zendavesta die Priester durchweg Atharva, d. h. mit Feuer Versehene, Besorger des Feuerdienstes. Ihre Stiftung wird in die vorzoroastrische Zeit bis auf Hom und Dschemschid hinaufgerückt, in die Zeit des ungeschriebenen Gesetzes, des einfachen Naturdienstes und der unmittelbaren Feueranbetung. — Wenn nach Anquetil und Kleuker auch schon im Avesta Magier im bösen Sinne, als Zauberer, Feinde Zoroasters und Dewsanbeter, erwänt werden, so beruht dies auf ungenauer Übersetzung des Zendwortes Yâtus = Zauberer. Das Magiertum als solches ist den altpersischen Religionsquellen noch fremd. Erst die Sassaniden mit ihrer Pehlvisprache scheinen sich an den in der zweiten Hälfte der Achämenidenherrschaft und zur Zeit der Parther geltenden Sprachgebrauch angeschlossen zu haben, nach welchem die Priester Magier hießen (Apulej. Apolog. p. 290 ed. Elmenh.: Persarum lingua Magus est qui nostra sacerdos), weshalb die Klassiker von einer Magierherrschaft unter den Sassaniden reden (Agathias II, 26 p. 61. Ammian. Marc. 17, 5; 23, 22). Dagegen beurkunden die Zeiten der späteren Sassaniden eine durchgreifendere Widerherstellung des altiranischen Wesens; und im Parsi kehrte man noch bestimmter zur ursprünglichen Auffassungsweise des

Avesta zurück und bezeichnete die Zauberer geradezu als Magier. Dass man in dieser Auffassung sachlich recht hatte, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Wenn übrigens im Sanskrit die Magie Maja heißt, so ist dies wol Parsischem Einfluss zuzuschreiben.

b) Die Magier bei den Medern. Die Griechen machen nicht selten bei den ersten Königen der Achämeniden einen Gegensatz zwischen Magiern und Persern. So wird die Herrschaft des Pseudosmerdis nach Kambyses als ein Versuch der Magier dargestellt, die persische Herrschaft mit der medischen zu vertauschen (Herod. III, 30 sqq., 62 sqq., besonders 70. Ctesias Persica c. 10–15; Justin I, 9; vgl. die Inschrift von Bisitun bei Rawlinson S. 12). Damit ist in Verbindung zu setzen das Fest der Magophonie, welches die Perser fortan seit der Tötung der ihnen entgegenstehenden Magier und wiedererlangten Herrschaft feierten. Alle Magier mussten sich an diesem Feste still in ihren Häusern halten. Herod. III, 74, bes. 79. Agathias II, 25. Es ist klar, dass ein solches Fest nicht gegen ursprünglich persische Priester gefeiert und auch nicht zu einer solchen Zeit entstanden sein kann, in welcher die Magier die ihnen später bei den Griechen und auf persischen Inschriften zugeschriebene Stellung als Priester des zoroastrischen Gesetzes inne hatten. Mag nun jenes Fest der Magophonie ursprünglich auf jenem historischen Ursprunge beruhen, wie Herodot meldet, oder mag, wie es oft geschieht, die historische Beziehung erst zu einer natürlichen und religiös-symbolischen Grundlage hinzugekommen sein, immerhin gehört die Bezeichnung des Festes als Magiertötung notwendig einer früheren Zeit an, in welcher noch der alte zendavestische Gegensatz gegen die Magier, und alles das, was man später Magie nannte, bestand. Ein solches religiös-symbolisches Naturfest ist jetzt noch bei den Parsen das Fest der Feldbauern, an welchem zu Ormuzd gebeten wird, dass er alle Dews und alle Magier erwürgen möge (Kleuker, Z. A. III, 246). Dieses Festes erwänt auch schon Agathias II, S. 59 unter dem Namen τῶν κακῶν αναίρεσις. Änlich ist auch das Fest, welches zur Feier des Sturzes Zohaks (Sohaks) gefeiert wird, des Herrschers der Magier, und des Gegners der Feueranbeter (vgl. K. Ritters Erdkunde VIII, 561; Schack zu Firdusi S. 27). — Mit diesen Gegensätzen der Perser und Magier stimmt auch zusammen, dass nach Herodot I, 101. 120. 128; VII, 19. 37. Plin. H. N. V, 29 (vgl. auch Agathias II, 26) die Magier ein Stamm der Meder sind. Diese medischen Magier zeigen bereits zum Teil den späteren Charakter des Magismus, denn sie erscheinen als Sterndeuter und Traumdeuter. Herod. I, 107. 120. Die Medier aber können die Magier und den Magismus nicht von Anfang an gehabt haben, sondern erst seit ihrer Herrschaft in Babylonien; sie scheinen in ihrem Heimatlande der Zendreligion Zoroasters ergeben gewesen zu sein; wie denn Zoroaster bei Berosus ein König der Meder, bei Ammian und Justin aber der Baktrianer heißt. Finden wir nun wirklich die Magier schon vor den Medern in Babylonien vor, so ist klar, dass sie diesen Namen und diese Sache in Babylonien erst annahmen und auf ihren Priesterstamm übertrugen von Völkern, die vor ihnen daselbst herrschten.

c) Die Magier bei den Chaldäern und Assyrern. Früher noch als bei Persern und Medern finden wir die Magier bei den Chaldäern erwänt, und zwar zum Teil von gleichzeitigen hebräischen Propheten. Sie heißen מָגִים, und ihr Oberhaupt רַב־מָג, Ober-Magier, Jer. 39, 3. 13; sie sind die Weisen und Gelehrten der Chaldäer oder Babels, welche Jer. 1, 35; Jes. 44, 25; Daniel 2, 2. 12. 18. 24; 4, 3. 15; 5, 7, 8 erwänt werden. Weil die Magier bei den Chaldäern so einheimisch waren, werden sie auch oft geradezu Chaldäer genannt, gerade wie die Kaufleute Kananiter; Magier und Chaldäer werden also miteinander verwechselt (Diodor. II, 24; vgl. Hemsterhuis ad Luciani Necyom. III, 339 ed. Bipont.). Es sind diese chaldäischen Magier Priester, sowol Gelehrte und Astronomen am Belostempel, als Vogelschauer und Opferschauer, Jes. 47, 9. 13; Dan. 2, sowie auch Zauberer, Jes. 47, 9. 12. Im Buche Daniel sind überhaupt fünf Klassen dieser babylonischen Priester oder Magier namhaft ge-

macht und unterschieden: Chartummim oder ἱερογραμματεῖς, Erklärer der heil. Schriften und Zeichendeuter, Dan. 1, 20; 2, 2; 5, 4; Aschaphim, Beschwörer, namentlich Schlangenbeschwörer und Skorpionenbeschwörer, 2, 10; 5, 7. 11 (vgl. Jes. 47, 9. 12); Mechaschphim, Geisterbeschwörer, Zauberer, Warsager, Traumdeuter, Dan. 2, 2; Jes. 47, 9. 13; Jerem. 27, 9; Gasrim, Sternseher, Nativitätssteller, Astrologen, Dan. 2, 27; 5, 7. 11; Chasdim, Chaldäer im engeren Sinne (Dan. 2, 2. 4. 5. 10; 4, 4; 5, 7. 11), warscheinlich gewönliche Zauberer und Gaukler, Goeten, nach Art der Schamanen der Wilden. Vgl. Berthold, Dritter Exkurs zum Daniel; Hävernick, Daniel S. 52; Zöckler, zu Dan. 2, 2 (in Langes Bibelw., A. T., Bd. 17). Wir sehen, dass die wesentlichen Eigenschaften und Tätigkeiten, welche bei Griechen und Römern den persischen Magiern zugeschrieben wurden, bereits bei den Magiern der Chaldäer sich vorfinden. Weil nun später der Kultus dieser chaldäischen Magier mit der Lehre und dem Dienste Zoroasters verschmolzen und vermischt wurde, so konnte Ammian. Marc. 23, 6 berichten, dass der Baktrianer Zoroaster aus den arcanis Chaldaeorum geschöpft habe.

Sind dem hier Dargelegten zufolge die Magier bei den Chaldäobabyloniern (und Assyrern) jedenfalls viel früher zu suchen, als bei den Persern und Medern, so fragt es sich doch immer noch, ob sie jenem Euphratvolke ursprünglich angehören und namentlich ob ihr Name (מָג, מָגִים) babylonischen, also semitischen, oder sonstigen Ursprungs ist.

d) Sind die Magier ursprünglich arisch oder semitisch? Diese früher viel verhandelte Streitfrage ist warscheinlich mit einem Nein in Bezug auf beide Seiten der Alternative zu beantworten. Eine semitische Wurzel mag oder mog existirt nicht; der Titel Rab-Mag Jer. 39, 3 scheint eine hybride Zusammensetzung zu sein. Näher schon läge es, an ein sanskritisches maha, altpersisches meh, maz, griechisches μεγα, lateinisches magis u. s. f. als wurzelverwandte Ausdrücke zu denken, also das Wort arischen Ursprungs sein zu lassen — wobei man, was speziell das nächstverwandte Zendwort betrifft, entweder an maz „groß", oder auch (so Haug in Ewalds Bibl. Jahrb. 1853, S. 157 ff.) an maga „heiliger Spruch, Gebet, Lied" anknüpfen könnte. Aber näher als dies alles liegt es, ein Entstammtsein des Wortes aus dem protochaldäischen oder sumerischen (akkadischen) Idiom, der weder semitischen noch arischen Ursprache des Kulturvolks am Euphrat, anzunehmen. François Lenormant wollte insbesondere akkad. emga „ruhmreich, erhaben" zur Erklärung herbeiziehen, welches Wort nach ihm Ehrentitel der akkadischen Priester und Gelehrten gewesen sein sollte. Ermangelt diese Ansicht vielleicht ausreichender Begründung (vgl. Schrader, Die Keilschriften und das Alte Test., S. 275, wo dem Worte emga (imga) vielmehr die Bedeutung: „tiefandächtig, tiefgelehrt" vindizirt wird), so bietet sich im Akkadischen auch das Wort mah = „groß, hoch, erhaben" dar; eine Zurückfürung des Magiernamens auf dieses Wort läge jedenfalls näher, als die Vergleichung jener Sanskrit- und Zendwörter, mögen diese immerhin mit jenem wurzelverwandt und gleichbedeutend sein (vgl. Lenormant, La magie chez les Chaldiens, 1874 und die deutsche Bearbeitung: Die Magie und Warsagekunst der Chaldäer 1878; C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte 1880, S. 189). Jedenfalls sprechen entscheidende Gründe für den schon protochaldäischen Ursprung des babylonisch-assyrischen Magiertums. Jenes vielleicht turanische, vielleicht hamitisch-kuschitische Volk der Akkader oder Sumerier muss bereits einen ungewönlich entwickelten Geisterkult und astrologisch-magischen Aberglauben, sowie als Träger desselben einen wolorganisirten Priesterstand gehabt haben (vgl. Lenormant a. a. O., besonders den Abschnitt: „Das Religionssystem der akkadischen Zauberbücher", S. 151 ff.). Obschon durch die semitischen Babylonier unterjocht, scheint dieses Volk doch, vermöge der Gelehrsamkeit und des durch magische Kunstfertigkeit gestützten hohen Ansehens seiner Priesterschaft viele Elemente seines religiösen Systems auf die Sieger vererbt zu haben (vgl. Tiele S. 83 f.; Lenormant S. 149 f.). Auch der Name „Magier" als Bezeichnung der betr. Priesterschaft entstammte gewiss dieser Quelle; er bürgerte sich zunächst nur bei den semitischen Chaldäobabyloniern und Assyrern ein.

Erst von ihnen aus ging er dann zu den östlich angrenzenden Nachbarvölkern über (vgl. auch Schrader, Art. „Magier“ in Riehms Handwörterb. der Bibl. Alterthumskunde, S. 938).

Bei den Medern wurden die Priester ursprünglich wol mit Namen, wie sie im Avesta sich finden, bezeichnet, z. B. Atharva, oder änlich. Von den Chaldäern nahmen sie aber später den Namen Magier an, und so ist es zu erklären, wenn Herodot die Magier einen Stamm der Meder nennt; zu seiner Zeit hießen eben die medischen Priester bereits Magier. Bei den Persern ist dasselbe der Fall. Auch sie nannten ursprünglich ihre Priester nicht Magier, denn sonst würde der anfängliche Gegensatz gegen die Meder bezeichnet worden sein.

e) Hier erhebt sich nun die Frage: Seit wann bezeichneten die Perser ihre Priester mit dem Namen Magier? Nach der Angabe Xenophons (Cyrop. VIII. 1. 9. 23) fürte bereits Cyrus die Magier bei den Persern ein. Ihm folgen Ammianus Marc. XXIII, 6; Porphyrius, De abstin. IV, 16; Suidas und die meisten Neueren. Wie ist diese Notiz zu verstehen? Bezieht sie sich nach späterem allgemein griechischem Sprachgebrauch auf die Zendlehre, wie denn auch wirklich Zoroaster ein Haupt der Magier heißt? Oder haben wir bei dieser Notiz genauer an die medischen Magier zu denken und ihren von den Chaldäern angenommenen Magismus im engern Sinn? An die reine, noch unvermischte Zendlehre können wir darum nicht denken, weil diese bereits damals von den Medern mit dem Magismus verbunden war und die medischen Priester schon den Namen Magier und mit demselben wenigstens wesentliche Bestandteile der Sache selbst angenommen hatten. Die Perser müssen schon früher, lange vor Cyrus, die Zendlehre sich angeeignet haben, als sie noch in ihrer arischen Urheimat arisches Wesen festhielten, also wie die Meder in ihrer Urheimat. Es bleibt mithin nichts anderes übrig, als die Annahme, das Wort Magier sei hier im eigentlichen Sinn zu nehmen, wie wir ihn schon früher kennen lernten. Cyrus fürte demnach die bei den Medern vorgefundenen Magier auch in dem von ihm gegründeten Perserreiche ein, d. h. die persischen Priester wurden nun auch Magier genannt, wurden selbst Magier, und der Magismus, wie er von den Babyloniern zu Assyrern, Chaldäern, Medern eingedrungen war, fing an, auch von den Persern aufgenommen zu werden, wenn auch allerdings in derjenigen Mischung mit der Zendlehre, die schon bei den Medern in Babylonien Platz gegriffen hatte. Aber so plötzlich und auf einmal konnte dieser magische Einfluss sich nicht betätigen. Unter den ersten persischen Königen herrschten noch die arischen Elemente vor, und es konnte noch vielfach jener Gegensatz zum Magismus der Meder sich zeigen, obschon die Perser die Magier zunächst von ihnen angenommen hatten. Gerade unter Darius, der die medische Magierherrschaft stürzte und an einem einzigen Tage vierzig Magier hinrichten ließ (Ctesias Pers. 15), werden zuerst auf den Keilinschriften die persischen Priester Magier, Maghush, genannt (Inschr. von Bisitun I, 36; Spiegel, Die altpers. Keilinschriften, S. 212), und Darius selbst gab sich nach Porphyrius De abstin. IV, 165, den Titel eines Lehrers magischer Weisheit (μαγικῶν διδάσκαλος). Von dieser Zeit an werden die persischen Priester Zoroasters auch bei den Griechen Magier genannt, wie bereits in der Geschichte des Xerxes, in der auch Menschenopfer vorkommen, die nach der reinen Zendlehre des Avesta nicht stattfanden. Freilich wurde noch nach echt altpersischer Weise unter Xerxes gegen Idololatrie und Tempeldienst gewütet, wie unter Kambyses früher in Ägypten. Hingegen musste sich der Einfluss Babyloniens seit Artaxerxes Memnon bestimmter geltend gemacht haben. Die ganze persische Kunst wurde bekanntlich von Babylon entlehnt, und so denn auch die magische Wissenschaft und vorderasiatische Idololatrie. Damals fing man an, Mithra als weibliche Gottheit idololatrisch zu verehren. Berosus, Plutarch und Clem. Alex. berichten ausdrücklich, dass unter diesem Könige Idololatrie eingefürt worden. Über diesen Einfluss der vorderasiatischen Religion vgl. aus neuerer Zeit Spiegel, Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, V, 221 ff.; VI, 78 ff.; Avesta 269; Münchner Gelehrten-Anz. 1849, Nr. 15. 16. Unter den Parthern zeigte sich dieser magische Einfluss auf seiner Höhe, wie denn überhaupt dieselben sich am

weitesten von der alten Zendreligion entfernt hatten. Aber auch die Sassaniden, die Reformatoren der alten Zendlehre, nannten die Priester noch lange Magier; ihr Priestername Môbed = „Meister, Lehrer", ist wol ein Kompositum, dem ein altpersisches maghupati vorausgegangen (vgl. Schrader a. a. O.). Der Name blieb noch eine zeitlang, aber diese sassanidischen Magier entäußerten sich immer mehr der Magie, bis endlich auch bei ihnen die Heterodoxie des Namens so gut wie der mit ihm bezeichneten Sache zum Bewusstsein kam und nun bei den letzten Sassaniden und den Parsen anderen Bezeichnungen für das Priestertum weichen muste, wie wir gesehen haben.

f) Die persischen Priester als Magier im Reiche der Achämeniden. Wir haben gesehen, dass die persischen Priester in dem von Cyrus gegründeten Reiche gleich nach den ersten Königen sowol in den persischen Keilschriften als bei den Griechen Magier heißen. Diese persischen Magier vereinigen nun die Eigenschaften sowol der Priester der Zendreligion als auch der babylonischen Magier. Und dieselbe Vereinigung beider Elemente finden wir auch in der griechischen Auffassung Zoroasters als des Magiers κατ᾽ ἐξοχὴν und des Lehrers der Magier (Plato, Alcib. I; Plutarch, Agathias II, p. 58; Eusebius, Praep. evang. 1, 10), und ihm werden daher die oracula magica zugeschrieben. Den persischen Magiern aber werden sowol in der Keilschrift, als besonders auch bei den Griechen, Geschäfte und Lehren zugeschrieben, wie dieselben nach dem Avesta den Atharvas zukommen. Hier und dort sind sie die öffentlichen Priester, die die Opfer, Gebete, Hymnen, Räucherung an die Zendgötter darbringen, die das ewige Feuer besorgen und unterhalten, die den Totendienst, besonders der Könige, verrichten. Dabei sind sie, wie alle Priester in antiken Naturstaten, die Theologen, Gelehrte, Kosmologen, königliche Räte, die Philosophen, wie Suidas sie nennt. Sie lehrten die Verehrung der Elemente und Geister, besonders des ewigen Feuers und des obersten Gottes Ormuzd (Ahuramazda, bei den Griechen Oromasdes), im Gegensatz zum obersten bösen Gott Ahriman, dann die Auferstehung des Fleisches, und hatten viele andere Vorstellungen und Gebräuche, wie sie im Avesta sich vorfinden und wie sie die Echtheit und das Alter der letzten Schrift beweisen. Die griechischen und lateinischen Schriftsteller, die hier besonders in Betracht kommen, sind Herodot I, 131. 132. 140; II, 167; III, 16; Plato, Alcib. I; Xenophon, Cyrop. VIII, 1. 8; VIII, 3. 11; VIII, 3. 6; VII, 5. 20; I, 6. 1; Aristoteles, Metaph. XIV, 4; Ctesias, Persica 15; Theopomp bei Plutarch und Diogenes Laertius; Cicero, De divinatione I, 23; Strabo XV, 732; XVI, 762; Plutarch, De Iside cap. 47; Dio Chrysostomus, Orat. 36; Curtius III, 3. 8; Jul. Firmicus, De erroribus prof. relig. I, 5; Damascius, De primis principiis, p. 384 ed. Kopp; Appulejus I, 372 ff.; Porphyrius, De abstinentia II, 16; Ammianus Marc., XXIII, 6. 32. Ein vollständiges Verzeichnis der klassischen Hauptstellen siehe bei Kleuker, Anh. zum Z. A. II, 3. 5 ff. 188 ff. Vgl. Georgii bei Pauly, Artikel Magi, Magia; Röth, Abendländische Philos., I, Noten S. 263 ff.

Zu diesen alten, echten Bestandteilen von Lehren und Gebräuchen der persischen Magier kam nun noch zugleich mit dem Namen der Magismus oder die Magie von Babylon her. Dieser Bestandteil findet sich nicht im Avesta, denn die Gebete für die Kranken kann man nicht wol hieher zälen. Hingegen sind jetzt die persischen Magier so gut wie die babylonischen Warsager (Strabo XIV, 762; Cic. de divin. I, 41; Aelian. V. H. II, 17; Ammian. Marc. XXIII, 6), Traumdeuter (Herod. I, 107; VII, 19), Sterndeuter (Diog. Laert. pr. 8, der deshalb den Namen Zoroaster durch ἀστροθύτης deutet; Plin. H. N. XXXVII, 9). Zoroaster heißt daher auch bei Justin I, 1; Plinius XXX, 1 und Suidas = der Schöpfer der Astrologie. Zu diesem Bestandteil der persischen Magie gehört auch die Evocatio Deorum durch gewisse Kräuter (Plin. H. N. XII, 12; XXI, 11; XXIV, 17), überhaupt ihre Götter- oder Geistercitationen (Diog. Laert. pr. 7). Manche Alte und Neuere wollten zwar die persischen Magier von der goetischen Mantik freisprechen, und darin mögen sie sich durch ein gewisses Bewusstsein des ursprünglichen Verhältnisses der Sache haben leiten lassen. So (nach Dioge-

nes Laert. pr. 8), Aristoteles sowie Dio Chrysostomus. Der Letztere (orat. 36) sagt, nachdem er die Gottesverehrung und Weisheit der Magier gepriesen, dass die Magier keine Zauberer seien, wie die Griechen fälschlich vorgeben. Bei Appulejus I, 272 ist eine Verteidigung eines der Magie Angeklagten zu lesen, worin es heißt, dass ein Magier nichts anderes sei, als ein Priester der Gottheit. Auf änliche Weise nahm Celsus die Magier der Perser in Schutz. Suidas unterscheidet sogar die Magie der Meder und Perser von der Goetie so, dass jene mit woltätigen Geistern sich abgebe, diese aber mit bösen Dämonen. Allein diese Unterscheidung zwischen dem Einfluss von bösen und guten Dämonen bei der Zauberei ist nicht ursprünglich und rürt erst von spätern Religionsanschauungsweisen her. Überhaupt, wenn Philostratus (Vita Apoll. Th. I, 2; IV, 45; V, 12; VI, 12) und manche Neuplatoniker einen wesentlichen Unterschied machen wollen zwischen Magie und Zauberei, so erkennen dagegen Andere mit Recht diesen Unterschied nicht an (Euseb. contr. Hierocl. 43; Porphyrius ep. ad Aneb.; Lucian Alex. c. 5). Und aus den soeben angefürten Worten des Dio Chrysostomus und Appulejus geht deutlich hervor, dass die Griechen und Römer die Worte Magie und Magier im Sinne von Zauberei und Zauberer gebrauchten. Der Magier ganzes Treiben ist das der Zauberer. Nach Origenes (c. Celsum I, 24) bedienten sich die Magier der Perser gewisser Zauberworte. Mit ihrem Geschäfte stand in Verbindung Totenbeschwörung, Schlüssel- und Wasserweissagung (Strabo XVI, c. 2). Nach Lucian gaben die Magier vor, den Weg in die Unterwelt öffnen zu können. Nach Athenäus weissagen sie aus einem Weissagebecher und aus den Eingeweiden von Menschenopfern. Von magischen Ringen glaubte man, dass sie unsichtbar machen könnten u. s. f. Vgl. überhaupt Lenormant a. a. O. Thl. II, S. 321 ff. sowie die unten am Schlusse von h citirten Schriften.

Aus allem geht so viel hervor, dass allerdings in der parthischen Zeit das goetische Treiben der Magier bestimmter hervortritt und bezeugt wird, dass dasselbe aber schon unter den Achämeniden stattfand, unter denen die persischen Priester nicht bloß Magier hießen, sondern auch Magier waren. Was sie von babylonischer Magie nach Art der Vorderasiaten und Ägypter aufgenommen hatten, war freilich vorherrschend eine bestimmte Disziplin von Warsagerei, Sterndeuterei und Offenbarungskunde im Dienste des Statskultus. Dagegen kam zur Zeit der Parther immer greller eine Art von Privatzauberei auf nach Art der Zauberer und Schamanen der Wilden, die nicht nur bei den Chaldäern ihre Quelle hatte, sondern bei dem durch griechischen Einfluss bewirkten Verfall der alten Statsreligionen in einem Zurücksinken in alte, ursprüngliche, vorkulturliche Zustände begründet war.

g) Die Magier unter den Parthern und im hellenistischen Diadochenreich. Der griechische Einfluss, der seit Alexander dem Großen auch auf die Perser sich erstreckte, weit entfernt, die fortschreitende Entfremdung der Perser und ihrer Priester von der alten Zendlehre zu hemmen, förderte sie um so mehr, je mehr der griechische Gottesdienst mit dem vorderasiatischen eine offenkundigere prinzipielle Verwandschaft zeigte, als mit der alten bildlosen Lichtreligion. Derselbe Gang der Entwicklung setzte sich fort in dem seit der Mitte des 3. Jarhunderts v. Chr. gestifteten Partherreiche, wie zum Teil schon bemerkt wurde. Welchen großen Einfluss bei den Parthern die Magier gewonnen, sieht man schon daraus, dass von den zwei Senaten, die dem Könige zur Seite standen, der eine aus Magiern bestand und dass ferner die Könige selbst in ihren Orden eingeweiht waren (Plin. XXI, 11; XXX, 1). Die Magier sind auch hier die Priester und Propheten, sowie die königlichen Räte (Lucian. Macrob. 4; Plin. XXXVII, 9; Philostr. vita Ap. Th. c. 25; Vellej. Paterc. II, 24). Zwar war ihnen die Befreiung von den Griechen in politischer Hinsicht ganz willkommen. Aber deswegen muss man sich im Geringsten nicht wundern, wenn die Parther die Lichtreligion des Z. A. noch mehr als die Griechen in den Hintergrund drängten und die Magier immer mehr ihren babylonischen Ursprüngen sich zuwandten. Denn im Partherreiche gewannen überhaupt die Elemente der südlichen Urbewoner über die arischen Einwanderer die Oberhand, womit der in gesteigertem Maße überhand

nehmende vorderasiatische Idolatrismus Hand in Hand ging (vgl. Tacit. Ann. XII, 13; Strabo XI, 512. 532; Agathias II, 24 sqq. und die unter lit. f angefürten Stellen). Der Magismus in diesem Sinne erreichte im Partherreich seinen Gipfel. Gerade jetzt gebrauchte man die Ausdrücke Magier und Chaldäer gleichbedeutend. Und erst jetzt ward es an der Zeit, dass die Sassaniden im Neuperserreich das Magiertum zuerst reformirten, die Lichtreligion widerherstellten und zuletzt Sache und Wort des Magiertums ganz beseitigten.

Der Einfluss der parthischen Magier machte sich zunächst auf die Diadochenreiche geltend, in denen Magier bald der allgemeine Ausdruck für Zauberer wurde; ebenso im Römerreiche, zunächst wenigstens im griechisch redenden Teile desselben. Die parthischen Magier, besonders die, welche in eigenem Namen und Geschäft außer Landes zogen, waren eben Zauberer oder Leute, die sich für Zauberer ausgaben. Dieser allgemeine Sprachgebrauch erhellt sowol aus den spätern griechischen Schriftstellern, wie wir gesehen haben (f), als auch namentlich aus den Schriften der hellenistischen Juden. Wärend im A. T. das Wort מָג nur speziell von dem eigentlichen chaldäischen Priester gebraucht wird, stoßen wir bei der alexandrinischen Übersetzung des A. T.'s auf einen ganz allgemeinen Begriff desselben. Es ist Kollektivbegriff für Zauberer überhaupt. Nicht bloß werden die babylonischen חַרְטֻמִּים, die Erklärer der heiligen Schriften und Zeichendeuter, durch *μάγοι* übersetzt, was insofern sich noch an den hebräischen Sprachgebrauch anschließt, als diese Schrifterklärer und Zeichendeuter wirklich, wie wir gesehen haben (c), einen Teil der chaldäischen Magier ausmachten. Aber auch der אוֹב, der Totenbeschwörer, Warsager, Gespensterbeschwörer, ferner der אַשָּׁף, der Zauberer und Astrolog, heißt nun bei den LXX *μάγος*. Es werden also die in Vorderasien seit den ältesten Zeiten bestehenden Zauberer insgemein nun Magier genannt, was nur darin seinen Grund haben kann, dass die Magier selbst immer mehr dieser Richtung sich hingegeben hatten. Jetzt werden aber auch die Zauberer anderer Völker Magier genannt. So wird im hellenistischen apokryphen Buch der Weisheit 17, 7 der Ausdruck *μαγικὴ τέχνη* von der ägyptischen Zauberei gebraucht. Auch Philo (vita Mosis p. 616) nennt die ägyptischen Zauberer Sophisten und Magier. Symmachus übersetzt Genes. 41, 8 die ägyptischen Zeichendeuter חַרְטֻמִּים durch *μάγοι*, wärend die LXX *ἐξηγηταί* haben. So gebraucht Josephus Antiq. II, 13. 3 *μαγεῖαι* synonym mit *τερατουργίαι*. Geradeso nennt Plutarch (de superstit c. 12) die Zaubereien der phrygischen Priester *μαγεῖαι*, — und Pausanias IV, 32 spricht in diesem Sinne von indischen Magiern. Dieser allgemeine Sprachgebrauch drückt sich auch aus in dem hellenistischen Pseudepigraphon: Die Testamente der zwölf Patriarchen p. 258, wo die Magier Liebestränke bereiten. Es heißt da von einem Weibe: *καὶ μάγους παρεκάλεσε καὶ φάρμακα αὐτῷ προσήνεγκε.* Daher nennt Hesychius *μάγον τὸν ἀπατεῶνα, φαρμακευτὴν· — μαγεύειν γοητεύειν.* Und Suidas sagt: *Μάγους ἐκάλουν τοὺς ψευδεῖς φαντασίας περιτιθέντας ἑαυτοῖς· ἀπὸ τούτου δὲ καὶ τοὺς φαρμακοὺς μάγους ἔλεγον.* In andern Stellen bei Philo (de spec. legg. 792; quod omnis probus 876) wird die Wissenschaft der Magier gelobt, weil sie Blicke tun lehre in die Kräfte der Natur. Diesem Streben, die Magier zu idealisiren, begegneten wir auch bei manchen Griechen (f). Auch Matth. 2, 1—12 erscheinen die Magier aus dem Morgenlande als Träger höherer, durch Astrologie erlangter prophetischer Einsichten. Sie bringen dem Messias ihre Huldigung dar, änlich, wie sie nach Seneka (epist. 58) es einst dem Plato in Athen gethan hatten. Dagegen erscheint Apg. 8, 9 der Magier Simon mit seinen magischen Künsten (*μαγεῖαι*) als ein falscher Prophet, und Apg. 13, 6. 8 wird *μάγος* geradezu durch *ψευδοπροφήτης* erklärt. In den clementinischen Rekognitionen (II, 13) wird Simon Magus sogar der Kinderopfer beschuldigt, ganz wie sonst Apollonius von Tyana. Die Magier sollten aus den Eingeweiden solcher Menschenopfer geweissagt haben.

h) Die Magier im Verhältnis zum römischen Stat. Die Römer

lernten die Magier entweder aus älteren Schriften der Griechen kennen, und hatten daher in Beziehung auf ältere Zeiten dieselben Ansichten über sie, wie jene, — oder aus ihrer eignen und der gleichzeitigen Griechen lebendigen Berürung mit den Parthern und den von Parthien her ihr Reich überschwemmenden Magiern. Nach dieser Berürung nannte man Magier alle jene herumziehenden Zauberer, Gaukler, Warsager, Astrologen, die auch Chaldäer hießen; Mathematiker, malefici, Geisterzitirer, die die Menschen verfluchten, behexten, lämten, oder durch Liebe fesselten, die Amulete gegen Zauber und böse Geister verschafften, u. dgl. m. Der gemeinschaftliche Name für alle diese Leute wird immer mehr magi. Besonders erwänen ihrer öfters Tacitus (Annal. II, 17. 32; IV, 21. 29; XII, 59; Hist. I, 221) und Plinius (H. N. XXVI, 4; XXX, 1. 2). Jener spricht von magicae superstitiones, dieser von vanitates magicae und mendacia magica. — Schon im 2. Jarhundert vor Christus wurden sie unter dem Namen der Chaldäer aus Rom vertrieben und dann wurden fortwärend Senatsbeschlüsse über die Vertreibung der Chaldäer und Magier erlassen. Besonders bekannt ist die unter Sulla gegebene lex Cornelia de sicariis et veneficis, welche immer mehr auf die Magier angewendet wurde. Eadem lege et damnantur, qui susurris magicis homines occiderunt (Instit. IV, 18, 5). Es ist aber klar, daſs die Römer nicht jede Divination und Mantik mit diesen Beschlüssen verdammten, denn dergleichen war bei ihnen wie in den meisten alten Naturstaten einheimisch, national und uralt. Es sollte vielmehr die einheimische Disziplin der Divination gegen die Konkurrenz der eindringenden fremden, asiatischen oder chaldäischen geschützt werden; die strengen Strafen bezogen sich sowol auf diesen Schutz der inländischen Divination, als auf den Schutz des Einzelnen gegen zauberischen Schaden und Gewalt. Wenn also auch mit Recht schon von Soldan (Geschichte der Hexenprozesse erste Auflage, S. 23, vergleiche Burckhardts Constantin, erste Auflage, S. 241) geleugnet wird, daſs die ursprünglichen persischen Priester, die bei den Griechen Magier hießen, Zauberer gewesen seien, so folgt daraus noch nicht, daſs die Römer die bei ihnen einheimische Magie mit Unrecht auf die persischen Magier zurückgefürt haben. Die Magier im Römerreich standen allerdings im engsten Zusammenhang mit den persischen Magiern, und wurden als bösartige und schädliche Zauberer verfolgt. Mit der einheimischen Divination wurde aber die Magie nie verwechselt, wie sehr auch troz aller Verfolgungen die Neigung auch zu diesem fremden Gewächs wuchs. — Wie die römischen Großen, z. B. Sulla, sich oft der Magier bedient hatten, so taten es auch die Kaiser für ihre Person, aber den übrigen Römern blieb ihr Gebrauch streng verboten. So verbot Augustus, der den altrömischen Kultus widerherzustellen bemüht war, den asiatischen Astrologen, ihr Gewerbe zu treiben, und verbrannte ihre Bücher. Tiberius erließ mehrere Senatsbeschlüsse de mathematicis magisque pellendis, und ebenso Claudius. Aber Nero ließ sich zu magischen Malzeiten einladen; Otho war ebenfalls ein Anhänger der Magier; Vespasian, Hadrian und Markus Antoninus waren wenigstens tolerant gegen sie. Daher nahm ihr Einfluſs immer mehr überhand. Der berühmte Apollonius von Tyana sollte seine Zauberkräfte von Gott haben, und im folgenden Jarhundert waren Julianus ὁ θεουργός, Arnuphis, Alexander von Abonoteichos rc. ebenfalls berühmte Magier. Celsus eiferte gegen Christen und goetische Magier auf gleiche Weise, und schrieb Christo Zauberei zu, wie überhaupt die Apostel von Juden und Heiden der Zauberei beschuldigt wurden. Umgekehrt waren dem Irenäus die Wunder der Ketzer Wirkungen der Magie, wie denn überhaupt allmählich die Wunder einer fremden Religion von magischen Zauberern und bösen Dämonen hergeleitet wurden. Zu Caracallas Zeit wurden die Zauberer lebendig verbrannt, und die sich ihrer bedienten, um andere zu behexen, zu lämen oder durch Liebe zu fesseln, wurden, wenn gemeines Volk, gekreuzigt oder den Bestien vorgeworfen, wenn Vornehme, hingerichtet (Paull. V, 23; Ulpianus in Coll. XV). Aber Alexander Severus war wider diesen Chaldäern so zugeneigt, daſs er ihnen Statsbesoldungen gab und sie zu öffentlichen Vorträgen verpflichtete. Auch Maximinus und Maxentius waren ihnen sehr zugetan. Diokletian dagegen erneuerte die alten Verbote. Die

christlichen Kaiser mußten natürlich im schärfsten Gegensatz gegen die Magie auftreten. Doch begnügte sich noch Konstantin der Große mit der Beschränkung der Zauberei. Aber sein Son Konstantius verbot sie bei Todesstrafe, und ebenso Valentinian und Valens. Justinian bestätigte diese Verordnung. Vgl. Georgii bei Pauly, Art. Magie, S. 1418; Eckermann, Religionsgeschichte, II, 215; Soldan und Burkhardt a. a. O.; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 448 ff., 662 ff.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877.

i) Begriff und Wesen der Magie. Aus der bisherigen historischen Darstellung geht so viel hervor, dass das, was man in den spätern Zeiten des Altertums und in den neueren Jarhunderten Magie (schwarze Kunst) nennt, in der Zendreligion und auch ursprünglich bei den persischen Magiern sich noch nicht vorfand. Dagegen mag man allenfalls jene Lichtreligion mit Neueren Magismus nennen, da bereits die Alten dieselbe mit den Magiern in untrennbare Berürung bringen. Den Namen der Magie aber erhielt zuerst bei den Griechen und dann noch mehr bei den Römern jene besondere Form der Zauberei, wie sie von den babylonischen Magiern zu Medern, Persern und Parthern gekommen war, und von da über den Orient und auch den Occident, immer aber mit dem Bewusstsein des asiatischen Ursprungs, sich verbreitet hatte. Die Magie fällt also allerdings in den allgemeinen Begriff des Aberglaubens hinein, des verkehrten Verhaltens zur Gottheit; aber ihr Begriff ist enger, indem mit Magie die Beziehung des Aberglaubens auf ein Handeln bezeichnet wird. Und darauf hauptsächlich bezog sich die Zauberei der Magier. Sie glaubten durch ihre magischen Künste, insbesondere ihre Beschwörungsformeln, auf die Gottheit zu wirken, nicht auf den freien Willen persönlicher Wesen, wie durch das Gebet, sondern auf die als Naturwesen dem Fatum und den Naturgesetzen unterworfen gedachten Götter, die sie durch geheime Kräfte (Schicksalskräfte), stärker als sie selbst, zu bezwingen wänten. Wärend also die Religion sich von der Gottheit abhängig fült, sucht die Magie die Götter von den Menschen abhängig zu machen. Die Magie ist somit Zauberei; sie citirt mit Zwang die Geister, verhext aber die Menschen oder schützt gegen den Zauber anderer durch Gegenzauber. Dergleichen Zauberei findet sich bei den heidnischen Kulturvölkern, wie bei den Wilden. Bei Letzteren sind es die Zauberer, Schamanen, Fetischpriester, Medizinmänner u. s. w., welche den Zauber üben, bei Ersteren ist die Ausübung der Zauberei oder des Götterzwangs an eine bestimmte, im Dienste des Stats stehende Disziplin mit priesterlichen Verwaltern derselben geknüpft. Letztere unterscheidet sich auch noch dadurch von ersterer, dass sie nicht dem Einzelnen zu schaden sucht, was doch sehr wesentlich zur magischen Zauberei gehört. Denn wenn es auch Heilungen durch Zauberei gibt, so geschieht das nur durch Gegenzauber, durch Entgegentreten gegen den schädlichen Einfluss des andern Zauberers, oder des die Krankheit bewirkenden Dämons. Da nun bei Griechen und Römern dieser persönliche Zauber hauptsächlich durch die herumziehenden Magier ausgeübt wurde, so kam der Ausdruck Magie in diesem Sinne in die wissenschaftliche Sprache.

Die Beurteilung des Wesens der Magie war von jeher und ist noch jetzt verschieden. An einer wissenschaftlichen, psychologischen Untersuchung der Sache fehlt es noch. Es existiren nur dogmatische, positive oder negative Beurteilungen. Als älteste Ansicht ist die anzusehen, welche sowol an die Wirksamkeit der magischen Kräfte glaubt, als auch an die citirten Geister. Es ist dies die allgemeine heidnische Vorstellung, zu der sich noch viele Philosophen bekannten. Sehr alt ist dann die Verbindung der Magie mit bösen Geistern, bei solchen zumal, welche der Magie nicht ergeben waren, wie denn schon im Avesta die Magie als ein Dienst der Dews dargestellt wird. Juden, Christen und Muhamedaner schrieben sie bösen Dämonen und dem Teufel zu. Erst nach dem Mittelalter, seit dem Emporblühen der Naturwissenschaften im 16. Jarhundert, trat dieser vermeinten diabolischen Magie oder Schwarzkunst die harmlosere weiße oder niedere Magie zur Seite, d. h. eine durch angebliche Hilfeleistungen guter Geister (weiße M.) oder auch mittelst bloßer Naturkräfte und physikalischer Kunstgriffe (niedere

M.) ihre Zauberphänomene hervorbringende Kunst. Epochemachend wirkte in dieser Richtung besonders des neapolitanischen Physikers J. B. Porta Magia naturalis (Neap. 1558; neue, von 4 auf 20 Bücher vermehrte Aufl. 1589), welche in zalreiche Sprachen übersetzt wurde und zur Verbreitung desjenigen an natürlich-magischen Künsten aus dem optischen, magnetischen, hydraulischen Bereich 2c., was man damals kannte, in weiteren Kreisen wichtiges beigetragen hat (vgl. Poggendorff, Geschichte der Physik, Leipz. 1879, S. 133). Freilich griff seit eben dieser Zeit, begünstigt durch die römische Inquisition und nur allzu eifrig auch seitens der protestantischen Orthodoxie gefördert, der Aberglaube an schwarze Magie oder Hexerei in weitesten Kreisen um sich und forderte viele Tausende unglücklicher Opfer. Man vgl. das schon mehrfach citirte Soldansche Werk: „Geschichte der Hexenprocesse" (Stuttgart 1843), das nur — und zwar auch in seiner zweiten, durch H. Heppe bearbeiteten und auf 2 Bde. vermehrten Auflage (1880) — in Verkennung der teilweisen objektiven Realität des magischen Treibens der sog. Zauberer und Hexen allzuweit geht. Wie denn noch mehrere neuere Schriftsteller über den Gegenstand (auch G. Roskoff in s. Geschichte des Teufels, 1869; Fr. Nippold, Die gegenwärtige Widerbelebung des Hexenglaubens, Berlin 1875) der Magie allzu einseitig eine blos subjektive Realität vindiziren, also von den hyperkritischen Vorurteilen der Aufklärungsrichtung des vorigen Jarhunderts, welche in allem dahin Gehörigen lediglich trügerisches Gaukelspiel oder leeren Wan erblicken wollte, sich noch mehr oder minder stark beeinflusst zeigen. Schon die Manipulationen des Mesmerschen Magnetismus und mehr noch die des Braidschen Hypnotismus (vgl. James Braid († 1860): Magic, Witchcraft, Animal magnetism, Hypnotism and Electrobiology, 3. edit. 1852) mit ihren zum Teil staunenerregenden Wirkungen vermochten darüber zu belehren, dass das geheimnisvolle Bereich der sog. mystischen oder magischen Seelenerscheinungen einen viel weiteren Kreis von außerordentlichen, über die gewönlich so genannte natürliche Magie weit hinausgehenden Kräften und Kraftwirkungen in sich schließt. Dazu kommen die nach einer Seite hin noch merkwürdigeren und seltsameren Leistungen des modernen Spiritismus oder Mediumismus, die — mag ihnen noch so viel listige Taschenspielerkunst und Gaunerei (*κυβεία*, Eph. 4, 14) und noch so mancherlei subjektiver Täuschung und leerer Einbildung beigemischt sein — sich doch schwerlich auf bloßes gauklerisches Scheincitiren von Geistern, verbunden mit Bauchrednerei u. dgl., reduziren läßt. In der Beurteilung dieser jüngsten Entwicklung des Magiertums, in der vieles Theoretische wie Praktische der älteren Magie, insbesondere derjenigen der römischen Kaiserzeit, wider auflebt, werden freilich einerseits die radikalen Skeptiker mit ihrer Leugnung aller objektiven Realität der betr. Phänomene, und andererseits die relativ anerkennend zu den Berichten darüber sich Verhaltenden, gewiss noch auf langhin einander feindlich entgegenstehen. Vgl. als Vertreter des ersteren Standpunkts besonders: Hammond, Spiritualism and allied causes and conditions of nervous derangement, London 1876; H. W. Vogel, Aus der neuen Hexenküche des Spiritismus, Berlin 1880; Avé-Lallemant, Der Magnetismus mit seinen mystischen Verirrungen, Culturhistorischer Beitrag zur Geschichte des deutschen Gaunerthums, Leipzig 1881. — Dagegen antirationalistisch ein objektives Hereinwirken unbekannter geistiger Kräfte ins Diesseits als Kern der magisch-mystischen Phänomene irgendwie annehmend: M. Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2 Bde., 2. Aufl., Leipzig u. Heidelberg 1872, samt den Ergänzungen: „Der jetzige Spiritualismus 2c." ebendas. 1875 und „Die sichtbare und unsichtbare Welt, Diesseits und Jenseits", ebendas. 1881; Joh. Huber, Moderne Magie, in der Monatsschr. „Nord und Süd" 1879, H. 27. 28; J. Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens, 2 Thle., Stuttg. 1880; M. Schneid, Der neuere Spiritismus, kritisch geprüft, Eichstätt 1880; Jos. Dippel, Der neuere Spiritismus, Würzburg 1881; Wieser, Spirit. u. Christenthum, in der Innsbrucker kath. Vierteljahrsschr. 1880 u. 81 (die drei letzten als Proben ultramontaner Würdigung der betreffenden Tatsachen).

Die Zeiten der Aufklärung sahen in der Magie einen bloßen nichtigen Wan, leere Einbildung. Da alle verschiedenen heidnischen Zeiten und Völker one Verabre-

dung und historischen Zusammenhang im Wesen der Magie und Zauberei und in einer Menge einzelner Erscheinungsformen auf das Auffallendste übereinstimmen (man vergleiche nur das amerikanische Heidentum mit dem vorderasiatischen, sibirischen, polynesischen, afrikanischen), — so erhellt daraus, daſs diese Erscheinung im engsten Zusammenhang mit der Natur der menschlichen Seele ist, so gut wie die Krankheit mit der des Körpers. Immer wider taucht dieselbe troz aller Aufklärung auf, und nur durch die widergebärende Kraft des Christentums wird sie ausgerottet. Zu hoch schlägt also Ennemoser in seiner Geschichte der Magie (1844), und mit ihm andere, die Magie an, wenn er in derselben ein höheres, instinktives, magnetisches Wirken erblickt, wodurch Göttliches geoffenbart werde; — zu hoch Schelling, wenn er in der Magie wenigstens eine Entartung einer früheren, höheren Disziplin sieht. Aber immerhin sollte man diesen Erscheinungen als psychischen, nicht willkürlichen und selbstgemachten, eine größere Aufmerksamkeit schenken und sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen, welche die berichteteten Tatsachen als Seelenzustände zu begreifen suchte. Mit der Einsicht, daſs diesen Erscheinungen keine äußerlichen, realen Tatsachen zugrunde liegen und die Vorstellungen nicht so zu nehmen sind, wie sie zu sein scheinen, ist die psychologische Tatsache und eigentümliche Wirksamkeit noch nicht abgetan und beseitigt. Die menschliche Seele ist überhaupt so beschaffen, daſs ihr Geistiges nur unter sinnlichen Bildern erscheint. Wie dies ein Sprachgesez ist, so ist es auch ein Gesez auf dem religiösen Gebiete. Je mehr nun die Seele von dunklen Naturkräften befangen ist und das religiöse Verhältnis unter der Gewalt der Natur liegt, desto mehr entsprechen auch finstere Vorstellungen diesen dunklen Gefülen und Seelenzuständen und sprossen notwendig mit einem gewissen Organismus aus denselben von selbst hervor. Bei der Beurteilung dieser Sache muſs man also nicht von den Vorstellungen ausgehen, die, wie beim Traume, etwas Sekundäres sind, sondern von den psychischen Zuständen und Wirkungen. Die natürliche Ausgangsbasis bietet auch hier die Darlegung der historischen Berichte über die Sache. Dabei versteht es sich von selbst, daſs hier, wie überall, Heuchelei und Betrug mit unterlaufen. Besonders geschieht aber solches in einer Zeit des Glaubensverfalls, des Unglaubens und Aberglaubens, wie die Zeit war, in der die Magie in ihrer Blüte stand. Die Magier waren damals häufig Taschenspieler, Bauchredner, Giftmischer. Aber der Betrug ist nie das Ursprüngliche, sondern schließt sich an etwas Ursprüngliches und dessen Glauben an, sezt die Sache selbst und ihren Glauben voraus und sucht, wenn der eigene Glaube nicht mehr existirt, den fremden zu egoistischen Zwecken auszubeuten.

Im allgemeinen vergleiche noch: Delrio, Disquisitiones magicae, 1599; Bened. Pererius, De magica, de observatione somniorum et de divinatione astrologica, Colon. 1612 u. ö.; Kleuker, Magikon, 2 Bde., 1784; Ennemoser, Geschichte der Magie, 1844; Alfr. Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, Paris 1860; Christian, Hist. de la magie, Paris 1870. — Reiches Verzeichnis älterer Litteratur in Grässes Bibliographie der wichtigsten, ins Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstigen Aberglaubens einschl. Werke, 1843. **(J. G. Müller †) Zöckler.**

Magister sacri palatii. Der erste Inhaber dieses einfluſsreichen päpstlichen Hofamtes, das stets von Dominikanern bekleidet wird, soll der hl. Dominikus selbst gewesen sein. Honorius III. hatte demselben das Kloster S. Sabina samt einem Teile des päpstlichen Palasts als Wonung für seine Religiosen eingeräumt. Da Dominikus hier warnahm, wie die Dienerschaft der Kardinäle und anderer päpstlicher Beamten wärend der Abwesenheit ihrer Herren ihre Zeit mit Spielen und allerhand unnüzem Treiben hinzubringen pflegte, erteilte er dem Papste den Rat, Jemanden zur Unterweisung der Leute im Verständnis der heiligen Schrift und in der christlichen Lehre zu bestellen. Da ihm selbst nun der Auftrag hiezu wurde und er mit seiner Auslegung der paulinischen Briefe gute Erfolge erzielte, soll schon Honorius (um 1218) das Amt eines päpstlichen „Palastmeisters" zur religiösen Unterweisung des päpstlichen Hofgesindes förmlich gestiftet haben, und zwar als stets mit einem Religiosen vom Orden des hl. Do-

minikus zu besetzende Stelle. Zur Unterrichtserteilung traten nach und nach eine Reihe sonstiger Obliegenheiten hinzu: Prüfung der in der Kapelle des Papstes zu haltenden Predigten, sowie Erteilung der Genehmigung zur Promotion theologischer Doktoren in der Stadt Rom (seit Eugen IV, 1436); Ernennung der Prediger für den Gottesdienst in der päpstlichen Kapelle, sowie öffentliche Rüge derselben im Falle unstatthafter Vorkommnisse in ihren Reden (seit Calixt III, 1456); Ausübung einer Büchercensur für Rom und seinen Stadtbezirk, und zwar in Gemeinschaft mit dem Kardinalvikar, der zusammen mit dem Palastmeister darüber entscheidet, welche Bücher und Schriften zu drucken seien oder nicht (seit Leo X., 1515); Ausdehnung dieser Censurbefugnis über alle Bewoner des Kirchenstats, sodass keiner derselben one Erlaubnis des Mag. s. palatii etwas drucken lassen darf, auch nicht im Ausland (seit Urban VIII., 1625); Beaufsichtigung von Aus- und Einfur, Kauf und Verkauf aller Bücher und Kupferstiche im römischen Gebiete; Assistenz bei den Sitzungen der Indexkongregation; Ernennung seines Stellvertreters für den Fall einer längeren Reise von Rom weg, sowie Ernennung der bei seinen Censurgeschäften fungirenden Gehilfen, die gleich ihm selber alle dem Predigerorden anzugehören haben u. dgl. m. Diesen vielerlei Verrichtungen haben sich allgemach verschieden hohe Auszeichnungen des Palastmeisters hinzugesellt. Eine Bulle Eugens IV. von 1436 weist ihm in der päpstlichen Kapelle seinen Platz unmittelbar nach dem Dechanten der Auditoren der Rota an. Der Kongregation des heil. Offiziums (der Inquisition) sowie derjenigen de ritibus wird er als geborenes Mitglied zugezält. Desgleichen hat er, wie schon erwänt, den Sitzungen der Indexkongregation beizuwonen. Er fürt den Titel Reverendissimus und hat, laut der Neuordnung des Ceremoniells durch Alexander VII. von 1655 seinen Rang zwar nach den Auditoren der Rota, aber noch vor den Klerikern der Camera apostolica, die gleichsam des Papstes Finanzräte sind. — Behufs seiner Dotation verordnete Pius V. 1570, dass er als „Theologal“ ein Kanonikat von St. Peter genießen sollte; Sixtus V. dagegen zog diese Pfründe 1586 zurück und stattete den Maestro di S. Palazzo vielmehr mit einem aus der Abtei S. Maria di Terreto im Neapolitanischen fließenden Jahrgeld von 300 Scudi, sowie mit Abgabenfreiheit, Gewärung einer päpstlichen Hofkutsche rc. aus. — Vieles von diesen Vorrechten sowie von den Funktionen des Maestro di S. P. ist nachgerade obsolet geworden und selbst seine Stellung als Büchercensor fürs päpstliche Gebiet hat seit der faktischen Aufhebung des Kirchenstats und der weltlichen Herrschaft des Papstes ihre Bedeutung verloren. — Zu den bekanntesten Inhabern des Amtes seit dem hl. Dominikus gehörten: Bartolomeus de Bragantiis unter Gregor IX.; Albert der Große unter Alexander IV. (1255—56; vgl. G. de Ferrari, Vita del b. Alberto M., Rom. 1847, p. 86 sq.); Hannibaldus de Hannibaldis, des Thomas v. Aquin Freund, unter ebendemselben Papste (1259—61); dann Thomas Aquinas selbst sechs Jare hindurch (1262—68); hierauf der berühmte Kanzelredner Ambrosius Sansedonius (1269—75); später Durandus a S. Porciano; Guilielmus de Lauduno, späterer Erzbischof von Toulouse (1310—21); Johannes de Turrecremata, der spätere Kardinal (1432—39); endlich Silvester Mazolini de Prierio (Prierias, 1515—23), der durch seinen missglückten Angriff auf Luthers Thesen berühmte oder vielmehr berüchtigte Zeitgenosse Leos X. (vgl. Lutheri Opp. ad Reformationis historiam spectantia, Francof. 1865, T. I, p. 341 sqq.). — Ein Verzeichnis der an den Letztgenannten sich anschließenden Palastmeister s. bei Echard, Scriptores Ordin. Praedicatorum, t. II. Vgl. sonst t. I eben dieses Werkes, passim; Zaccaria, Corte di Roma, 1774, t. II; Helyot, Geschichte aller Kloster- und Ritterorden, III, 252—262.

Zöckler.

Magnifikat — Anfangswort und gewönliche liturgische Bezeichnung des Lobgesangs Marias, Luk. 1, 46—55, der in der altkirchlichen lat. Übersetzung beginnt: Magnificat anima mea Dominum. Er gehört zu den sog. Kantiken, und zwar zu den neutestamentlichen (psalmi majores), unter welchen er neben dem Lobgesang des Zacharias, des Simeon u. a. weitaus die hervorragendste Stelle einnimmt, wärend als psalmi minores die eigentlichen Psalmen und etwa sieben

alttestamentliche Gesänge (wie des Moses, der Hanna, des Jesaia, der drei Männer im Feuer) gezält werden. Die neutestamentlichen Gesänge werden nach allen Psalmtönen, jedoch etwas höher und langsamer gesungen, mit festiver Intonation für jeden einzelnen Vers; auch pflegen dieselben stehend gesungen zu werden (vgl. Schoeberlein, Schatz des lit. Chor- und Gem.-Gesangs, Göttingen 1865, I, S. 628. 664–692; Kraußold, Handbuch für den Kirchen- und Choralgesang, 1855, S. 55). Die hl. Jungfrau sang das Magnifikat, welches aus dem Lobgesang Hannas erwachsen ist, wärend ihres Aufenthalts bei Elisabeth, nachdem diese sie als Mutter ihres Herrn begrüſst hatte; es ist der Ausdruck reinster Freude über das Wunder der Liebe, das der Herr an der niedrigen Magd getan, und ergeht sich sodann voll frohlockenden Geistes in der Betrachtung der göttlichen Macht und Barmherzigkeit an ihr und Israel (Fluck, Kath. Liturgik, Regensburg 1855, II. S. 181. 477). Der gottesdienstliche Gebrauch läſst sich bereits in den ersten Jarhunderten sicher vermuten, und findet sich das Stück in der griechischen Kirche als Bestandteil der Sonntagsmette, also Frühgesang, wärend es in die römische Kirche regelmäßig erst durch Cäsarius von Arles aufgenommen worden sein soll, wie Bingham, Orig. XIV, 2. § 7, annimmt. Es erscheint bereits in der 2. gallischen Liturgie vor 600 und wurde zur Zeit Gregors täglich in der römischen Vesper gesungen, bei welcher es seitdem verblieb. Den Grund hiefür will Beda und nach ihm Durandus (rationale div. offic. p. 244b) unter anderem darin sehen, quia ipsa (Maria) est stella maris, quae in hujus mundi vespere nos luce recepit. Andere mystische Erklärungsversuche übergehen wir. Der richtige Grund ergibt sich one Mühe aus der Vergleichung mit dem Lobgesang Benediktus und dessen Verwendung; wenn dieser dem Frühgottesdienst, und zwar den laudes, zugewiesen ist, weil Zacharias Gott im Hinblick auf die noch bevorstehende Ankunft des Erlösers preist, so preist ihn Maria dafür, daſs seine Verheißung bereits an ihr in Erfüllung gegangen ist, also im Rückblick auf empfangene Gnade, und damit ist ihr Gebet passender am Schlusse des Tages. Der Preis für die an jedem Tage neu empfangene Gnade des Erlösers legt sich so in den Lobgesang der Vesper mit ein.

Durch das angehängte kleine Gloria empfängt derselbe den spezifisch christlich trinitarischen Ausdruck und die besondere Richtung, in welcher jedesmal nach Tag- oder Kirchenzeit gebetet werden soll, durch die dem Ganzen vorangeschickte und nachher widerholte Antiphon, die hier von besonderer Ausdehnung und Schönheit zu sein pflegt; bemerkenswert sind die sog. Antiphonae majores, welche acht Tage vor dem Christfeste beginnend und sämtlich mit O anhebend, dem gesteigerten sehnsüchtigen Verlangen nach dem Erlöser dienen. Über den psalmodischen Vortrag vergl. „die 8 Psalmentöne des gregorianischen Choralgesangs“ von J. W. Keller, Aachen 1856; Hommel, Psalter 1859; Antiphonen und Psalmtöne, Nürnberg, Löhe 1871; Schoeberlein a. a. O. I, S. 550; Vesperale Romanum, Ratisb. Pustet. ed. alt. 1879.

Die evangelische Kirche behielt den Lobgesang der Mutter Christi, dessen hohen liturgischen und erbaulichen Wert sie erkannte (Calvoer. rit. eccl. II, p. 663), pietätsvoll bei und zwar ebenfalls für die Vesper, lange Zeit in lat. Sprache, am liebsten im sog. Pilgerton (9), welchen allmählich auch die Gemeinden erlernten. Als gewönliche Antiphon verwendete man: „Christum, unsern Heiland, ewigen Gott, Marien Son, preisen wir in Ewigkeit. Amen“. In der mannigfaltigsten Weise suchte man der musikalischen Ausfürung Leben und Wechsel zu verleihen. Man sang den bibl. Text einfach psalmodisch, Vers um Vers, wobei ein Vers einstimmig, der folgende mehrstimmig gehalten war (Mich. Praetorius, Musae Sioniae, 1606—10; Mecklenburgisches Cantionale, 1875, II, 1, 160 bis 170); oder man brachte den Lobgesang in Liedform und sang ihn als Gemeindechoral, wie in der Weise „Mein Seel erhebt den Herren mein“, „Mein l. Herr, ich preise dich“ „Mein Seel erhebt zu dieser Frist“, worüber die besseren Gesangbüber verglichen werden mögen, und Stip, unverfälschter Liedersegen, Nr, 201. Oder endlich man fügte zwischen die einzelnen Abschnitte des Magnifikats gemeindliche (auf das Fest bezügliche) Choralverse ein, also unter Verbindung der ersten und zweiten Weise, wie

denn nach dem Gesangbuch der böhmischen Brüder 1566 und 1580 je ein Hemistich des Urtextes gregorianisch vom Geistlichen gesungen und sofort in einer dazu gedichteten Liedstrophe von der Gemeinde beantwortet wird. Den Text hiezu vgl. in Mützell, Geistl. Lieder der ev. Kirche im 16. Jahrh., I, S. 185; Text und Melodie in v. Tuchers Schatz, II, Nr. 215.

Neben herrlichen Figuralgesängen von den vorzüglichsten Meistern sind auch selbständige Cantaten zum Texte von Seb. und Emmanuel Bach, Durante, B. Klein u. a. geschaffen worden.

Die Widereinfürung des einst so hochgeschätzten Lobgesangs, und zwar in seinen früheren antiphonischen und figurirten Formen, wird neuerdings von Vielen empfohlen. Luk. 1, 48b. **M. Herold.**

Magnus, Heiligen-Name. Zwei auf schwäbischem Boden, der eine im 7. und der zweite im 8. Jarhundert genannte Heilige, beide mit Klöstern verbunden, der erste mit St. Gallen, der zweite mit Füßen am Lech — doch ist er wol von St. Gallen ausgegangen —, erscheinen in der Legenden-Litteratur durch nachherige gewaltsame, in der mittelalterlichen Litteratur der Gattung nicht ungewönliche Kunstgriffe so sehr ineinander verquickt, daſs insbesondere Rettberg (Kirchengesch. Deutschlands, Bd. II, S. 146—151) die ganze Legende verwarf und Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl., Bd. I, S. 231. 232) wegen der noch zu besprechenden betrügerischen Einfürung der Vita auch derselben überhaupt den Glauben versagte (eine günstige Auffassung dagegen, um ältere Litteratur zu übergehen, hat Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 654—666). — Ein Maginold und ein Theodo begleiteten, von ihrem Lehrer, dem Priester Willimar zu Arbon, dem heiligen Gallus beigegeben, den irischen Mönch 613 in die Wildnis an der Steinach hinauf, wie die Lebensbeschreibung desselben erzält. Auch nach des Meisters Tode blieben dieselben da bei der Zelle, und Maginold wird etwa die Mitte des 7. Jarhunderts erlebt haben. Die Füßener Legende dagegen nennt einen Mönch Magnus, der seinem Namen nach wol romanischer Geburt war — nicht ein Deutscher, wie Maginold gewesen — und der ein Zeitgenosse des ersten historisch feststehenden Augsburger Bischofs Wichbert, gegen Mitte des 8. Jarhunderts, ist. Dieser Bischof wollte einen letzten heidnischen Winkel seines Bistums bekehren, am Ausfluſs des Lech aus dem Hochgebirge, und schickte einen Kleriker Tozzo zu Abt Otmar nach St. Gallen, das nun als förmliches Kloster wolgeordnet war und weithin in gutem Rufe stand, auch wol auf die umher liegenden Landschaften über dem Bodensee schon einwirkte. Eben Magnus und mit ihm ein Theodo oder Dieto — das war eine Analogie mit dem älteren Maginold, daſs beidemale ein Dieto oder, wie die Biographen schreiben, Theodor dabei war — gingen in den Allgau hinaus. Theodo blieb in Kempten, wo ihn hernach Perathgoz, ein im Leben Otmars gut bezeugter Name, ablöste; Magnus aber wirkte in der Lechgegend und gründete in Füßen eine Zelle, wo er etwa in der Mitte des 8. Jarhunderts starb. Ein Jarhundert später löste sich diese Zelle von St. Gallen und Füßen wurde durch die Bischöfe von Augsburg um die Mitte des 9. Jarhunderts ein eigenes Kloster. — Das dürfte der Kern der allerdings in wunderlicher Umhüllung gebrachten Legende des Magnus sein; denn als etwa 851 der Augsburger Bischof Lanto des Heiligen Gebeine erhob, wollte man für die Reliquien eine Vita haben, und so wurde das neu geschaffene Werk in die durchsichtige Erfindung eingekleidet, daſs unter dem Haupte der Leiche eine ganz vermoderte Schrift, des Magnus Vita, durch dessen Gefärten Theodor verfaſst, aufgefunden und durch Lanto einem Ellwanger Mönche, Ermenrich, zur Abschrift übergeben worden sei. Diese sogenannte Abschrift ist nun eben die Schicht der Füßner Nachrichten in der vorliegenden Legende. Hier liegt Tradition vor, aber allerdings erst über ein Jarhundert nach der Zeit der zu schildernden Persönlichkeit aufgezeichnet und deswegen sagenhaft umgebildet, so daſs Magnus zum Drachentöter wird. Die Erzälung wurde in absichtlicher Fiktion einem Gefärten aus dem 8. Jarhundert, eben jenem Dieto, falsch Theodor genannt, zugeschrieben, die Fabel von der Auffindung ersonnen. Daſs der bekannte Ermenrich von Ell-

wangen die Vita im 9. Jarhundert verfasst habe, scheint nicht der Fall zu sein, da dessen eigentümliches Gepräge nicht vorhanden ist. Aber etwa vier Jarzehnte darauf, im letzten Jarzehent des 9. Jarhunderts, errichtete der Abtbischof Salomon III., wie Ekkehart IV. sagt, die St. Magnuskirche zu St. Gallen und erhielt vom Augsburger Bischof Adalbero Reliquien des Heiligen aus Füßen. Damals muss auch die auf Lantos Befehl geschriebene Vita nach St. Gallen gekommen sein, und nun verschmolz man in St. Gallen den St. Galler-Füßner Magnus des 8. Jarhunderts mit dem Arboner-St. Galler Maginold des 7. Jarhunderts, indem ganz wörtlich aus den Lebensbeschreibungen Columbans und Gallus eine Geschichte Maginolds ausgeschrieben und derjenigen des Magnus vorangestellt wurde (warscheinlich war eben die Nennung eines Theodor als Genosse an beiden Orten eine Unterstützung des Irrthums oder aber der Täuschung). — Diese in St. Gallen zurecht gemachte, verschmolzene, zwei Persönlichkeiten getrennter Jarhunderte in eine einzige Vita vermengende Arbeit steht im St. Galler Kodex Nr. 565, one Einteilung in zwei Bücher, aus der Goldast dann dieselbe kurzweg als Werk des bekannten Ermenrich herausgab. Eine neue Redaktion mit wertlosen Erweiterungen machte noch um 1070 Otloh von St. Emmeran auf Bitte des Füßner Abtes Adalhelm. — Vgl. Dr. F. L. Baumann, Geschichte des Allgäus, Bd. I (1881). **Meyer von Knonau.**

Magog, f. Gog und Magog Band V, S. 263.

Mai, Angelo, Kardinal und einer der bedeutendsten Gelehrten der katholischen Kirche in unserem Jarhundert, der sich besonders durch Auffindung, Entzifferung und Herausgabe alter Handschriften aus dem Gebiete der klassischen und patristischen Litteratur große Verdienste erworben hat. Er wurde am 7. März 1782 zu Schilpario in der Provinz Bergamo geboren und erhielt seinen ersten wissenschaftlichen Unterricht im bischöflichen Seminar zu Bergamo, besonders durch den Ex-Jesuiten Aloysius Mozzi, dem er später nach Colomo im Parmesanischen folgte. Im Jare 1799 trat er in den Jesuitenorden und kam unter Leitung des Josef Pignatelli, mit welchem er 1804 nach Neapel beordert wurde, um im dortigen Jesuitenkollegium klassische Studien zu lehren. Als die Jesuiten dort von Josef Napoleon vertrieben wurden, fand Mai im Collegium romanum zu Rom Aufnahme. Durch den Bischof F. V. Lambruschini von Orvieto dorthin berufen und zum Priester geweiht, legte er sich unter Leitung zweier alter spanischer Jesuiten, Monero und Menchoca, auf paläographische Studien und beschäftigte sich namentlich mit Entzifferung von Palimpsesten. Im Jare 1813 wurde er als Kustos der ambrosianischen Bibliothek in Mailand angestellt und fing nun an, eine Reihe von ihm aufgefundener alter Handschriften herauszugeben. Eine Rede des Isokrates, Fragmente einer gotischen Übersetzung der paulinischen Briefe, mehrere Schriften des Juden Philo, eine des Philosophen Porphyrius, die römischen Antiquitäten des Dionysius von Halikarnaß, eine Schrift des Cornelius Fronto, Briefe des Antoninus Pius, Marc Aurel, mehrere Bücher der Oracula sibyllina u. a. wurde von ihm entdeckt und herausgegeben. Die Berühmtheit, die er erlangte, verschaffte ihm die Stelle eines ersten Bibliothekars der Vaticana, wozu er im Jare 1819 von Papst Pius VII. ernannt wurde, nachdem er ihn seiner Gelübde entbunden hatte. Eine Reihe von Ehrenstellen fielen ihm zu, er wurde Kanonikus des Vatikan, römischer Prälat, apostolischer Protonotar, Sekretär der Kongregation der Propaganda, und am 12. Februar 1838 von Gregor XVI. zum Kardinal ernannt. Neben seinen vielfältigen litterarischen Arbeiten versäumte er seine bibliothekarischen Obliegenheiten nicht, so ordnete und katalogisirte er die Manuskripte der Vaticana. Die meisten der von ihm herausgegebenen Handschriften sind in vier großen Sammelwerken vereinigt, die unter folgenden Titeln erschienen sind: Scriptorum veterum nova collectio, 10 Bände, Rom 1825—1838; Classici auctores e vaticanis codicibus editi, 10 Bände, Rom 1828—1838; Spicilegium romanum, 8 Bände, Rom 1839—1844; Nova patrum bibliotheca, 8 Bände, Rom 1844—1871; Appendix ad opera edita ab A. M., Romae 1879. —

Bis in sein hohes Alter setzte er mit rastlosem Fleiß seine gelehrte Tätigkeit fort, bis er im Spätsommer 1854 von einem Brustleiden befallen und dann in Albano, wohin er sich zur Erholung begeben hatte, von einer Entzündungskrankheit ergriffen, am 9. September, 72 Jare alt, starb. **Klüpfel.**

Mailändische Kirche. Über die Entstehung einer christlichen Gemeinde in Mailand ist nichts bekannt. Die Möglichkeit, dass sich Verkündiger des Evangeliums schon im ersten Jarhundert in Mailand einfanden, kann nicht bestritten werden. Aber die Nachricht von Barnabas, als dem Stifter der mailändischen Kirche, lässt sich nicht begründen. Auch die Nachricht von einem gewissen Anatolon als dem ersten mailändischen Bischofe, hat keinen Wert. Sie fürt noch gar nicht auf unmittelbare Beziehungen zu Griechenland und zum Oriente, da ja auch der Katalog der römischen Bischöfe lange Zeit griechische Namen aufweist. Aber ein gewisser Zusammenhang mit der orientalischen Christenheit und eine Eigenartigkeit und Selbständigkeit gegenüber Rom zeichnen allerdings die mailändische Kirche von Anfang aus. Mailand ist in dieser Hinsicht mit Aquileja verwandt, mit dem es auch in kirchlichen Streitigkeiten, z. B. im Dreikapitelstreite, eine Mittelstellung zwischen Rom und Konstantinopel einzunehmen suchte. Neben kirchlichen Einwirkungen hat übrigens Oberitalien auch gegenkirchliche, häretische Einflüsse vom Oriente zu erfaren gehabt und weiter nach Norden und Westen vielleicht durch Handwerkerverbindungen vermittelt. Dahin gehören nordfranzösische und niederländische Häresieen, die sich ausdrücklich auf italienische Urheber zurückfüren (vergl. den Art. Gundulf Bd. V, S. 468), und vor allem die mailändische Pataria im 11. Jarhundert. Für einen sehr frühen Zusammenhang der mailändischen Kirche mit dem christlichen Oriente wird mit Recht die sogenannte ambrosianische Liturgie angefürt, welche sich gar nicht als Erfindung des Ambrosius denken lässt. Die Selbständigkeit Mailands Rom gegenüber hat ihren besonderen Grund in der großen politischen Bedeutung der Hauptstadt Oberitaliens, welche seit dem Ende des 3. Jarhunderts als Residenzstadt vieler römischer Kaiser der Stadt Rom den Rang abgelaufen hat. Im 4. Jarhundert sind seine Bischöfe bereits Metropoliten gewesen und haben von den Erzbischöfen von Aquileja die Ordination erhalten, wie diese von ihnen. Mailand ist in keiner Beziehung von Rom abhängig gewesen. In solcher Stellung treffen wir es im Jare 374, als Ambrosius durch die Wal des Volkes aus einem ungetauften Prätor zum christlichen Bischofe Mailands gemacht wurde. Er ist der erste berühmte und zugleich überhaupt der allerberühmteste Bischof Mailands gewesen. An seinen Namen heften sich und mit seinem Namen decken sich die Eigentümlichkeiten der mailändischen Liturgie, Festordnung, Disziplin und Verfassung. Zum Gegenstande langen und heftigen Streites wurde besonders die Bischofswal, welche vom Volke beansprucht, später (wol schon im 9. Jarh.) von dem Kollegium der Stadtpfarrer, die Kardinäle hießen, geübt und vor jeder Einmischung des Papstes und einheimischer und fremden Gewalthaber mit wechselndem Erfolge zu schützen versucht wurde, bis sie im 14. Jarhundert dem Papste zufiel und im 18. Jarhundert unter politische Vormundschaft kam, um in der Mitte dieses 19. Jarhunderts von liberalen Theoretikern wider für die christliche Gemeinde oder doch für die heimische Geistlichkeit, freilich one allen Erfolg beansprucht zu werden. —

Am Anfang des 6. Jarhunderts wird ein Bischof Laurentius I. 490—512 gerühmt, und am Ende desselben Jarhunderts verdient Bischof Konstantius (592 bis 600) erwänt zu werden, der sich zu einer Unterordnung unter den Papst Gregor den Großen verstand und dafür zu leiden hatte. Die Mailänder Erzbischöfe lebten damals auf der Flucht vor dem longobardischen Hofe in Genua. Aber keine Not der Zeit konnte vor den Mailändern den Anschluss ihrer Bischöfe an Rom entschuldigen. Sie trieben ihre Abneigung gegen den römischen Stul bis aufs Äußerste, und schreckten, um die Kirche des hl. Ambrosius nicht zu erniedrigen, auch vor dem Schisma nicht zurück. Das kann als Gegensatz gegen die Tyrannei und Uniformitätssucht des Papismus gelobt werden, hat aber eine wirkliche kirchliche Freiheit und eine gute christliche Ordnung nicht schaffen und er-

halten können. Im Gegenteil ist wachsende Verflochtenheit mit politischen Gewalten und weltlichen Interessen (Simonie, Beweibtheit der Priester, grobe Irreligiosität) die Folge gewesen. An diesen Dingen hat es freilich in Rom selbst auch nicht gefehlt. Aber Rom hatte den Beruf und die Macht, Wandel zu schaffen, und setzte den Hebel gerade in Mailand zuerst an. Hier hat der reformirende Hierarchismus Hildebrands seine ersten Siege gefeiert. — Unter Bischof Thomas war Mailand aus der Hand der Longobarden in die Hand der Franken übergegangen. Dieser Herrschaftswechsel hat der Kirche Mailands keinen Schaden gebracht. Der Landbesitz und die Gewalt der Erzbischöfe wuchsen. Sie erhielten von den Karolingern Güter und Gerechtsame zu Lehen. Man erzält aber später, wie von Rom, dass Karl der Große nur Schenkungen bestätigt habe, die schon von Konstantin dem Großen den mailändischen Bischöfen gemacht sein sollen. Das 9. und 10. Jarhundert ließen es nicht dazu kommen, dass in Italien selbst eine starke politische Herrschaft entstand, vor welcher die Kirche sich zu fürchten gehabt hätte. Der Metropolit von Mailand galt für den ersten Bischof des nie auf längere Zeit konsolidirten Königreiches, und er hatte das Recht, den König zu krönen, also ihn zu bestätigen, wie der Papst in Rom die Kaiserkrone vergab. Diese Stellung verwickelte die Erzbischöfe freilich in gefärliche Bestrebungen, aber brachte ihnen auch eine bedeutende Vergrößerung ihres Besitzes. So gingen sie in die Periode der Oberherrschaft der Deutschen in Italien hinüber. Auch die sächsischen Kaiser durften ihrer Selbständigkeit nur selten zu nahe treten, und musten mit ihrem Grundsatze, gerade die Metropoliten zu den höchsten Lehensträgern im Reiche zu machen, dazu dienen, dass sich die Macht auch der mailändischen Erzbischöfe immer mehr ausdehnte und befestigte. Am Anfang des 11. Jarhunderts waren sie auf der Spitze der Gewalt und des Übermutes angelangt. Erzbischof Arnulf II., 997—1017, wurde darin von Erzbischof Heribert, 1017—1045, übertroffen. Dieser bot dem Salier Konrad II. die italienische Königskrone an und Konrad ernannte ihn zu seinem Reichsverweser, entzweite sich aber bald mit ihm und stellte einen Gegenerzbischof auf. In dem nun beginnenden Kampfe bewaffnete Heribert das niedere Volk als Fußvolk und gab ihm das Carroccio, einen Altar auf einem von Ochsen gezogenen Wagen mit den Hauptstandarten als heiliges Feldzeichen. Alle Klassen vom höchsten Adel bis zum niedrigsten Handwerker vereinigten sich zu einer „Kommune“. So wurde Mailand die antikaiserliche Stadt, der Mittelpunkt des nationalen Widerstandes gegen die deutsche Oberherrschaft und der Erzbischof von Mailand war tatsächlich Herzog der Lombardei und ließ auch seine Suffraganbistümer z. B. Lodi, wie Arnulf II. vor ihm Asti, seine Gewaltherrschaft fülen. Nach Heriberts Tode 1045 wälten Klerus, Adel und Volk von Mailand vier ihrer Kardinäle vom Adel Mailands und forderten den Kaiser Heinrich III. auf, „nach dem Herkommen“ einen derselben zum Erzbischofe zu ernennen. Damit wird aber freilich verraten, dass und wie man bis dahin die Freiheit der Wal mit der Anerkennung der höchsten Verfügung der Könige und Kaiser zu vereinigen gewusst hatte. Aber der Kaiser Heinrich III. verfur ganz selbstherrlich und ernannte den auf dem Lande geborenen Guido zum Erzbischof und Mailand hat ihn sich bis zum Jare 1071 gefallen lassen müssen. In dieser Zeit „brach das Geschwür auf, an welchem die mailändische Kirche schon lange tötlich krank war“. Es kam in Mailand selbst zu Reaktionen gegen Simonie und Priesterbeweibtheit und zur Revolution gegen die heimische Hierarchie. Es fand und bot sich Hilfe in Rom bei Hildebrand. Zwei Geistliche, Landulf Cotta und Arialb, fanatisirten sich und den Pöbel gegen die beweibten Priester und fanden einen großen Anhang, der mit dem Namen der Pataria bezeichnet wurde. Da die Patariner oder Patarener gleich anfangs auch in Bosnien vorkommen, muss man sich hüten, ihre Entstehung nur in dem angegebenen Streite und in mailändischen Örtlichkeiten zu suchen. Auch die spätere Vermischung mit Katharern wird in einer gleich ursprünglichen Änlichkeit ihren Grund haben. Geradezu gegenkirchliche Elemente scheinen gleich anfangs in Mailand vorhanden gewesen zu sein und sich von da aus in den übrigen oberitalischen Städten besonders unter armen Handwerkern (Wollenwebern zunächst) verbreitet zu haben. Da der römische

Stul die Bewegung für sich verwertete, trat ihr eigentlicher Charakter nicht hervor und der wüste Streit, der Jarzehnte lang Mailand und andere Städte Oberitaliens unglücklich machte, sollte nur als eine demokratische Erhebung für die Freiheit der Kirche und des Papstes angesehen werden. Der Priester Landulf, von seinem Erzbischof exkommunizirt, hatte sich nach Rom begeben und vom Papste Nikolaus II. Aufhebung des Anathemas erlangt, hatte aber auch Klage wider die Simonie des lombardischen Klerus erhoben und dem Papste die erwünschte Gelegenheit gegeben, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche Oberitaliens einzumischen. Es wurden im J. 1059 von der römischen Kurie zwei Kommissarien nach Mailand geschickt, nämlich Petrus Damiani und der Mailänder Anselm von Badagio, damals Bischof von Lucca, später unter dem Namen Alexander II. Bischof von Rom. Petrus Damiani (s. den Artikel Bd. III, S. 466) hat selbst über sein Auftreten in Mailand berichtet, das durch seine Künheit am Anfang und seine Weisheit und Milde im weiteren Verlaufe ihn und den Papst als Richter und Sieger zur Anerkennung brachte. Mit der dreisten Behauptung von der alles überragenden Höhe der römischen Kirche und von der Gründung der mailändischen Kirche durch einen dazu abgeordneten Schüler der Apostelfürsten Petrus und Paulus begann er und mit dem eidlichen Versprechen des Erzbischofs und der Kleriker der simonitischen und nikolaitischen Ketzerei zu entsagen, und mit ihrer Übernahme einer Geldstrafe als Kompensation für eine soundsovieljärige Buße begnügte er sich am Ende. Die Unterwerfung der Kirche von Mailand unter die Kirche von Rom war damit allerdings schon geschehen. Nun ging noch Erzbischof Guido im Jare 1060 auf die in Rom gehaltene Synode und versprach dem Papste fortan Gehorsam und erhielt von ihm den Ring der apostolischen Gnade und Kirchengewalt und kehrte „ruhmreich" zurück. Mit diesen Ergebnissen war freilich die Pataria nicht zufrieden und es folgten noch Jarzehnte der größten Unordnung und der Herrschaft des wildesten Pöbels, besonders unter Anfürung des Herlembald, eines Bruders Landulfs.

Nach Guidos Tode gab es längere Zeit hindurch zwiespaltige Bischofswalen. Der deutsche Hof hatte seine eigenen Kandidaten und konnte sich nicht immer mit dem mailändischen Walkollegium, das aus adeligen Klerikern bestand und durchaus nur einen Erzbischof aus seiner Mitte ertrug, einigen. Aber im entschiedenen Gegensatz stand die patarinisch-päpstliche Partei. Verschiedene Erzbischöfe wurden abgesetzt, verjagt oder zur Abdankung gezwungen, und noch 1122 weigerte sich Anselm von Pustella in Rom das Pallium aus der Hand des Papstes zu empfangen, weil sein Klerus und seine Gemeinde dies für eine Demütigung der Kirche des heiligen Ambrosius halten würden. Die früheren Päpste hätten das Pallium nach Mailand geschickt. Dennoch wurde er vertrieben. Aber der heilige Bernhard kam nach Mailand und brachte es zur Unterwerfung unter den Papst Innocenz II. und den Kaiser Lothar. Die erzbischöfliche Macht litt sehr durch die von den Parteien einander entgegengesetzten Prätendenten. Ihre Rechte in der Stadt riss die Bürgergemeinde an sich, ihre Vasallen auf dem Lande wurden ein selbständiger Adel. Das Bündnis Mailands mit Papst Alexander III. gegen Kaiser Friedrich I. und das schwere Geschick Mailands im J. 1162 stellte die alten Streitpunkte zwischen jenen in den Hintergrund. Die Priesterehe wurde vom Volke als Konkubinat angesehen, dieser Teil der ambrosianischen Freiheit war aufgegeben. Die Eigentümlichkeit der Liturgie und Fastenordnung verblieb. Patariner gingen in Katharer über.

Die Streitigkeiten hatten indes kein Ende, nur handelte es sich nicht mehr um Freiheit und um große Prinzipien. Einem Nichtmailänder gelang es schwer, als Erzbischof Eingang zu finden oder sich als solcher zu behaupten. Wenn die Parteien bei der Wal sich nicht einigen konnten, setzte der Papst widerholt, bald regelmäßig, einen Erzbischof. Die welfischen della Torre, welche sich seit 1238 als Podestaten in Mailand festsetzten, verbannten den Erzbischof Leo de Perego, welcher, mit der Wal beauftragt, sich selbst zum Erzbischof ernannt und, vom Papst bestätigt, gewaltig regiert hatte. Er, wie mehrere seiner Vorgänger, fürte als Bundesgenosse der Adelspartei Krieg gegen die Volkspartei seiner Diözese.

Otto degli Visconti, im J. 1262 vom Papst ernannt, nannte sich zuerst Dei et apostolicae sedis gratia archiepiscopus; er fürte widerholt blutige Kriege mit den della Torre. Obgleich Fürer der Ghibellinen, unterstützte ihn der Papst mit dem Interdikt, und Otto konnte 1282 seinen Neffen Matthäus Visconti als Herrn von Mailand einsetzen. Zwar kehrten die della Torre zurück und erhoben Gaston della Torre 1308 zum Erzbischof, allein mit ihnen wurde auch dieser im Jare 1311 verbannt. Johann Visconti, des Matthäus Son, wurde zuerst von den Mailändern erwält, aber vom Papst verdrängt; dann ernannte ihn der Gegenpapst Ludwigs von Bayern zum Erzbischof. Erst nach neuer Wal im Jare 1342 wurde er nach dem Tode des päpstlichen Prätendenten auch vom römischen Papste als solcher anerkannt und 1349 auch weltlicher Signore von Mailand. Er war der letzte politisch bedeutende Erzbischof von Mailand, aber er war dies als Visconti. Alle seine Nachfolger wurden vom Papste ernannt, bis sich Kaiser Josef einmischte.

Hatte schon Erzbischof Otto Visconti infolge der hohen Steuern, welche seine Familie der Kirche wie den Bürgern auflegte, mit päpstlicher Verwilligung Güter seiner Kathedrale, die in entfernteren Gegenden seines Sprengels, z. B. im Genuesischen lagen, verkaufen müssen, so entwickelte sich unter dieser Famlilie der militärische Despotismus immer härter; ihre Beamten beherrschten nicht blos das materielle Güterleben.

Wärend des Kirchenschismas, als jeder Papst seinen Erzbischof aufzustellen suchte, wetteiferte auch der eine mit dem anderen, durch Abtretung bisher kirchlicher Rechte den mächtigen Fürsten zu gewinnen. Ein Galeazzo Visconti (1378) setzte es durch, daſs die Ernennung zu allen geistlichen Stellen in seinen Staten von ihm und seinen Nachfolgern ausging und dem Papste nur bei den höheren Kirchenämtern die Bestätigung blieb. Wenn somit auch die Kirche an politischer Bedeutung verlor, so machte man seitdem die Bemerkung, daſs sie von dieser Zeit an im Mailändischen frommere und gelehrtere Diener hatte (s. Leo, Geschichte von Italien, Bd. III, S. 387). Einige der seit 1450 unumschränkt regierenden Sforza begünstigten die Wissenschaften, und ihre Persönlichkeit machte in dem politisch rechtlosen, aber geistreichen Stadtvolke das Edelste wie das Scheußlichste möglich. „Denn es war ein Stat, wie ihn außerdem das christliche Mittelalter selten, das mahomedanische fast überall dem Historiker darbietet". — Eben jener Gian Galeazzo Visconti begann 1386 den Bau des Doms. Der gothische Stil, zu welchem Heinrich Arler von Gmünd den Plan entworfen hatte, wurde von dem großen Erzbischof Karl Borromeo, welcher im Jare 1560, erst 22järig, als Nepote des Papstes Pius IV. ernannt war, durch den modern griechisch-römischen Stil verdrängt. Dessen Vetter, Erzbischof Friedrich Borremeo († 1631) ließ diese Misarbeit großenteils herunterreißen, und seitdem ist, wenn auch nicht im Geiste, doch nach dem Stil des ersten Planes das Werk vollendet worden. Der Son einer hohen Familie, Karl Borremeo (s. d. Art. Bd. II, S. 568) bis 1584, personifizirte in sich nicht bloß die Strenge der in der römischen Kirche zur Macht gelangten Restauration, sondern war auch voller aufopfernder Liebe. Mailand war nach dem Aussterben der Sforza im Jare 1535 von Karl V. als deutsches Reichslehen eingezogen, aber Spanien zugeteilt worden. Das Volk widerstand dem im Jare 1563 gemachten Versuche, die Inquisition einzufüren. Aber es wurde von den stolzen, selbstsüchtigen spanischen Statthaltern nach Leib und Seele geknechtet, ausgesogen, erniedrigt. Die ebenfalls geknechtete Geistlichkeit erhielt im Innern der Familien das kirchliche Leben. In dem den spanischen Erbfolgekrieg abschließenden Frieden von Baden kam 1714 die Lombardei an Österreich. Besonders unter Maria Theresia atmete sie wider auf. Die Tätigkeit der christlichen Liebe, auch der höchsten Stände, in den das fieberkranke Landvolk aufnehmenden großartigen Spitälern erfreute sich der nötigen Freiheit. Diese wurde unter Josef II. polizeilich beschränkt, ein Teil der Geistlichkeit wurde in den Taumel des genuſssüchtigen Lebens hineingezogen. Der Josephinismus herrschte besonders auf dem kirchenrechtlichen Lehrstule der Universität Pavia. Der misstrauische Kaiser Franz II.

sorgte polizeilich dafür, dass die geistlichen Seminarien und die Kanzel die Rechte der Krone achteten und predigten.

Der beste der von Österreich ernannten 4 Erzbischöfe war Karl Cajetan, Graf von Geisruck aus Steiermark. (Siehe den 11. Jargang der österreichischen Vierteljahresschrift für katholische Theologie.) Die lombardische Kirche hat in der neuen Zeit eine ultramontane Partei gehabt, welcher aber eine viel größere liberale und nationale gegenüberstand. Rosmini mit seiner Schrift delle cinque piaghe della santa chiesa erwarb sich großen Einfluss. Der Übergang Mailands von Österreich an Sardinien im Jare 1859 und der liberale Aufschwung des neuen Königreichs Italien, das auch den Papst depossedirte, schien dieser Richtung zum Siege zu verhelfen. Aber außer der Duldung sehr verschiedener evangelischer Gemeinden ist nichts geblieben. Das vatikanische Konzil im Jare 1870 hat alles Andere zum Stillstand gebracht. —

Da es an einer allgemeinen Kirchengeschichte Italiens, sowie an einer eigentlichen Kirchengeschichte Mailands (Ughelli, Italia sacra T. IV, ist dürftig und ungenau) fehlt, hat man sich an Schriften über einzelne kurze Reihen von Erzbischöfen Mailands und an die italienischen Geschichtsquellen und Geschichtsdarstellungen überhaupt zu halten. Arnulfs Gesta archiepiscoporum Mediolanensium und Landulfs Historia Mediolanensis gehören ans Ende des 11. Jarhunderts und sind mit anderen Schriften in Pertz, Monumenta Germaniae historica (Scriptores T. VIII) nachzulesen. Sonst vergleiche Muratoris, Lebrets und Leos Geschichtswerke. Über die neuen statistischen Verhältnisse siehe den Artikel Italien. **(Reuchlin) Albrecht Vogel.**

Maimbourg, Louis (geboren in Nancy im J. 1610) trat in seinem sechzehnten Jare in den Jesuitenorden ein und wurde, nach in Rom vollendeten theologischen Studien, zum Professor an dem Kollege von Rouen ernannt. Er erwarb sich einigen Ruf als Prediger, obschon er ein Kanzelredner von sehr untergeordnetem Range war, denn er scheute kein Mittel (persönliche Anzüglichkeiten, gemeinen Witz), um sich die Volksgunst zu erwerben, und es geschah einst, dass seine Predigt schallendes Gelächter hervorrief. Auch hätte sein Ruf als Prediger nimmermehr genügt, um seinen Namen der Nachwelt zu erhalten, wäre er nicht als Kirchenhistoriker bekannt geworden. Seine Gelehrsamkeit ist wol keineswegs zu rühmen, denn seine Geschichtskenntnis war eine sehr oberflächliche; seinen Werken gebricht es durchaus an Gediegenheit; sie wimmeln von Unrichtigkeiten und Fehlern; es ist in denselben weder Gerechtigkeitssinn noch Unparteilichkeit zu finden; sie dienen ihm zur Waffe, um seine Gegner zu bekämpfen und als Mittel, die Gunst seiner Gönner zu erwerben; doch sind sie in gefälligem, elegantem Stile geschrieben und seine Schilderungen sind lebhaft und anziehend. Das einzige reelle Verdienst des Jesuitenpaters ist, dass er der indirekte Urheber des vortrefflichen Geschichtswerkes von Seckendorf geworden ist. Diesem Werke allein verdankt seine Histoire du Luthéranisme, dass sie heute noch nicht in Vergessenheit geraten ist. — In seiner Histoire de l'Arianisme verleumdet und verletzt Maimbourg durch seine Anzüglichkeiten die Jansenisten von Port-Royal; in seiner Histoire des Iconoclastes sucht er die Gunst des Königs Ludwigs XIV. zu gewinnen, indem er dessen Rechte gegen den römischen Stul behauptet; den Papst Innocenz XII. beschwichtigt er einigermaßen durch seine Histoire du Schisme des Grecs; jedoch trat er, bald hernach, obschon er ein Jesuite war, widerum für Ludwig XIV. gegen den Papst ein, sodass er seinen Orden verlassen musste, wurde aber dafür vom Könige zum Historiographen ernannt und bezog einen reichen Gehalt. Ludwig XIV. gebrauchte sodann seine gewandte Feder, um die Hugenotten zu verleumden und anzugreifen und die nahe bevorstehenden Gewaltmaßregeln vorzubereiten. Maimbourg schrieb gegen sie seine Histoire du Calvinisme, die jedoch durch Bayle (Critique générale de l'Histoire du Calvinisme) und durch Jurieu (Histoire du Calvinisme et du Papisme) gehörig gezüchtigt wurde. Seine Histoire du Luthéranisme) hatte kein besseres Los und fand in Seckendorf den rechten Mann, der auf seine Schmähungen erwiderte. Auch verloren gar bald die Schriften Maim-

bourgs alles Ansehen, so dass Voltaire sogar klagt: „Maimbourg sei wärend seines Lebens zu sehr gelobt, nach seinem Tode aber zu sehr (!?) verschmäht worden". Seine zalreichen Werke verdienen kaum der Erwänung und es möchte schwer sein, heute noch einen Leser derselben zu finden *). Maimbourg starb den 13. August 1686. — Siehe Bayle, Dictionnaire; Calmet, Bibliothèque lorraine; Dupin, Bibliothèque ecclésiastique. **C. Pfender.**

Maimonides oder Maimuni, d. i. der Sprößling des Maimun, eigentlich Mose ben Maimun (mit dem u-Laut nach de Sacy, Munk und Dozy, Maimon nur nach spanisch-arabischer, provinzialer Aussprache), von den Arabern nach seinem Sone Abraham (Amran) Abu Amran Musa ibn Abdallah ibn Maimon Alkortobi genannt, bezeichnet den Höhen-, ja fast schon den Schlusspunkt jener reichen, geistigen Entwicklung, die das Judentum inmitten der arabischen Kultur des Mittelalters erlebte. Er repräsentirt wie kein anderer in seinem Volk die Verschmelzung des Talmudismus mit derselben arabisch-aristotelischen Philosophie, die alsbald auch für die christliche Theologie, — zum teil durch seine Vermittlung, von hoher Bedeutung wurde, lässt dieselbe aber nicht ancilla, sondern fast domina sein; mit seinem abstrakten, einseitig transcendenten Gottesbegriff steht er seiner muhammedanischen Umgebung näher als der Offenbarungsreligion. Er wurde am 14. Nisan (30. März) 1135 in Cordova geboren. Verscheucht von den Almohaden, die unter Abdelmumen 1146 Marokko erobert hatten und mit dem Rufe: Bekenntnis zum Islam oder Auswanderung, wenn nicht Tod, auch in Spanien vordrangen, wo sie schon 1148 Cordova einnahmen, ging sein Vater, Maimun ben Joseph, mit den Seinigen nicht nach dem christlichen Castilien, wenigstens nicht auf längere Zeit, auch nicht nach dem südlichen Frankreich, wohin die meisten andern Juden aus Andalusien flohen, sondern nach dem Mittelpunkt der Unduldsamkeit, nach Fez (1159 oder 1160), wo er 1163 Abdelmumens Tod erlebte. Wärend die deutschen und französischen Juden in der Rheingegend dem Übertritt zum Christentum ein halbes Jarhundert früher den Tod vorgezogen hatten, hatten hier in Afrika Hunderttausende das vorgeschriebene islamische Bekenntnis abgelegt und auf ihre Synagogen verzichtet. Auch Maimun und die Seinigen wurden Schein-Muhammedaner. 1165 aber kam er, um Freiheit für seine Religion zu gewinnen, über Acco, Jerusalem und Hebron nach Ägypten, und zwar nach Fostat (Alt-Kairo), wo er anfangs 1166 starb. Trotz der Unruhe des Wanderlebens hatte Maimuni von seinem Vater, der als Sprößling einer talmudisch gelehrten Familie Dajjan, Richter im Rabbinatskollegium, in Cordova gewesen war, schon in Spanien den Talmud gut kennen gelernt. In die Naturwissenschaften aber, in die Arzneikunde und besonders in die Philosophie hatten ihn zugleich muhammedanische Lehrer eingefürt. Bei seinem Wissensdurst, seiner Begabung und seinem rastlosen Fleiße war es ihm gelungen, sich eine bewunderungswürdige Gelehrsamkeit anzueignen. Auch in Fostat lebte er zunächst den Wissenschaften, wärend sein jüngerer Bruder David dem Juwelen-Handel oblag, den sie gemeinsam unternommen hatten. Erst nachdem dieser im indischen Ocean umgekommen und beider Vermögen verloren gegangen war, entschloss er sich zur ärztlichen Praxis, one dass es ihm anfangs damit recht gelang. Zugleich hielt er öffentliche Vorlesungen über philosophische Gegenstände und 1177 wurde er Rabbiner von Kairo, mit 9 Beisitzern das Rabbinatskollegium bildend. Auf dies sein Amt legte er ganz besonders Gewicht. Erst zehn Jare später erlangte er eine bedeutende ärztliche Praxis am Hofe (wenn auch nicht als Leibarzt) des berühmten Saladin (der seit 1171 herrschte); er erfreute sich hier der Gunst des mächtigen Wesirs Alfadhels, der ihm ein Jargehalt aussetzte und ihn mit Anerkennungen überhäufte, obgleich er sich mehr durch medizinische Gelehrsamkeit und Schriftstellerei als durch ärztliche Geschicklichkeit auszeichnete. In Folge seines Ansehns bei diesem Wesir wurde er zugleich zum Oberhaupt (Reïs, Nagid) aller

*) Er schrieb über die Kreuzzüge, die Wickleftten, die Ligue, die Päpste Gregor den Großen, Leo den Großen u. s. w.

jüdischen Gemeinden in Ägypten ernannt, welche Würde sich noch auf seinen Son und Enkel vererbte. Inzwischen hatte er aber auch durch seine theologische Gelehrsamkeit und literarische Tätigkeit eine so allgemein anerkannte Autorität erlangt, dass ihm nicht bloß viele Jünglinge zuströmten, um seine Vorträge zu hören, sondern auch angesehene Rabbinen und ganze Gemeinden schwierigere Fragen zur Entscheidung vorlegten.

Schon in seinem 23. Jare (1158) hatte er für einen Freund eine kleine Schrift über das jüdische Kalenderwesen (Cheschbon ha-Ibbur) in hebräischer Sprache ausgearbeitet und darin seinen Sinn für systematische Übersichtlichkeit an den Tag gelegt. Sonst sind von seinen kleineren Schriften besonders zwei Sendschreiben als für seinen Charakter und Standpunkt bezeichnend zu erwänen. Das erstere, die Iggeret ha-Schemad, richtete er von Fez aus als ein Beruhigungsschreiben an seine Glaubensgenossen, die äußerlich, wie er selbst, zum Islam übergetreten, von einem strengeren Juden aber in ihrem Gewissen beunruhigt, wol gar auch der väterlichen Religion abhold gemacht waren. Wie sein eigenes (übrigens auch noch von Abr. Geiger gutgeheißenes) Verfaren bewies, hielt er nicht dafür, dass man um des Bekenntnisses willen sein Leben preisgeben müsse. In dem zweiten Sendschreiben, Iggeret ha-Teman, belehrte er von Fostat aus die ebenfalls zum Islam äußerlich übergetretenen Juden Arabiens dahin, dass die Feindschaft der Völker von dem Propheten Daniel längst vorhergesehen und zugleich der Sieg des Judentums über die Afterreligionen geweissagt sei. Die messianische Zeit aber berechnen zu wollen, sei unrecht. Die messianischen Erwartungen hätten stets Unglück über das Haus Jakobs gebracht. Übrigens gäbe es eine Überlieferung in seiner Familie, wonach die Prophetie als Vorläuferin des Messias im Jare 1216 wider erwachen werde. Vgl. die von Samuel Ibn Tibbon 1210 angefertigte hebräische Übersetzung, nach der ältesten Handschrift mit Anmerkungen herausgegeben von Dav. Hollub, Wien 1875.

Seine Bedeutung für das Judentum in allen Weltteilen gewann aber Maimuni durch drei größere Arbeiten, die er eine nach der anderen in je 10 Jaren vollendete. Die erstere ist ein arabisch geschriebener, in Abteilungen von verschiedenen Gelehrten ins Hebräische übersetzter Kommentar zur Mischna, den er 1158 in Fez als 23järiger Jüngling begonnen hatte und 1168 in Fostat vollendete, arab. Sirag' (die Beleuchtung), hebr. פירוש המשניות betitelt. Durch lichtvolle, wenn auch der späteren Kritik nicht mehr genügende Einleitungen fürte er hier sowol in das Ganze der Mischna als auch in einzelne, besonders dunkle Partieen derselben ein; Einzelnes verdeutlichte er durch kurze, aber tiefeindringende Wort- und Sacherklärungen; talmudisch-abenteuerliche Erzälungen und Nebenbemerkungen suchte er durch Einlegung eines tieferen Sinnes zu rechtfertigen. Mit Vorliebe zog er überall Lehrsätze aus der Mathematik, Astronomie, Physik, Anatomie und Philosophie herbei und nahm — ungeschichtlich genug — an, dass auch schon die Weisen der Mischna als Träger der Überlieferung diese Wissenschaften verstanden hätten. Vor allem ließ er sich durch die Kernsprüche der Väter im Traktat Pirke Abot bestimmen, in einer größeren Einleitung von acht Abschnitten seine Seelen- und Sittenlehre darzulegen. Nachdem er von dem Wesen der Seele und ihren Kräften, ihren guten und schlechten Eigenschaften und ihren Krankheiten geredet, behandelt er ihre Heilung, ihre Aufgabe, die besonders in der rechten Selbstbeherrschung, in dem Gleichgewichthalten zwischen den entgegengesetzten Trieben bestehe, dann die verschiedenen Abstufungen der Sittlichkeit, ebenso die menschliche Willensfreiheit im Verhältnis zur göttlichen Allwissenheit und Vorherbestimmung. Zum ersten Mal entwickelte er aber auch, von dem Traktat Sanhedrin die Veranlassung hernehmend, eine jüdische Glaubenslehre. Er meinte, das Judentum, das nichts weiter als eine geoffenbarte Philosophie sei, die mit der fast ebenso unverbrüchlichen Warheit des Aristoteles und Ibn Sina (Avicenna) wol übereinstimme, könne nicht bloß das Tun, sondern müsse auch das Denken vorzeichnen, müsse also bestimmte, für alle Juden gültige Glaubenssätze aufstellen. Er zälte dreizehn solcher Dogmen auf: 1) dass ein Gott ist, ein vollkommnes Wesen, Schöpfer und Erhalter aller Dinge, 2) dass er die Grundursache alles Bestehenden

ist und folglich ein einziges Wesen in unendlicher Unbegrenztheit, 3) daſs er ganz und gar unkörperlich, 4) daſs er ewig ist, 5) daſs der Mensch ihm dienen muſs und zwar ihm allein one Vermittler, 6) daſs es vollkommnere Menschen gegeben hat, die von Gott als Propheten erwält wurden, 7) daſs Mose der gröſste Prophet ist und die Offenbarung aufs Vollkommenste empfangen hat, 8) daſs die Thora von Gott herrürt und ebenso die mündliche Überlieferung, 9) daſs beides abgeschlossen ist und niemand hinzu- oder abtun darf, 10) daſs Gott allwissend ist und das Tun der Menschen stets beachtet, 11) daſs er das Verhalten der Menschen belont und bestraft, 12) daſs einst der Messias erscheinen wird, und zwar aus dem Hause Davids (als ein Widerhersteller des jüdischen Reiches in Palästina, der alle Völker zum Dienst des einzigen Gottes beruft und dadurch eine Zeit des Friedens und Segens herbeifürt) und 13) daſs einst die Toten wider auferstehen werden.

Maimunis zweites bedeutenderes Werk, eine ware Riesenleistung, war sein in dem verständlichen, neuhebräischen Mischna-Idiom geschriebener Mischne-Thora, wegen der 14 (יד) Abteilungen auch היד החזקה (nach 5 Mos. 34, 12) genannt, eine bis 1180 vollendete Bearbeitung des ganzen Talmud, in der er den fast undurchdringlichen Urwald des Religionsbuches zu einer wolgeordneten Anlage mit Plätzen, Haupt- und Nebenwegen umwandelte, die Einzelheiten an eine passende Stelle verwies, das Besondere mit dem Allgemeinen verband, das Talmudische an die Bibel anknüpfte und alles in seiner Weise (besonders aus dem vermeintlichen Gegensatz gegen die Sitten der Ssabier) erklärte und begründete. Seine Einteilung und Anordnung nimmt sich freilich immer noch prinziplos genug aus, wenn er 1) die Pflichten der Erkenntnis, 2) die Pflichten der Liebe zu Gott (das Bekenntnis, das tägliche Gebet, den Priestersegen u. s. w.), 3) die Festzeiten, 4) die Frauen (Ehe und Scheidung, Leviratsehe, Pflichten der Mädchen), 5) die Heiligung (Beobachtung der Verwandtschaftsgrade, der Speisegesetze, des Schlachtens), 6) Enthaltungssachen (Eide, Gelübde u. s. w.), 7) die Saaten, 8) den Tempeldienst mit den Opfern im allgemeinen, 9) die Opfer im einzelnen, 10) die Reinheit, 11) die Beschädigungen (Diebstahl, Fund, Totschlag), 12) Geschäfte, 13) Forderungen (Lon, Erbe u. a.) und 14) Richter (Sanhedrin, Könige, Krieg u. a.) aufeinander folgen läſst. Immerhin aber hat er doch so das Ganze in verständlicher Weise unter bestimmte Gesichtspunkte und Kategorieen gebracht; auch hat er das Fundament des Übrigen, die Gotteserkenntnis, richtig als solches hervorgehoben und an die Spitze gestellt, das Andere nachgeordnet und alles zu dem erhebenden Schluſs, daſs die Erde einst voll Erkenntnis Gottes werden wird, hindurchgefürt. Es war seine in der Einleitung ausdrücklich ausgesprochene Absicht, durch seinen Mischne-Thora den Talmud entbehrlich zu machen. Und wirklich läſst sich sein Religionscodex als ein nicht bloſs übersichtlicher, sondern auch vollständiger Abschluſs der zuletzt noch von Alfâsi u. a. vertretenen Entwicklung des jüdischen Satzungswesens ansehen; zugleich bietet er aber auch eine Zusammenfassung der innerlicheren Bestrebungen Bachjas und vor allem der religionsphilosophischen des Saadia. Selbst den Ergebnissen der jüdischen Geheimlehre trägt er trotz seines Gegensatzes gegen alle Mystik in seiner Lehre von den Engeln, von den Sphären und von der Seele Rechnung; doch sollten alle Erläuterungen dieser Art nur den Befähigten und Eingeweihten mitgeteilt werden. — Einen Anhang zu Mischne-Thora lieferte er in dem arabisch geschriebenen „Buch der Gesetze", Kitab Aschariah, hebr. Sefer ha-Mizvot, worin er die Zälung von 613 biblischen Vorschriften (248 Geboten und 365 Verboten) als richtig nachzuweisen, auch durch 14 Regeln sicher zu stellen und zu begründen suchte. Er machte hier den wichtigen, etwas karaitisch gefärbten Grundsatz geltend, daſs nur das, was im Talmud one Meinungsverschiedenheit als biblisch anerkannt werde, wirklich dafür gelten dürfe.

Sein drittes und wichtigstes Werk ist die 1190 vollendete, arabisch, aber mit hebräischen Buchstaben geschriebene, nur für Juden bestimmte, bald jedoch auch den Arabern zugänglich gemachte Begründung und Rechtfertigung seines ganzen theologisch-philosophischen Standpunkts, die er Dalalat al-Haïrin, Leitung der

Irrenden, betitelte, und die, ins Hebräische übersetzt, als מורה הנבוכים, Fürer der (durch Zweifel) Verwirrten, bezeichnet wurde. Er hat dies Buch so angelegt, als wenn er für seinen Lieblingsjünger Joseph b. Jehuda Ibn Aknin zur Beseitigung seiner Zweifel über wichtige Punkte einzelne Abhandlungen ausgearbeitet hätte. Tiefer betrachtet bilden die einzelnen Teile aber dennoch ein fest zusammengefügtes, systematisches Ganze. Der erste der drei großen Abschnitte, in die das Buch zerfällt, enthält vorzugsweise die Erläuterung der biblischen Stellen, die von der Gottheit in anthropomorfischen, sinnlichen Ausdrücken reden, und baut durch den Nachweis, daſs die sinnlichen Formen Bilder für geistige Warheiten sind, den zweiten Abschnitt an. Der zweite behandelt den Gedankeninhalt der jüdischen Religion, der auch der der waren Philosophie ist. Der dritte erörtert die ezechielischen Gotteserscheinungen, one die Geheimnislehre der Merkabah verraten zu wollen, und hat wol nur den Zweck, die Einsichtigen zu einem tieferen Eindringen in den Bibeltext zu ermuntern.

Maimunis Bestreben in all diesen großen Arbeiten ging voran schon darauf, das zu einem fast unermeſslichen Umfang angeschwollene jüdische Satzungswesen übersichtlich zu gestalten, es auch durch kurze Hervorhebung eines bestimmten Endresultates aus der Unbestimmtheit und Weitschweifigkeit der talmudischen Diskussionen zu befreien und dadurch die Abhängigkeit der Gemeinden von den Rabbinen, die fast zu unerträglicher Menschenknechtschaft geworden war, zu beseitigen oder wenigstens zu mindern, — one dabei zu bedenken, daſs er doch im Grunde nur die vielen älteren Codices um einige neuere vermehren und an Stelle der Autorität anderer die seinige setzen konnte. Noch weit mehr aber war es ihm darum zu tun, seine Glaubensgenossen von dem Standpunkt des blinden Gehorsams gegen Satzungen und Dogmen, wie er bis dahin üblich gewesen war und wol gar als besonders verdienstlich gegolten hatte, zu dem höheren des Verständnisses zu erheben und beides, Satzungen und Dogmen, so auf ihre tiefer liegenden Gründe zurückzufüren, daſs sie von jedem, der guten Willen hätte, für war, ja unübertrefflich gehalten werden müſsten, — one sich dessen bewuſst zu werden, daſs die talmudischen Satzungen zum größten Teil statt aus tieferer Erkenntnis und warem Bedürfnis, aus getrübter Überlieferung und Konsequenzmacherei hervorgegangen waren und gerade durch den Versuch, sie so hinterher zu beleben, als tot und leer erwiesen würden, one auch hinreichend zu fülen, daſs die Warheit der Dogmen nicht auf seinem philosophischen Standpunkt, auf dem sie wesentlich alterirt werden muſste, sondern nur auf dem der lebendigen Religiosität gewürdigt und aufrecht erhalten werden konnte. Wärend noch Jehuda Halevi, der als Dichter und Theologe in der ersten Hälfte des 12. Jarhunderts den Zusammenhang mit den ursprünglichen Wurzeln des israelitischen Lebens besser gewart und an die Schranken des menschlichen Denkens erinnert hatte, in seinem religions-philosophischen Werke Chozari (fälschlich Kusari), statt von den allgemeinen religiösen Warheiten, über die sich streiten lasse, von den Erlösungstatsachen und Wundern, die auf unumstößliche Augenzeugenschaft hin anzunehmen seien, besonders von der Befreiung Israels aus Ägypten und von der Eingabe Kanaans als den Hauptgrundlagen der Religion ausgegangen war — Jehuda Halevi hatte in der christlichen Umgebung Toledos gelebt, — kam es Maimuni vor allem auf jene allgemeineren Warheiten und ihre Begründung mittelst der aristotelischen Philosophie an. Schon Abraham b. David hatte letztere in seinem Werke „der erhabene Glaube“ von 1160 (im Gegensatz zu der neoplatonischen Richtung des Ibn Gabirol u. a.) entschieden bevorzugt. Maimunis Grundüberzeugung war es, die geoffenbarte Warheit müsse mit derjenigen übereinstimmen, welche in der menschlichen Vernunft als einer von der Gottheit stammenden Gabe liegt, und ebenso müsse jede Warheit, auf welche das metaphysische Denken füre, in der Offenbarung, d. i. im Judentum, vorhanden sein. Neben der schriftlichen Gesetzesoffenbarung im Pentateuch seien sicher auch mündliche Lehren philosophischer Art dem größten Propheten mitgeteilt, die man zunächst durch Überlieferung fortgepflanzt, dann aber im Laufe der Zeit vergessen habe. Spuren davon fänden sich in den hingeworfenen Aussprüchen der Propheten und in den Sentenzen der Hag-

gada. Durch Plato und Aristoteles werde der Jude nur angeleitet, sich seinen eigenen verlorenen Schatz wider zu erwerben. Die philosophischen Erkenntnisse macht er daher — gleich im 1. Buch seines Mischne-Thora, im Sefer Madda, — geradezu zu einem Teil des jüdischen Glaubens, die Beschäftigung mit ihnen zur gesetzlichen Pflicht. Die Beschäftigung mit der Metaphysik und den andern Wissenschaften, die allein vor Aberglauben und Götzendienst sichern, stellt er der mit dem Talmud gleich, ja, sofern sie grundlegend, erhebt er sie fast höher. So philosophisch gerichtet setzt er nun aber sowol im Mischne-Thora als auch im More an Stelle des lebendigen, waren Gottes der Offenbarung ein metaphysisches Wesen, welches sich in kalter Erhabenheit und Abgeschlossenheit um seine Geschöpfe nicht kümmern darf, welches kaum einen freien Willen hat: es ist das bewegende Unbewegte, dem man, one seine geschlossene Wesenseinheit und Unveränderlichkeit zu beeinträchtigen, keinerlei Eigenschaft beilegen, von dem man eigentlich nur Negatives aussagen kann. Die Schöpfung der Welt allerdings, auch die der Materie, hält er fest; er wäre onedem mit der Offenbarung in einen zu grellen Widerspruch geraten; er findet die aristotelischen Gegenbeweise, denen er gründlichst nachgeht, nicht stringent, sonst allerdings müssten die betreffenden biblischen Aussprüche allegorisch gedeutet werden. Die Welt ist ihm die Darstellung der sich in Wirklichkeit umsetzenden göttlichen Ideen. Sie setzt sich aber aus vier Sphären zusammen, deren oberste, Gott am nächsten stehende, die rein geistige der Engel, deren zweite die der Gestirne, deren dritte die der Sonne und des Mondes, deren vierte erst die der vier Elemente, die irdische ist, — und nun gehen die Bewegungen und Veränderungen in der untersten nicht etwa unmittelbar von Gott selbst aus, sondern die als beseelt gedachten Sternenkreise sind die Ursachen derselben; die Sternenkreise widerum bewegen sich selbst, streben nämlich in Sehnsucht den reinen Geistern zu, um Vergeistigung und Vollkommenheit von ihnen zu empfangen. Mit der Schöpfung zugleich erkennt Maimuni folgerichtig auch Wunder und Offenbarung an. Aber was von dem wunderbaren Tun oder Erfaren der Propheten erzält wird, ist nicht als wirkliche Tatsache, sondern nur als innerer Seelenvorgang, als Gesicht der Phantasie aufzufassen, und was sonst als wunderbar auftritt, ist schon bei der Schöpfung in die Weltbewegung hineingelegt. Die Offenbarung oder Prophetie sodann beruht vor allem auf einer Selbsterhebung des menschlichen Geistes. Der Mensch kann durch ein ideales Leben die prophetische Anlage in sich ausbilden; er braucht nur seinen Geist in stetigem Zuwenden zu Gott den Einwirkungen des *νοῦς ποιητικός*, שכל הפעל, des tätigen Weltgeistes, der der zehnte Engelgeist ist, zu öffnen. Hauptsächlich kommt es auf die Ausbildung und Anspannung der Phantasie an, daher sich auch die Prophetie nur, wenn die Sinnentätigkeit zurücktritt, nur in einem traumänlichen Zustande entfalten kann. Mose freilich, der vollkommenste aller Propheten, hat die Offenbarung nicht im Traum, sondern in einem nüchternen Zustand empfangen, aber nur deshalb, weil er sich durch den Aufschwung des Geistes von den Banden der Sinnlichkeit und selbst von der Phantasie, wie nie sonst ein Sterblicher befreit und zum Grad eines reinen Geistes aufgeschwungen hat, sodass die Einwirkung der tätigen Vernunft nicht mehr nötig, vielmehr ein Verkehr mit der Gottheit von Angesicht zu Angesicht möglich war. Zur Erklärung der Manifestation Gottes auf dem Sinai redet Maimuni von einer „zu der Zeit in der Luft erschaffenen Stimme"; übrigens aber entkleidet er die betreffenden Vorgänge, auch die Darreichung der zwei Gesetzestafeln soweit als möglich der Sinnlichkeit. — Vorsehung, Lon oder Strafe erkennt er im biblischen Sinn noch weniger an. Der Erlösung bedarf er überhaupt nicht. Er macht alles von der rechten Erkenntnis abhängig und die Anlage und den Trieb dazu hat Gott der Seele von vornherein eingesenkt. Folgt die Seele diesem Triebe, so verhilft ihr die tätige Vernunft dazu, zur Quelle des göttlichen Geistes, zur Erkenntnis des Zusammenhangs der Welt und zu einem entsprechenden Leben zu gelangen. Sie wird in dieser Weise ein überirdisches Wesen, erreicht die Stufe der Engel, erringt sich die ihr von Natur keineswegs eigene Unsterblichkeit, — dies der einzige Lon, dies die im Talmud als Lon verheißene „zukünftige Welt". Dazu gelangen natürlich nur wenige. Die

Strafe all der Andern besteht darin, daſs ihre Seele einfach vergeht, gerade wie der Leib. Die Auferstehung des Leibes hat er allerdings unter die Dogmen mit aufgenommen und noch 1191 auf die Einwürfe seiner Gegner und Bedenken seiner Jünger in einer besonderen Verteidigungsschrift vertreten. Aber doch fülten Viele sehr wol heraus, daſs sein System nicht wirklich darauf fürte und daſs dasselbe demnach zur Bibellehre nicht stimmte. Auch muſste er die Auferstandenen von Neuem sterben und vergehen lassen, wenn sie nicht noch in dem neuen Leben durch die höhere Erkenntnis zur Unsterblichkeit gelangten.

Wärend Maimunis Ansehen bei den Juden selbst in der Ferne, besonders in Südfrankreich immer höher stieg, sodaſs er von ihnen mit den schmeichelhaftesten Anschreiben und Anfragen beehrt wurde, — vgl. s. arab. u. hebr. Gutachten, herausgegeben von Mordochai Tamak unter dem Titel Peer ha-dor, Amsterd. 1765, — erhoben sich doch auch manche nicht unbedeutende Gegner gegen ihn, voran schon das Schulhaupt von Bagdad, Samuel ben Ali. Als er 1204 fast 70 Jare alt gestorben war, war die nächste Wirkung seiner Schriften eine tiefgreifende Entzweiung der Judenschaft besonders in Frankreich und Spanien, vgl. Jüdische Zeitschrift v. Abr. Geiger IX, Breslau 1871, S. 282 ff. und Jahrb. für jüd. Geschichte und Lit. von Brüll IV, Frankfurt 1879. Fanatiker in Frankreich sprachen über seine Richtung den Bann aus, ja nahmen die Hilfe christlicher Inquisitoren gegen sie in Anspruch. Wärend seine Anhänger zu sagen pflegten, von Mose bis Mose erschien kein gleicher Mose, tilgten seine Feinde seine allerdings zu überschwengliche Grabschrift: „Hier liegt ein Mensch und doch kein Mensch, Warst du ein Mensch, so haben Himmelswesen deine Mutter überschattet“, und setzten dafür: „Hier liegt Mose, der gebannte Ketzer“. Dennoch aber wurde seine Zusammenstellung der Glaubensartikel ins Synagogen-Ritual aufgenommen und von jedem rechten Juden täglich recitirt und seine denkgläubige Richtung trug bei den Gebildeteren allmählich immer mehr den Sieg davon. Seine Schriften gewannen, obgleich sie nach Munks Urteil, Mélanges S. 486, in philosophischem Betracht keine epochemachenden Resultate enthielten, eine fast unangefochtene Autorität und übten nicht bloß auf Juden, zuletzt noch auf Spinoza, sondern auch auf Araber und Christen, voran schon auf Albert d. Gr., einen unverkennbaren Einfluſs aus.

Maimunis Mischna-Kommentar findet sich in den Mischna-Ausgaben, zuerst Neapel 1492, Mantua 1561 u. a., und schlecht ins Lateinische übersetzt bei Surenhus. Sein Mischne-Thora erschien zu Soncino 1490 u. a., mit den Erinnerungen seines Gegners Abraham b. David und mit Comment., Venedig 1524, schön ausgestattet Amsterdam 1702; noch besser ist die alles in sich vereinigende Ausgabe: Jeßnitz 1740, 4 B. Fol. Der More Nebuchim wurde in der hebräischen Übersetzung des Sam. Ibn Tibbon schon vor 1480, dann Venedig 1551 herausgegeben, in latein. Übers. Paris 1520 und (von Joh. Buxtorf) Basel 1629, der erste Teil deutsch von R. Fürstenthal, Krotoschin 1838, der dritte von Simon Scheyer, Frankf. a/M. 1838, der zweite (nach Munk) von Stern. Arabisch und französisch ist der Fürer unter dem Titel: Le guide des égarés, Paris 1856. 61 und 66 von S. Munk veröffentlicht. Die Ethik ist deutsch durch Sim. Falkenheim, Königsb. 1832, erschienen. — Zu vergl. ist über Maimuni außer Munk u. a. Abr. Geiger „Moses b. Maimon“, Rosenberg 1850, abgedruckt in Geigers „Nachgelassenen Schriften“ III, Berlin 1876, S. 34 ff., auch Abr. Geigers „Judenthum u. s. Gesch.“ II, S. 137 ff.; Grätz, „Gesch. der Juden“, VI, Leipz. 1861, S. 310 ff.; Joel, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie“ Breslau 1876, worin „die Religionsphilosophie des Mose b. Maimon“, „das Verhältnis Albert d. Gr. zu Mose b. M.“, „Spinozas theol.-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft“, zusammengestellt sind; Rubin, „Spinoza und Maimonides“, Wien 1868.

Fr. W. Schultz.

Mainz. Über die ältesten kirchlichen Schicksale von Mainz und seiner Umgegend fehlen alle Nachrichten. Wenn es auch überhaupt nicht wol bezweifelt werden kann, daſs das Christentum durch die Römer nach Gallien gebracht worden, da sich im Heere stets auch Christen befanden, so läſst sich doch eine speziel-

lere Nachweisung von der Einwirkung auf Mainz selbst nicht füren. Dies gilt namentlich von der XXII. römischen Legion und der durch dieselbe erfolgten Christianisirung des Landes. Es muss auch davon abgesehen werden, dass Crescens, der nach 2 Timoth. 4, 10 nach Galatien gereist ist, Gallien christianisirt habe und in Mainz der erste Bischof gewesen sei, wenn auch das Erste seit dem 4. und das Andere seit dem 10. Jarhundert oft behauptet worden ist.

Wir besitzen über das Mainzer Bistum bis zum 7. Jarh. nur höchst fragmentarische Nachrichten. Man kann die Einfürung des Christentums in Gallien, also auch in Mainz nicht füglich vor dem 2. Jarh. ansetzen. Christliche Zeugnisse für Mainz und dessen Umgegend aus dem 4. Jarh. besitzen wir in später aufgefundenen Inschriften; ob aber damals in Mainz bereits ein Bischof residirte, läst sich nicht nachweisen. Es ist unwar, dass im Jare 346 eine Synode zu Köln gehalten worden und auf ihr Martinus oder Maximus als Bischof von Mainz wirksam gewesen sei, und ein solcher Bischof darf auch nicht für das Konzil zu Sardika 343 in Anspruch genommen werden. Es wird aber glaubhaft berichtet, dass im Jare 368 die Christen in Mainz wärend einer Festfeier von den Alemannen überrascht und dass im Jare 406 viele Tausende in einer Kirche in Mainz getötet wurden. Die Gemeinde hat damals gewiss schon Bischöfe gehabt, aber der Bischofskatalog, der bis in die Mitte des 6. Jarhunderts schon 30 Bischöfe mit Namen und Jareszalen anfürt und der etwa im 10. Jarhundert zuerst auftritt, ist nichts als eine Erfindung.

Als Bischof von Mainz ist verbürgt Sidonius um 550, gefeiert wegen seiner Bemühungen um Kirchenbauten (Venantius Fortunatus epigr. II, 12. IX. 9), vielleicht auch Sigibert, dann Leonisius 612. Festen Boden betreten wir erst kurz vor Bonifacius. Bischof Gerold, welcher auf Verlangen Karlmanns, des Sones von Karl Martell, die Waffen gegen die Sachsen ergreifen muste, fiel in einer Schlacht 743. Gerolds Son und Nachfolger Gewilieb ermittelte den Krieger, durch dessen Hand sein Vater gefallen war, und brachte ihn hinterlistig um, weshalb 745 auf der von Karlmann und Pipin gehaltenen großen Synode die Entsetzung des überhaupt einem ungeistlichen Wandel ergebenen Bischofs ausgesprochen ward. Die vakante Diözese übernahm nunmehr Bonifacius (s. d. Art. Bd. II, S. 532.).

Alles, was sich an diesen großen Namen knüpft, steht nun auch in Beziehung zu Mainz. Es hat eine hohe Bedeutung hinsichtlich der Christianisirung und mehr noch hinsichtlich der Unterwerfung der Deutschen unter die von den Karolingern beliebte römisch-katholische Kirchenform und Kirchengewalt erlangt. Schon im J. 732 hatte Gregor III. den Bonifacius zum Metropoliten von Germanien und apostolischen Vikarius ernannt. Als solcher übte er one einen bestimmten Bischofssitz seine missionirende Tätigkeit, für deren größere Wirksamkeit er endlich den Stul von Köln begehrte. Karlmann und Pipin hatten aber dagegen durchzusetzen gewusst, dass ihm Mainz übertragen wurde. Nachdem im Jare 747 der Beschluss darüber ergangen und von Papst Zacharias bestätigt war, erfolgte 748 die Konfirmation für Mainz. Das war aber keine Bestätigung einer schon vorhandenen Metropolitanwürde der Mainzer Kirche. Bonifacius ist der erste Erzbischof von Mainz gewesen.

Wie steht es nun mit den Suffraganen des neuen Metropoliten? Zuerst wurden ihm die Bischöfe von Tongern (Lüttich), Köln, Worms, Speier, Utrecht, Würzburg, Eichstädt, Buraburg (in der Nähe von Fritzlar), Erfurt, Straßburg, bald auch Konstanz untergeordnet. Aber Erfurt hat wol überhaupt nur Einen besonderen Bischof aufzuweisen und ist ein Bestandteil des Mainzer Bistums geblieben. Buraburg ist noch im 8. Jarhundert inkorporirt worden. In derselben Zeit wurde Köln zur Metropole erhoben und Tongern und Utrecht wurden ihm unterworfen. Alle drei gingen für Mainz verloren. Aber dafür erhielt es die Suffraganen von Paderborn, Verden, Hildesheim und Halberstadt. Im Jare 843 kamen Chur und Augsburg zu Mainz. Im 10. Jarhundert wurde ihm Olmütz und Prag untergeordnet, beide gingen aber im Jare 1343 wider verloren. Das Bistum Bamberg wurde 1008 gegründet und kam zu Mainz, wurde aber 1047 exemt. Auch die Bistümer Verden und Halberstadt blieben nicht bei Mainz.

Im Jare 1648 ging Verden als Herzogtum an Schweden, Halberstadt als Fürstentum an Brandenburg über. Das 18. Jarhundert brachte 2 neue Suffragane, indem die Abtei Fulda im Jare 1752 und die Abtei Corvei 1792 zu Bistümern erhoben wurden. Am Anfang des 19. Jarhunderts haben also zu Mainz gehört die Bistümer von Worms, Speier, Straßburg, Chur, Würzburg, Eichstädt, Paderborn, Hildesheim, Konstanz, Augsburg, Fulda, Corvei. Das Gebiet des eigentlichen Bistums Mainz erstreckte sich am weitesten gegen Osten und Nordosten und gerade in Thüringen und auf dem Eichsfelde lagen die bestrittensten Teile desselben. Aber auch um viele andere Besitztümer, die ihnen in den ersten Jarhunderten reichlich zuflossen, hatten die Mainzer Erzbischöfe unaufhörliche Fehden auszufechten und die Bischofsstadt selbst lag mit ihnen in ewigem Hader um allerlei Rechte und Freiheiten. — Vielleicht im 11. Jarhundert hat die Einteilung der Diözese in Archidiakonate stattgefunden. Die Zal von 11 Archidiakonaten mag noch später festgesetzt worden sein. — Der Erzbischof ging in den ersten Zeiten meistens aus den Hofklerikern der Könige und Kaiser hervor. Er blieb auch oft genug am Hofe. Er wurde Erzkanzler und Erzkaplan, besorgte die höchsten Statsgeschäfte und kam zu dem höchsten Platze im Reiche. Er nahm unter den Kurfürsten den ersten Rang ein und verband damit die Würde eines Primas der deutschen Kirche, in welcher Stellung er vom Papste selbst als der ihm nächste und höchste katholische Würdenträger anerkannt worden ist. — Rudolf von Habsburg hat die Kirche von Mainz columna imperii principalis genannt und tausend Jare lang hat Mainz geheißen: felix, sancta, aurea Maguntia Romanae ecclesiae specialis filia. Die Wal des Erzbischofs hätte immer durch das Domkapitel erfolgen sollen. Statt dessen war seit Bonifacius der Wille der fränkischen und deutschen Könige entscheidend. Die Zustimmung des Klerus und des Volkes folgte gewönlich. Erst im 12. Jarhundert wird von einer freien Wal berichtet, welche das Domkapitel unter Zustimmung des Volkes vollzog. Später wurde es gewönlich, dass das Domkapitel irgend eine Persönlichkeit für den erledigten Stul postulirte, nämlich vom Papste, bei dem die Entscheidung lag und der sehr oft anderer Meinung war, jedenfalls von jedem neuen Erzbischofe eine Summe von 10,000, später 20—25,000 Gulden forderte und zu erlangen wusste. Es kann nicht wundernehmen, dass der Kampf um die Erhaltung und Vergrößerung des Besitzstandes, die den Königen und Kaisern zu leistende Heeresfolge und jene römische Erpressung den Erzbischöfen große Lasten auflegten, die von ihnen wider auf ihre Stifter und Städte abgewälzt wurden. Oft kamen nun allgemeine Landplagen hinzu und noch öfter gaben sich die Erzbischöfe selbst als weltliche Fürsten der größten Verschwendung hin und immer wider hatten es die Schafe zu entgelten, die von ihnen hätten geweidet werden sollen. Dass dabei die kirchlichen Zustände nicht gedeihen konnten, versteht sich von selbst. Kirchen und Klöster sind freilich in großer Anzal von Mainzer Bischöfen gegründet worden, aber alte und neue Stiftungen waren fast immer reformationsbedürftig. Diözesansynoden und Provinzialsynoden sind one besonderen Einfluss gewesen und haben im 16. Jarhundert völligen Stillstand gefunden. Mit dem Versuche, einige kirchliche Verbesserungen einzufüren, war der Erzbischof beschäftigt, welcher, um die Annaten an Rom zalen zu können, den Ablasshandel durch Tezel so schmählich betreiben ließ, dass Luther dagegen auftreten und so die Kirchenreformation beginnen musste. — — Es soll nun von einzelnen wichtigeren Mainzer Erzbischöfen des Mittelalters die Rede sein. Der nächste Nachfolger des Bonifacius ist Lullus gewesen, der, wenn auch schon 754 ernannt, doch erst 780 das Pallium erhielt. So lange hatte Karl der Große gezögert, die neue hierarchische Ordnung anzuerkennen und seinen fränkischen Bischöfen und Äbten das neue erzbischöfliche Joch aufzulegen. Der folgende Metropolit war Riculf 786 — 813, dem man die Gründung der Schule bei St. Alban in Mainz nachrühmt. Auch die Einfürung der kanonisch gemeinsamen Lebensweise in den Klöstern und in den Stiftskirchen rürte von ihm her. Der nächste berühmte Inhaber des Stules des Bonifacius war Rabanus Maurus 847—856 (s. den Artikel). Sein Nachfolger Karl (856—803) wird uns zuerst als Erzkanzler des Reichs genannt. Erzbischof Hildebert

(927—937) geriet in Streit mit Köln und Trier um die Berechtigung, den deutschen König zu krönen. Er ging daraus siegreich hervor und vollzog die Krönung an Otto I. 936 zu Aachen. Ottos natürlicher Son Wilhelm ist 954—968 Erzbischof von Mainz gewesen und hat von seinem Vater Besitzungen auf dem Eichsfelde erhalten, wärend sein Nachfolger Hatto II. (968—970) die königlichen Domänen des Rheingaues mit den Immunitätsrechten erwarb. Die Meinung, daſs seit dieser Zeit die Erzbischöfe von Mainz stets den Titel Erzkanzler in Deutschland gefürt, und daſs dies auf einer besonderen Verleihung Ottos I. beruhe, ist unrichtig. Willigis (974—1011 hatte sich aus niederem Stande — man hält ihn für den Son eines Stellmachers — zu der hohen Würde des Erzbischofs emporgeschwungen. Darauf füren spätere Schriftsteller den Ursprung des Mainzer Wappens, eines silbernen Rades mit sechs Speichen im roten Felde, zurück, wärend dasselbe richtiger als ein vervielfältigtes Kreuz betrachtet wird, denn es bestand anfangs aus einem einfachen Kreuze und findet sich in dieser Form zuerst gegen Ende des 13. Jarh. Willigis ließ auch den Dom zu Mainz von 978—1009 erbauen, der jedoch am Tage seiner Einweihung wider durch Brand zerstört wurde, worauf die Herstellung unter Bardo vollendet ward. Gemeinhin hielt man Willigis für den ersten Kurfürsten von Mainz. Aber bereits früher übte der höhere Klerus überhaupt und unter diesem besonders der Erzbischof von Mainz auf die deutsche Königswal einen entschiedenen Einfluſs. Von dem alleinigen Recht bestimmter Fürsten ist unter Willigis noch nicht die Rede (übrigens s. den Artikel). Siegfried I. (1060—1084) und seine Nachfolger bis gegen Mitte des 12. Jarh. waren in die Kämpfe zwischen den Päpsten und Kaisern verwickelt und standen wechselnd auf der einen oder der anderen Seite. Das brachte natürlich große Stürme über sie und ihre Erzdiözese. Aber auch der Versuch der Durchfürung des Cölibatsgesetzes erregte großen Widerstand. Adalbert I. (1111—1137) übte auf die kirchlichen Verhältnisse einen bedeutenden Einfluſs und vermittelte als außerordentlicher päpstlicher Legat das Wormser Konkordat 1122. Nach Heinrichs V. Tode, 1125, betrieb er mit Erfolg die Wal Lothars zum deutschen Könige. Der Stadt Mainz bewies sich der Erzbischof für die ihm gegen Kaiser Heinrichs V. erwiesene Treue dankbar, denn er bestätigte ihr nicht nur die älteren Privilegien, sondern gewärte ihr auch neue Freiheiten, insbesondere Befreiung von der Jurisdiktion der Kirchenvögte und Entrichtung von Steuern. Die zuerst vor 1122 auf Pergament gegebene Urkunde ließ Adalbert im Jare 1135 zum ewigen Gedächtnisse in die ehernen Türen eingraben, welche Willigis für die Domkirche hatte anfertigen lassen. Arnold I. erlebte schwere Zeiten, indem sich aufs neue der Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum erhob. Er selbst stand auf der Seite Friedrichs I. und schien um so mehr weltlichen Schutz zu suchen, als er gegen die Gesetze der Kirche handelte. Er geriet auch mit den Bürgern von Mainz, deren Steuerfreiheit er verletzte, in widerholten Konflikt und fand bei einem Aufrur am 24. Juni 1160 seinen Tod. Die Erzbischöfe von Mainz hatten, mit wenigen Ausnahmen, die Erzkanzlerwürde seit dem Ende des 10. Jarhunderts bekleidet (s. oben). Seit Christian I. (1165—1183) scheint dauernd dem Erzbischofe von Mainz der Titel: Erzkanzler durch Deutschland, zugehört zu haben, wärend dem Erzbischof von Köln der Titel: Erzkanzler durch Italien und dem von Trier der Titel: Erzkanzler durch Gallien und das Königreich Arelate zu teil wurde. Konrad I. (1183—1200) widmete sich mit Eifer den Angelegenheiten seines Stiftes und begann auch die Herstellung der Domkirche, welche im Jare 1190 zuerst durch Brand und dann durch einen Orkan sehr gelitten hatte. Einen großen Teil seiner Zeit verbrachte er aber um politischer Händel willen außerhalb seiner Diözese und beteiligte sich auch an dem Kreuzzuge 1197 und 1198. Er erlebte noch nach Heinrichs VI. Tode, 1197, die Anfänge der Wirren, welche die Wal zweier deutscher Könige über Deutschland brachte. Auch ins Mainzer Domkapitel war das Zerwürfnis eingedrungen und dasselbe spaltete sich in eine Partei Philipps und Ottos. Demgemäß konnte man sich bei der Wal eines neuen Erzbischofs nicht vereinigen. Innocenz III. bestätigte nach sorgfältiger Prüfung Siegfried II. (1202—1230). Dieser wonte dem großen Laterankonzil

1215 bei und brachte dann one Zweifel die Schlüsse desselben auch in seinem Sprengel zur Vollziehung. Im Jare 1228 verliehen ihm und der Kirche von Mainz Ottokar und Wenzel das Privilegium, die Könige von Böhmen zu krönen, welches bis 1343 geübt ward. Siegfried III. (1230—1249) half den sehr herabgekommenen Vermögensverhältnissen des Erzbistums durch Auflagen von Steuern und durch Erwerbungen neuer Besitztümer auf, gab der Stadt Mainz 1244 ein neues Privilegium und vollendete 1239 den Dom. Die folgenden Erzbischöfe hatten mit den Beschwerden zu schaffen, welche das Interregnum über Deutschland brachte. Sie waren für Herstellung des Landfriedens und des Cölibates der Geistlichen tätig. Werner (1259—1284) brachte die Wal Rudolfs von Habsburg zu stande. Gerhard II. 1289—1305 bewirkte die Einsetzung und Absetzung seines Vetters Adolf von Nassau und die Wal Albrechts von Österreich. Es ist auffallend, wie viel Synoden im 13. und 14. Jarhundert zur Verbesserung der kirchlichen Disziplin gehalten wurden, die doch nichts ausrichteten und nur die Größe des Schadens erkennen lassen. Nach dem Tode des von Papst Clemens V. ernannten Peter Aichspalter (m. s. d. Art. Bd. I, S. 225) im Jare 1320 reservirte Papst Johann XXII. der apostolischen Kammer die erzbischöflichen Einkünfte bis zur Widerbesetzung, forderte 30,000 Gulden, die er auf 25,000 ermäßigte und setzte Matthias (bis 1328) ein. Sehr unruhig war die nächste Folgezeit. Dem Zwiespalte auf dem Königsthrone entsprach Zwiespalt auf dem erzbischöflichen Stule. Alles litt darunter, aber die erzbischöflichen Güter und Rechte wurden auch in dieser Zeit vermehrt. Unter Gerlach (1346—1371) ist der Erlass der goldenen Bulle König Karls IV. 1356 bemerkenswert. Durch dieselbe wurde im wesentlichen das nach und nach befestigte Herkommen über die Königswal und die Verhältnisse der sieben Kurfürsten anerkannt und zum festen Reichsgesetze erhoben. Was insbesondere Mainz betrifft, so wurde die bevorzugte Stellung des Erzbischofs als des Dekans des Kurfürstenkollegiums besonders berücksichtigt (vgl. Kap. 1. 18). Erzbischof Adolf († 1390) erwirkte für die Stadt Erfurt im Jare 1389 das Privilegium des Papstes Urban VI. zur Stiftung einer Universität, deren Eröffnung 1392 erfolgte. Das kirchliche und politische Elend der ersten Jarzehnte des 15. Jarhunderts zeigt sich auch in der Geschichte des Erzstifts Mainz. Die Erzbischöfe haben auf den Konzilen zu Konstanz und Basel keine hervorragende Rolle gespielt. Ihre Bemühungen um Reformation des Klerus hatten keinen Erfolg. Dahin gehört die Provinzialsynode, welche Theodorich (1434—1459) unter Mitwirkung des Nikolaus de Cusa 1451 abhielt. Der Nachfolger Diether sollte statt der sonst üblichen 10,000 Gulden Annaten 21,600 Gulden zalen und wurde, weil er sich nicht dazu verstand, gebannt und entsetzt. Derselbe kam aber nach langer Zwischenzeit doch zur Regierung und stiftete unter anderem durch Papst Sixtus IV. die Universität zu Mainz, welche 1477 eröffnet wurde. Sie ist 1798 durch die Franzosen geschlossen worden. Am Ende des 15. Jarhunderts ist noch Berthold (1484—1504) zu erwänen, weil er auf die damalige Politik den größten Einfluss übte. Auf seine Vorstellung wurde Maximilian zum deutschen Könige gewält und unter seiner Mitwirkung kamen Maximilians Neuerungen in der Reichsverwaltung zu stande. Was er zur Verbesserung des Klerus unternahm, hatte ebensowenig Erfolg, als die änliche Bemühung seiner Vorgänger und Nachfolger. Eine besondere Berühmtheit hat sich Albrecht II. von Brandenburg (1514—1545) erworben. Er hat ja mit seinem Ablasshandel die Kirchenreformation heraufbeschworen. Mit einer gewissen Milde blieb er eifriger Anhänger der alten Kirche und suchte dem Eindringen des Protestantismus nach Möglichkeit zu begegnen. Das Beispiel seines Vetters Albrecht im Herzogtum Preußen zu befolgen und das Erzstift zu säkularisiren, konnte er sich nicht entschließen, obgleich Luther ihm ernstlich dazu riet und darin das beste Mittel fand, die Bauernaufstände zu bewältigen. Für die Erhaltung des Katholizismus sorgte er durch Aufnahme der Jesuiten 1542. Sein Nachfolger Sebastian (1545—1555) hielt in den Jaren 1548 und 1549 die letzten Diözesan- und Provinzialsynoden und nahm selbst am Tridentinum teil. Allen seinen Nachfolgern kann das Zeugnis nicht versagt werden, dass sie den Kampf gegen den Protestantismus in ihrem

Gebiete und im Reiche eifrig gefürt haben. Sie waren dabei treue Bundesgenossen Österreichs. Sie haben an dessen Erhebung bis zum Restitutionsedikt im Jare 1629 und weiter an dessen Machtbegrenzung im westphälischen Frieden Teil gehabt. Sie litten auch für ihre Parteinahme im siebenjärigen Kriege. Im besonderen hatten sie sich schon deshalb von Preußen fern gehalten, weil sie eine Gefärdung der katholischen Interessen von dem protestantischen State besorgten. Anders wurde es im 18. Jarhundert. Die Gerechtigkeit Friedrichs des Großen gegen die katholische Kirche und das zur Herrschaft kommende Prinzip der Toleranz brachten diese Änderung hervor. Die Uneigennützigkeit Friedrichs des Gr., mit welcher derselbe 1777 und 1785 nach dem Erlöschen des bayerischen Mannsstammes die Vergrößerungsgelüste Österreichs bekämpfte und die alten Grundsätze der deutschen Verfassung aufrecht erhielt, gewannen ihm auch das Herz des Erzbischofs Friedrich Karl (1774—1802). Derselbe schloss sich daher Preußen gegen Österreich an und war bereit, eine von ihm veranstaltete Klagschrift der deutschen Bischöfe gegen den Kaiser bis an den Reichstag zu bringen. Er war entschieden für Erhaltung und resp. Herstellung der bischöflichen Rechte, den Eingriffen des römischen Stuls gegenüber. Als die schon früher gemissbilligten Beschränkungen der Ordinarien durch die päpstlichen Nuntien immer weiter um sich griffen und der Erzbischof von Salzburg sich an Friedrich Karl als den Primas der deutschen Kirche wendete, um Abhilfe zu vermitteln, schlug Weihbischof Haimes vor, sich über die Beschwerden gemeinsam zu beraten und die Sache dem Papste vorzulegen. In Mainz wurde 1786 nun ein Gutachten des erzbischöflichen Vikariats abgefasst. Darauf folgte der Emser Kongress und dessen Punktation (s. d. Art. IV, 201). Da diese und die weiteren Verhandlungen mit Rom one Erfolg blieben, wünschte der Erzbischof für seine Diözese auf dem Wege einer Synode Verbesserungen herbeizufüren. Die Vorbereitungen für dieselben waren bereits getroffen und der Erzbischof hatte zur Unterstützung seinen Statthalter in Erfurt Karl Theodor von Dalberg 1787 zum Koadjutor angenommen, als der Ausbruch der französischen Revolution die Weiterfürung der Angelegenheit hinderte. Am 21. Oktober 1792 fiel Mainz durch Verrat in die Hände Custines, Friedrich Karl floh nach Heiligenstadt, 1800 nach Erfurt und brachte seine letzten Tage in Aschaffenburg zu. Mit Friedrich Karl schließt die Reihe der Mainzer Erzbischöfe.

Die Kirche von Mainz wurde als erzbischöflicher Sitz supprimirt und zu einem einfachen Bistum unter dem Metropoliten von Mecheln gemacht, übrigens beschränkt auf den linksrheinischen Teil des alten Mainzer Erzstiftes. Der Friede vom 9. Februar 1801 zu Luneville überwies das linke Rheinufer an Frankreich und darauf folgten die Säkularisationen der zur Entschädigung bestimmten geistlichen Herrschaften, deren definitive Feststellung in dem Reichs-Deputations-Rezesse vom 25. Februar 1803 ausgesprochen wurde. Die Absicht der paciscirenden Mächte war aber, den ersten geistlichen Kurfürsten auch ferner zu erhalten. Der Koadjutor Friedrich Karls, Karl Theodor von Dalberg (s. d. Art. III, 463), welcher am 26. Juli 1802 als sein Nachfolger eingetreten, erhielt als Reichs-Erzkanzler, Metropolitan und Primas von Deutschland den geringen Überrest des Mainzer Territoriums nebst einigen anderen Gebieten. Aber „der Stul zu Mainz wurde auf die Domkirche zu Regensburg übertragen . . . . . Seine Metropolitan-Gerichtsbarkeit erstreckte sich über alle auf der rechten Rheinseite liegenden Teile der ehemaligen geistlichen Provinzen von Mainz, Trier und Köln, jedoch mit Ausnahme der königlich preußischen Staten; ingleichen über die salzburgische Provinz, so weit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnt". Die Verwaltung des neuen Bistums Mainz übernahm der am 6. Juli 1802 von Buonaparte ernannte Bischof Joseph Ludwig Colmar am 3. Oktober d. Js. Er erlebte die Herstellung deutscher Herrschaft, aber nicht mehr die Reorganisation der Mainzer Diözese. Er starb am 15. Dezember 1818. Nun errichtete man eine neue oberrheinische Kirchenprovinz und erhob Freiburg im Breisgau zur Metropole, der man das nun auch neubegrenzte Bistum Mainz unterordnete. Die für die oberrheinische Kirchenprovinz ergangenen Bullen: Provida solersque vom 16. August 1821 und: Ad dominici gregis custodiam vom

11. April 1827 erhielten die landesherrliche Bestätigung am 12. Oktober 1829. Nach 11järiger Sedisvakanz, wärend deren ein Generalvikar die Verwaltung gefürt hatte, wurde Josef Vitus Burg, über welchen sich der Großherzog von Hessen-Darmstadt mit dem Papste geeinigt hatte, am 12. Januar 1830 inthronisirt. Er starb 1833 und hatte unbedeutende Nachfolger bis 1848. Das Domkapitel wälte am 22. Febr. 1849 den Professor Dr. Leopold Schmid in Gießen zum Mainzer Bischof. Der Papst verweigerte aber seine Bestätigung und die Wal fiel nunmehr am 29. März 1850 auf Wilhelm Emanuel von Ketteler. Dieser Mann hat seine eminenten Gaben des Körpers und des Geistes der Widerherstellung der kirchlichen Autorität und der Erhöhung der Gewalt des Papstes gewidmet. Der „furchtlose Tatendrang", mit welchem „die hohe mächtige Gestalt mit scharfgeschnittenem Gesichte am Grabe der am 18. September 1848 in Frankfurt Ermordeten" aufgetreten war, hatte ihn im Jare 1849 als Probst nach Berlin gebracht und im darauffolgenden Jare bis auf den Bischofsstul von Mainz befördert. Er begann seine Tätigkeit mit der Wegberufung der katholischen Theologen von der Landesuniversität Gießen, um sie in Mainz selbst streng kirchlich zu erziehen. Er wurde der Anwalt und Wortfürer des rheinischen Ultramontanismus und entfaltete als Redner und Schriftsteller eine erfolgreiche Tätigkeit. Er hinterließ 41 gedruckte Schriften. Ketteler schwang sich auch zum Vorkämpfer des Episkopates der oberrheinischen Kirchenprovinz gegen die betreffenden Landesregierungen auf. Zum vatikanischen Konzil berufen ging er nach Rom und zurückgekehrt war er für die Unterwerfung unter das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes in hervorragender Weise tätig. Er starb, 65 Jare alt, am 13. Juli 1877. (Siehe den Litterarischen Handweiser für das katholische Deutschland, 16. Jahrgang, N. 9 u. ff.). Der Bischofstul von Mainz ist wegen des herrschenden Streites zwischen Stat und Kirche noch nicht wider besetzt worden.

Für die alte Zeit ist nachzusehen Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands, B. 1. Sonst muss im allgemeinen genügen Serrarius, res Moguntiacae ed. Joannis Francof 1722. Natürlich existirt für allerhand Specialien und für die bezügliche Profangeschichte eine reiche Litteratur, die hier nicht angegeben werden kann. **(Jacobson) Albrecht Vogel.**

Majestätsbrief, böhmischer. Diesen Namen fürt die Urkunde, in welcher Kaiser Rudolf II. am 12. Juli 1609 den protestantischen Ständen Böhmens vollkommen freie Religionsübung zusagte, ihnen die Prager Universität und ein eigenes, von dem erzbischöflichen Stule zu Prag durchaus unabhängiges Konsistorium zugestand und ihnen erlaubte, nicht nur im Besitze aller Kirchen und Schulen, die sie zur Zeit in Städten, Dörfern und Märkten bereits inne hatten, ungestört zu bleiben, sondern nach Bedürfnis auch noch neue zu bauen. Rudolfs Bruder, der Erzherzog Matthias, dem jener im Jare 1608 Ungarn, Mähren und das Erzherzogtum Österreich abtreten musste, hatte bereits in jenem Jare den evangelischen Ständen Österreichs ihre Religionsfreiheit bestätigt, welchen Umstand die protestantischen Stände Böhmens benutzten und für sich und ihre Glaubensgenossen in Schlesien den sogenannten Majestätsbrief erzwangen. Nachdem Rudolf 1611 auch Böhmen an Matthias abgetreten hatte, beschwor auch dieser den Majestätsbrief feierlich in Gegenwart der böhmischen Stände; denselben Eid leistete Ferdinand, der Erzherzog von Steiermark und Kärnthen, als Matthias ihn 1616 zu seinem Nachfolger in Böhmen bestimmt hatte. Doch mit des letzteren Einflusse änderten sich die Verhältnisse; die Gegner des Protestantismus gewannen in Böhmen eine immer größere Macht, in Folge deren sie anfangs den Artikeln des Majestätsbriefes ihre Deutung unterlegten, bis sie endlich ihn offen zu verletzen sich nicht scheuten. Diese Verletzung reizte die Böhmen zu offener Empörung, die am 23. Mai 1618 in der Statthalterei zu Prag begann und am 8. Nov. 1620 mit der Niederlage am weißen Berge und mit dem Verluste aller ihrer Freiheiten endete. — Johann Borrot hat den Majestätsbrief böhmisch und deutsch mit erläuternden Anmerkungen zu Görlitz im J. 1803 herausgegeben unter dem Titel: „Der vom Kaiser Rudolf II. den Protestanten in Böhmen ertheilte

Majestätsbrief". Gindely, Geschichte der Ertheilung des böhmischen Majestätsbriefs von 1609, Prag 1858. **L. Heller†.**

Majoristischer Streit bezog sich auf das Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken, von welchen Georg Major (geb. 1502 in Nürnberg, 1529 Rektor in Magdeburg, 1535 Pfarrer in Eisleben, 1536 Professor in Wittenberg, 1547 Pfarrer in Merseburg, 1548 von dort vertrieben und wider nach Wittenberg zurückgekehrt) lehrte, daſs sie zur Seligkeit notwendig seien. Die Augsburger Konfession hatte sich darüber ausgesprochen im Art. 6: „daſs solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll und daſs man müsse gute Werke tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen. Doch nicht auf solche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen". Art. 29 aber, vom Glauben und guten Werken, der sich im Eingang gegen die Unwarheit verwart, daſs die Evangelischen gute Werke verbieten, widerholt fast wörtlich dieselbe Bestimmung: „nicht daſs man darauf vertraue, Gnade damit zu verdienen, sondern um Gottes willen und (das ist hier noch weiter beigesetzt) Gott zu Lobe", was näher dahin begründet wird: „der Glaube ergreift allezeit allein Gnade und Vergebung der Sünde. Und weil durch den Glauben der h. Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu tun". — In dem Leipziger Interim aber Dez. 1548 (s. d. Art. Bd. VI, S. 775), das auch zu andern Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, wie den adiaphoristischen und synergistischen den Grund legte, hatte der Verfasser der Augsburgischen Konfession aus Friedensliebe, aber unter Klauseln, welche dem waren evangel. Glauben nichts vergeben sollten, sich bestimmen lassen, im Punkt sola fide nachzugeben, die katholische Lehre von der eingegebenen (infusa) justitia zuzugestehen und die Formel anzuerkennen, daſs auch die Tugenden und guten Werke in dem Versönten Gerechtigkeit genannt würden, daſs Gott diesen schwachen angefangenen Gehorsam um seines Sones willen in dem Gläubigen sich wolle gefallen lassen und daſs die Tugenden zur Seligkeit notwendig seien". Da diese Bestimmungen in der lutherischen Welt viel Ärgernis erregten, insbesondere auch dem Major, als einem Mitarbeiter am Interim einen heftigen Angriff Amsdorfs 1551 zuzogen, und die Antinomisten, Agricola an der Spitze, nun nur um so entschiedener dem andern Extrem zusteuerten, so bewog dies den Georg Major, für die als papistisch erschienenen Sätze mit um so schärferer Betonung und um so größerem Eifer einzustehen. Er war von Wittenberg als Inspektor der mansfeldischen Kirche, die ihn, J. Wigand an der Spitze, als Wittenberger perhorreszirte, nach Eisleben berufen worden und war in dieser neuen Stellung durch den Angriff Amsdorfs, den er aber als alten Mann und als alten väterlichen Freund schonen wollte, empfindlich berürt. In seiner „Antwort auf des ehrwürdigen Herrn Amsdorfs Schrift 1552", in der er als unbeteiligt die Verantwortlichkeit für manche Punkte des Interim ablehnte, sagte er daher: „das bekenne ich, daſs gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind und sage öffentlich und mit klaren Worten, daſs niemand durch böse Werke selig werden kann, und daſs auch noch niemand one gute Werke selig geworden ist und sage mehr, wer anders lehrt, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht". Dabei unterschied er jedoch eine dreifache necessitas, 1) necessitas meriti, als ob man durch die guten Werke die Seligkeit verdienen könnte, in welchem Sinne er durchaus im Einklang mit allen Evangelischen sich gegen die Notwendigkeit der guten Werke beharrlich und ausdrücklich verwarte; 2) necessitas consequentiae, daſs die guten Werke notwendig aus dem Glauben folgen müssen „wie die Sonne nie one Glanz und Schein ist", und endlich 3) necessitas debiti, daſs man nach dem Willen Gottes schuldig sei, sie zu tun (oder, wie sein Anhänger, Superintendent Menius in Gotha, 1554 sagte: sie seien notwendig non in articulo justificationis, sed in articulo novae obedientiae). Er präzisirte sodann seine Ansicht noch weiter in der 1553 herausgegebenen Predigt von Pauli Bekehrung: „bona opera necessaria ad retinendam vitam (Menius: et non amittendam salutem); da sind sie so notwendig, daſs, da du sie nicht tust, es ein gewisses Zeichen ist, daſs dein Glaube tot und falsch, gefärbt und eine rein erdichtete Opinion ist".

Dieses erklärte er weiter 1558 in seinem Bekenntnis von dem Artikel von der Justifikation: „notwendig als Wirkung des warhaftigen Glaubens und des heiligen Geistes, als Früchte der Gerechtigkeit und Widergeburt, welche dem Glauben folgen müssen". Dabei erbot er sich aber bereits „die Worte necessaria ad salutem" wegen der Möglichkeit der falschen (papistischen) Deutung nicht weiter zu gebrauchen, wie er sich denn deren schon etliche Jare enthalte, und 1570 in seinem „Testament" nahm er den Ausdruck völlig zurück.

Seine Lehre war nämlich alsbald angegriffen worden. Flacius hatte ihm vorgeworfen, das „necessaria ad salutem" und sola fide seien ein unmittelbarer Widerspruch; sein Zusatz sei „wie saurer Essig, der den süßen Honiggeschmack des Evangeliums verderbe"; Christus für uns und Christus in uns werde von ihm zusammengeworfen; nach seiner Lehre könne man Christum im Angesicht des Todes, wo man keine guten Werke mehr tun könne, nicht mehr ergreifen und kleine Kinder können nicht selig werden; ja dann müsste mit Gewissheit bestimmt werden, wie viel Pfund und Loth jeder wenigstens tun müsse. Gallus entgegnete unter Anderem: dann müsste auch war sein, durch böse Werke verliere man die Seligkeit, was aber falsch sei, denn wer böse Werke tue, habe keinen Glauben, also auch keine Seligkeit und nichts zu verlieren. Die Prediger von Hamburg (Joachim Westphal an der Spitze), Lübeck, Lüneburg, Magdeburg beeilten sich, in das Verdammungsurteil einzustimmen; der alte Graf Albrecht von Mansfeld wurde vermocht, den Major in größter Hast aus Eisleben zu verbannen. Flacius ließ sich in der Hitze des Streites zum Ausspruch hinreißen: Deus non curat opera. Der alte Amsdorf aber entgegnete: „wer diese Worte lehrt, necessaria ad salutem, sage ich, Nikolas von Amsdorf, dass derselbe ein Pelagianer, Mameluk und zweifältiger Papist sei" und kam nun gar 1559 auf den andern Abweg der Lehre: noxia ad salutem, der aber nicht nur von Melanchthon, sondern auch von Flacius, Gallus, Mörlin und später von Chemnitz bekämpft wurde.

Doch nicht bloß fanatische Eiferer traten gegen Major auf, der offenbar der an sich löblichen Tendenz, die Notwendigkeit der guten Werke dem Antinomismus entgegen zu halten, durch sein herausforderndes Auftreten geschadet und durch sein Gebahren, als bringe er etwas unerhört Neues, die Gegner, welche doch in gewissem Sinne alle auch die necessitas der guten Werke gelehrt, erbittert, jedenfalls aber durch sein Schwanken in immer neuen Bestimmungsversuchen die Möglichkeit papistischer Missdeutung seiner Lehre selbst am deutlichsten zu erkennen gegeben hatte. So erklärten denn in ganz objektiver Haltung auf der Synode in Eisenach 1556 die Mansfelder Geistlichen, abstractive oder in idea, ja auch am Ende foro legis könne Majors Satz noch geduldet werden, nicht aber in foro justificationis et novae obedientiae; sie hätten nichts dagegen, wenn man über den Satz in den Schulen der Theologen disputire, aber müßten davor warnen, dass man ihn nicht in die allgemeine Kirchensprache aufnehme und bei dem Volksunterrichte Gebrauch davon mache. In änlicher Weise sprach sich auch Melanchthon aus. Zwar wusste er sich im Punkte der Notwendigkeit einig mit Major, weshalb er auch zum Leipziger Interim hatte Ja sagen können. In der Ausgabe seiner loci von 1535 hatte er eine necessitas (mandati, debiti, vitandae poenae, retinendae vitae) und noch weiter dignitas und praemia der guten Werke gelehrt und dieselben als in foro justificationis causa non quidem efficiens, wol aber als causa sine qua non erklärt, wenn er auch den Ausdruck Veit Dieterichs, causa secunda nicht gutheißen mochte. Aber er tadelt an Major 1) dass der Ausdruck bona opera statt nova obedientia zu leicht nur an einzelne isolirte, im papistischen Sinne (Conf. Aug. art. 20) verstandene gute Werke erinnere, und 2) dass der Beisatz, ad salutem, einen papistischen meritorischen Beigeschmack eben nicht verleugnen könne. Die bona opera seien einfach necessaria, quia hic ordo divinus et immutabilis est, ut creatura rationalis Deo obediat. Höchstens könnte man sagen: necessaria ad vitam aeternam. Damit kommt Melanchthon auf eine Unterscheidung, an welcher auch Major zu verschiedenen Malen, aber one rechte Klarheit herumstreifte, da er von justificari, welches er mit salvificari gleichnahm, die salus aeterna unterschied, welche beides sei, Vergebung und Erneuerung, oder

die Unterscheidung machte von einer inchoata justificatio in hac, und einer perfecta in altera vita. Mögen auch die Ausdrücke unklar und ungeschickt gewält gewesen sein, wenn er das Momentane im Begriffe der Rechtfertigung gar nicht zu fixiren verstand und sogar „coepimus justificari" sagen konnte: das gute Recht seines Standpunktes für seine und für alle Zeit liegt in der Betonung der Erneuerung neben der Rechtfertigung und die lutherische Dogmatik hätte von ihm einen Anstoß nehmen dürfen zur genaueren Unterscheidung des Gnadenstandes, in den die justificatio einfürt, und der Vollendung im ewigen Leben, da der neue Gehorsam zwar zur Rechtfertigung nichts helfen kann, aber als Bedingung zum Eintritt in das Himmelreich, als einfache explicatio der Widergeburt im neuen Leben des Gläubigen notwendig ist. So weit ist die Dogmatik, wie sie sich in der Formula Concordiae abschließt, nicht gegangen, aus Furcht vor Synergismus. Aber in der eigentlichen majoristischen Streitfrage hat sich diese im 4. Artikel in die richtige Mitte zwischen Major und Amsdorf gestellt, indem sie das necessaria behauptet (omnes ad bona opera facienda debitores esse; bona opera testimonia esse, quod Spiritus S. praesens sit atque in nobis habitet), aber vernünftigerweise, wie auch Major nie anders gewollt, nicht im Sinne der externa coactio, sondern des „liber et spontaneus spiritus" der Widergeborenen einer- und des „immutabilis et aeternus ordo divinus" andererseits, die im Glauben sich in eins bilden, als (S. 701) dem vivum quiddam, efficax, potens, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur (Luther in der Vorrede zum Römerbriefe: itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare: quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest). Darum sind sie (708 gegen Amsdorf) non perniciosa, sondern bona opera in credentibus indicia aeternae salutis. 692. Sola fides apprehendit . . sed nunquam est sola.

Litteratur: Lindner, Lehrbuch der Kirchengeschichte, III, 1, 96; IV, 2, 39 ff.; Gieseler, Lehrbuch der K.-G., III, 2, 213 ff.; Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, IV, 469—552; Thomasius, Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848, S. 100 ff.; Frank, Geschichte der prot. Theologie, I, 1862, S. 122—24; Dorner, Gesch. der prot. Theologie, 1867, S. 339 ff.; Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengesch., III, 219 ff.; Frank, Die Theol. der Konk. Form., II, S. 148 ff. **C. Beck.**

Makarius. 1) Der bedeutendste der diesen Namen fürenden Kirchenväter hat die Beinamen „der Ägypter", „der Ältere" oder „der Große". Er war Mönch in der sketischen Wüste, und zwar Schüler des Antonius, welcher ihn, einen Son Oberägyptens (geb. um 300), in ziemlich jungen Jaren für die einsiedlerische Lebensweise gewonnen haben soll. Wegen seiner asketischen Strenge erhielt er frühzeitig den Beinamen des „Knabengreises" (*παιδαριογέρων*). Etwa 30 Jare alt, wurde er Mönch in der sketischen Wüste; als 40järiger erhielt er die Priesterweihe und soll von da an ein volles halbes Jarhundert, bis zu seinem im 90. Jare erfolgten Tode (391), Vorsteher der Mönchsgenossenschaft jener Wüste gewesen sein. Nur eine kürzere Verbannungszeit, über ihn verhängt durch Kaiser Valens (der ihn und etliche andere Bekenner des nicänischen Glaubens nach einer Nilinsel exiliren ließ) soll jenes lange Verweilen und Wirken in Skethis unterbrochen haben. Natürlich fehlt demselben der Wunderglanz frühzeitig entstandener Legenden nicht, die ihn besonders als groß in Bekämpfung des Teufels, Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Totenbefragungen darstellen; vgl. Palladius in der H. Laus. c. 19; Socrat. H. E. IV, 23; Sozom. III, 14 etc. — Als Gedenktag des Makarius wird im Abendlande der 15., im Morgenlande der 19. Januar gefeiert. Einige Klöster der libyschen Wüste tragen noch seinen Namen; die sie umgebende Gegend heißt die Makariuswüste; sie scheint laut dem arabischen Namen eines der Klöster: Askyth (vgl. Skethis, Skiathis) mit der alten skithischen Wüste identisch zu sein. Zalreiche Trümmer verfallener Klöster in ihr scheinen die nationale Sage, dass der Makariusklöster einst so viele gewesen seien, als Tage im Jare, fast zu bestätigen (Tischendorf, Reise in den

Orient, I, S. 110 ff.) — Obschon Gennadius lediglich eine Epistel an die jüngeren Mönche als schriftstellerisches Denkmal des Makarius kennen will (De viris ill. c. 11), liegt doch kein Grund vor, die von Alters her demselben beigelegten 50 Homilien, welche J. G. Pritius (Leipz. 1698) herausgab und von denen Migne (Patrol. gr. t. 34) einen Abdruck lieferte, ihm abzusprechen. Auch die mit diesen Homilien edirten Apopthegmata möchten wol echt sein; dagegen sind die sieben sog. Opuscula ascetica, welche außerdem ihm beigelegt werden, nichts als spätere Kompilationen aus den Homilien, zusammengestellt durch Simeon den Logotheten, mit dem wol Simeon der Metaphrast, † 950, identisch ist (vgl. Gallandii Bibl. Patr. VII, 161). Statt dieser als unecht erwiesenen asketischen Traktate hat H. J. Floss (Mac. Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces; Colon. 1850) auf Grund einer vatikanischen, einer Winer Hdschr., sowie einiger sonstiger Kodices mehrere andere kleine Schriften herausgegeben, deren Herrüren vom Ägypter Makarius keinem Bedenken zu unterliegen scheint. So eine Ep. ad filios Dei nebst einigen anderen an Mönche gerichtete Briefe, sowie mehrere Gebete, darunter eines an seinen „Heiligen Schutzengel“ (anhebend: Ἄγιε ἄγγελε, ὁ ἐφεστὼς τῆς ἀθλίας μου ψυχῆς, κτλ.). Im Lehrbegriffe des Makarius tritt einmal jene mystische und pneumatisch-realistische Denkweise charakteristisch hervor, die ihn den christlichen Mystikern älterer wie neuerer Zeit besonders lieb und wert gemacht hat; vgl. Gottfr. Arnolds Übersetzung seiner Homilien rc. unter dem Titel: „Ein Denkmal des alten Christenthums“, Goslar 1702; Görres, Vorw. zu Diepenbrocks „Suso“, Regensburg 1837; Hamberger, Stimmen aus d. Heiligth. d. chr. Mystik und Theosophie, I, 10—21. Andererseits nähert er in seinen anthropologischen und soteriologischen Anschauungen sich teilweise dem Standpunkte Augustins, freilich one feste Konsequenz. Hie und da behaupten seine Homilien eine völlige Verderbtheit der psychischen Substanz des Menschen, so bes. Homil. XV, wärend sie an anderen Stellen das αὐτεξούσιον des Menschen auch nach Adams Fall, ja eine natürliche Neigung desselben zum Guten lehren, oder auch, änlich wie der Semipelagianismus, dem Menschen das Vermögen wenigstens zur Beschaffung einer gewissen Bereitschaft (ἐπιτήδευσις) zum Aufnehmen des Heils, eines Anpochens an der göttlichen Gnadentür rc. vindiziren. Vgl. Näheres bei Br. Lindner, Symbolae ad hist. theol. mysticae. De Macario, Lips. 1846, sowie besonders bei Th. Förster, Makarius von Ägypten, in den Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1873, S. 439—501, bes. S. 470 ff., wo das Nebeneinander einer orientalisch und einer abendländisch gearteten Strömung in der Anthropologie des Makarius anschaulich nachgewiesen und derselbe auf Grund hievon als Geistesverwandter des Chrysostomus bezeichnet wird.

2) Makarius der Jüngere oder der Alexandriner, Mönch im nitrischen Gebirge, war ein um weniges jüngerer Zeitgenosse des Vorgenannten. Er fürte auch den Beinamen ὁ πολιτικός, „der Städter“, womit entweder seine Abkunft aus Alexandria, oder (vgl. Socrat. H. E. IV, 23) seine polirtere und mildere Gemütsart im Gegensatze zum strengeren und rauheren Wesen des sketischen Makarius als eines αὐστηρός angedeutet werden sollte. Ein ungewönlich strenger Asket soll übrigens auch er gewesen sein; nach Sozomenes hatte er infolge seiner außerordentlichen Enthaltsamkeit eine so trockene Haut, dass das Barthar ihm nicht wachsen konnte. Als Vollbringer großer und zalreicher Wunder wird auch er geschildert. Über die 5000 nitrischen Mönche soll er mit gleich großem Ansehen und Einfluss geboten haben, wie der ältere Makarius über die sketischen Einsiedler. Er überlebte Jenen angeblich um etwa $1^1/_2$ Jarzehnt. Als sein Todestag gilt der abendländischen Tradition der 2. Januar; teilweise wird aber sein Gedächtnis auch am 15. oder am 19. Januar gefeiert, wie er denn überhaupt vielerlei Verwechslung und Zusammenwerfung mit seinem älteren Namensvetter zu erleiden gehabt hat (vgl. Schröckh, K.-G., VIII, 328 ff.). Man legt diesem jüngeren Makarius außer einer Mönchsregel (bei Holstenius Cod. regull. I, 18 ff.) eine Homilie, περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν sowie drei kleine Apophthegmen bei (vgl. Galland. l. c. VII, und Migne, t. 34, p. 263); allein

wenigstens jene Homilie schreiben einige gute Wiener Hdschr. vielmehr einem Mönche Alexander zu: s. Floß a. a. O.

3) Von den zalreichen sonstigen Personen des kirchlichen Altertums, Namens Makarius (wobei nicht weniger als 40 „Heilige" oder „Selige", s. Stadler und Heim, Heiligen-Lexik., Bd. IV, s. v.), ist für die Geschichte der Theologie nur noch Einer von Bedeutung: Makarius Magnes (der Magnesier), d. h. wol eben jener Bischof von Magnesia, der auf der Eichensynode unter Theophilus 403 als Ankläger wider den Bischof von Ephesus, des Chrysostomus Freund, auftrat. Aller Warscheinlichkeit nach gehört ihm die im J. 1867 zu Athen in einer Hdschr. aus dem 15. Jarh. aufgefundene Apologie des Christenthums wider einen neuplatonischen Gegner aus dem Anf. des 4. Jarh.'s an, welche C. Blondel u. d. Titel: *Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής*. Macarii Magnetis quae supersunt (Paris 1876) edirt hat. Diese Apologie in Form eines Berichts über eine mit einem christenfeindlichen Philosophen gehaltene Disputation erscheint ungefär auf dem dogmatischen Standpunkte des Nyssener's (in der Or. catech. m.) gearbeitet. Sie ist besonders wertvoll wegen der ziemlich reichen Fülle von Fragmenten des bekämpften Neuplatonikers, welche sie umschließt; dieselben scheinen den verlorenen *Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν* des Porphyrius, oder wenn dies nicht, doch den aus ihnen schöpfenden *Λόγοι φιλαλήθεις* des Hierokles anzugehören. Vgl. L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius, Par. 1877; Möller in der Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 19; Wagenmann, Jahrbb. für deutsche Theol. 1878, S. 288 f. **Zöckler.**

Makkabäer, s. Hasmonäer Bd. V, S. 634.

Makkabäer, Bücher der, s. Apokryphen des Alten Testaments Bd. I, S. 505.

Makowsky (Maccovius), Johann, reformirter Theologe aus polnischem Adelsgeschlechte, wurde geboren zu Lobzenic im Jare 1588. Nachdem er die blühendsten deutschen Universitäten besucht hatte, wurde er im Jare 1614 zu Franeker zum Doktor der Theologie kreirt und daselbst im Jare 1615 zum außerordentlichen, im folgenden Jare zum ordentlichen Professor der Theologie erwält. Dreißig Jare, nämlich bis zu seinem Tode im J. 1644, hat er das Amt verwaltet. Er war seiner Zeit berühmt als Disputator wider die Jesuiten, Socinianer und Arminianer; durch seinen großen Eifer gegen die Letzteren zog er sich viele Widerwärtigkeiten zu. Eine nicht geringe Bewegung in der reformirten Kirche erregte er durch Widereinfürung der scholastischen Methode in die Dogmatik. Er wandte diese Methode zunächst in seinen Vorlesungen und später auch in seinen Schriften an. (Vgl. Collegia theologica, Amstel. 1623. 1631. Loci communes theologici, Fran. 1626 und die von Nikolaus Arnold herausgegebenen Distinctiones et regulae theologicae et philosophicae, Amstelod. 1656, Genev. 1661). Seine scholastische Lehrweise gab Veranlassung, dass er verschiedener Irrlehren vor den Staten von Friesland angeklagt wurde, und zwar, wie er selbst glaubte, durch seinen eigenen Amtsgenossen Sibrand Lubbertus. Auf der 1618 und 1619 zu Dortrecht gehaltenen Synode kam diese Anklage zur Sprache, indem Makowsky um Untersuchung und um ein Urteil bat. Sibrand Lubbertus behauptete hier, Makowskys Ankläger nicht zu sein. Die Angelegenheit wurde einer Kommission überwiesen, die nach weitläufigem Referate ihre Ansicht dahin aussprach: Maccovium nullius Gentilismi, Judaismi, Pelagianismi, Socinianismi, aut alterius cujuscunque haereseos reum teneri; immeritoque illum fuisse accusatum. Peccasse eum, quod quibusdam ambiguis et obscuris phrasibus Scholasticis usus sit; quod Scholasticum docendi modum conetur in Belgicis Academiis introducere; quod eas selegerit quaestiones disceptandas, quibus gravantur Ecclesiae Belgicae. Monendum esse eum, ut cum Spiritu sancto loquatur, non cum Bellarmino aut Suarezio. Hoc vitio vertendum ipsi, quod distinctionem sufficientiae et efficientiae mortis Christi asseruerit esse futilem; quod negaverit, humanum genus lapsum esse objectum praedestinationis; quod dixerit, Deum velle et decernere peccata; quod dixerit, Deum nullo modo velle omnium hominum salutem; quod dixerit, duas esse electiones. (S. Epp. eccl. et

theol. praest. et erud. viror, Amst. 1684, p. 572 sq. ep. 350.) Die Synode machte diese Ansicht zu der ihrigen und verfur darnach. Dennoch war damit in der reformirten Kirche der von Makowsky wider eingefürten scholastischen Methode im Vortrage der Glaubenslehre kein Ende gemacht. Nicht nur ließ er diese Weise selbst nicht, wie seine späteren Schriften das beweisen, sondern seine Methode fand auch zalreiche Anhänger, unter denen vorzugsweise Samuel Maresius zu Gröningen und Gisbert Voetius zu Utrecht zu nennen sind.

Vgl. J. Cocceji, Or. hab. in funere J. M. 1644, vor N. Arnolds Maccovius redivivus, Franc. 1654; Bayle, Dict. hist. et crit. T. III, p. 290 sq.; und besonders Gottscheds deutsche Uebersetzung des Bayle, Bd. III, S. 293 f.; Heinrichs Versuch einer Gesch. der christl. Glaubenswahrheiten, S. 355; Schröckh, Christl. K.-G. s. d. Ref., Thl. V, S. 148 f. **L. Heller †.**

Makrina. Wenn in den ersten christlichen Jarhunderten besonders die Märtyrergeschichten zalreiche Beispiele von solchen liefern, die um selbständiger christlicher Gesinnung willen sich aus dem Schoß der heidnischen Familie losreißen, die Christum mehr lieben als Vater und Mutter, dagegen das stille Fortwirken des Christentums im Schoß derselben Familie durch Generationen hindurch nur wenig zur geschichtlichen Warnehmung kommt, so tritt nun bei jener Wende der Zeit, in welcher das Christentum zu Sieg und Herrschaft gelangt, eine solche Familie in ziemlich helle Beleuchtung, in welcher der christliche Glaube den Familiensinn geadelt und als heiliges Familiengut durch verschiedene Generationen hindurch christliches Leben erzeugt hat, obgleich in einer Form, welche schließlich doch wider aus der Familie herausdrängt. Es ist jene vornehme, in Pontus und Kappadocien heimische Familie, aus welcher die großen Kirchenlehrer Basilius und Gregor von Nyssa (s. d. Artikel II, 116, und V, 396 ff.) hervorgegangen sind. Diese bewarten ehrfurchtsvoll die Erinnerung an ihre väterliche Großmutter Makrina, eine berühmte fromme Frau, welche zur Zeit der letzten Verfolgungen Vieles erduldet und mit Gemal, Freunden und Dienern Jare lang in den unzugänglichen Wäldern von Pontus zugebracht hatte. Aus ihrem Munde hatte Basilius noch Erinnerungen an das Wirken des Gregorius Thaumaturgus, und sie war gewiss von Einfluss auf die Ausprägung des ernsten christlich-asketischen Geistes auch noch in ihren Enkeln, wenigstens den älteren (Basil. ep. 75). Ihr Name lebte aber fort in ihrer Enkelin, der jüngeren heil. Makrina, die besonders durch die Schilderung ihres Bruders Gregor bekannt ist, welcher in ihr, der älteren Schwester, das Ideal des jungfräulichen mönchischen Lebens anschaute und schilderte. Eine Traumerscheinung, welche ihrer Mutter Emelia, als sie mit diesem ersten Kinde schwanger ging, zu Teil wurde, hatte schon den gefeierten Namen Thekla genannt und damit vorbildlich auf ihre Lebensrichtung hingewiesen. Sie wuchs auf in häuslicher Zurückgezogenheit, gebildet nicht an heidnischer Litteratur, sondern an der Schrift, und zwar — charakteristisch genug — zuerst an den Sittenregeln salomonischer Weisheit und den Psalmen. Ein Jüngling, dem schönen früh umworbenen Mädchen vom Vater in der Stille zum Gatten bestimmt, stirbt plötzlich, und nun will sie von keiner andern Verbindung wissen, um ihrem ersten Bräutigam die Treue zu bewaren. Sie schließt sich doppelt eng, in freiwilliger Unmündigkeit an die Mutter an, welche bekannte, dass sie dies Kind nicht einmal, sondern ihr Lebenlang unter ihrem Herzen getragen, dient ihr in häuslicher Arbeit, hilft ihre jüngern Geschwister erziehen und bewegt nach dem Tode des Vaters die Mutter, auf einem der Familie gehörigen Landgute am Flusse Iris in Pontus mit ihr und einer Anzal Jungfrauen ein klösterliches Leben zu füren. Das jüngste, kurz vor dem Tode des Vaters geborne Kind, Petrus, empfängt hier die erste Erziehung zum Mönchtum, der von den Stätten glänzender weltlicher Bildung heimkehrende bildungsstolze älteste Bruder Basilius die entscheidende Wendung zum geistlich-asketischen Leben. Makrina verbrachte hier ihr Leben in geistlicher Betrachtung, Kasteiung und Werken der Barmherzigkeit. Ihr Bruder Gregor besucht sie kurz nach des Basilius Tode, findet sie selbst schon auf ihrem harten Sterbelager und erbaut sich an den Zeichen ihres strengen Lebens,

ihrer freiwilligen Armut, ihres Glaubens, ihrer ruhigen Ergebung und Geistesstärke bis in den Tod. Er drückt ihr die Augen zu und nimmt mit gläubigem Sinne die Erzälungen von ihren Wunderwerken auf, teilt aber um des Unglaubens fleischlich Gesinnter willen nur Weniges davon mit. Vgl. Greg. Nyss. de vita Macrin. opp. II, 177 sq. (Migne, III, 959 sqq.), worin auch das schöne charakteristische Gebet der Sterbenden (l. l. 195, Migne 983), und den dial. de an. et res. (s. den Artikel Gregor v. N. V, S. 398). Acta Sanct. Boll. Jan. I, 952 sq. (14. Jan., die ältere Makr.) und Jul. IV, 589 sq. (19. Juli). **W. Möller.**

Malachias, Erzbischof von Armagh, ein Freund des Abtes Bernhard von Clairvaux, der sein Leben beschrieben hat (Liber de vita S. Mal.), ist dadurch in der Geschichte bekannt, daſs er die irische Kirche unter die Oberhoheit des römischen Stules brachte. Wol hatten sich die Normannen, welche den Südosten Irlands erobert hatten, schon seit 1704 unter die Erzbischöfe von Canterbury gestellt und von denselben zwei Bischöfe erhalten: Patricius für Dublin und Malchus, einen Mönch von Winchester, für Waterford, aber die Versuche des Papstes Gregor VII., durch den zum Legaten ernannten Bischof Gilbert von Limerick (ebenfalls einer normannischen Stadt) die irische Kirche Rom zu unterwerfen, waren erfolglos geblieben. Die Durchfürung dieses Planes war Malachias vorbehalten. Dieser stammte aus einem edlen Geschlechte in Armagh und wurde um das Jar 1095 geboren. Schon als Jüngling zog er sich von der Welt zurück und stellte sich unter die Zucht eines strengen Asketikers, des Abtes Imar von Armagh. Er unterzog sich den schwersten Übungen und niedrigsten Diensten, sodaſs er bald im Rufe großer Heiligkeit stand und gegen die damalige Sitte schon im fünfundzwanzigsten Jare die Priesterweihe erhielt. Ja, der Erzbischof von Armagh, Celsus, übertrug ihm sogar einen Teil seiner Amtsgeschäfte. Malachias benützte diese Stellung, um nicht bloß bessere Rechtspflege und strengere Kirchenzucht, sondern auch römische Bräuche (die Beichte, Konfirmation, kirchliche Ehe, die Horen, das Psalmodiren ꝛc.) und das kanon. Recht in dem ganzen Sprengel und in den Klöstern einzufüren. Um sich aber über das römische Wesen und namentlich über die Sakramente genauer zu unterrichten, ging er auf etliche Jare zu Bischof Malchus von Waterford, wohin bald auch der vertriebene König Cormarc von Munster kam, um als Klosterbruder zu leben. Dieser unter Malachias' besondere Aufsicht gestellt, lernte ihn hoch schätzen und gab ihm nach seiner Widereinsetzung in sein Königreich nicht bloß Geld und Land zur Gründung eines Klosters, sondern war ihm auch sonst bei Ausfürung seiner Pläne behilflich. Nach mehreren Jaren wurde Malachias zurückgerufen. Sein Oheim, damals im Besitz der reichen Güter des einst so berühmten, aber durch die Normannen zerstörten Klosters Benchuir (Bangor) wollte ihm diese überlassen, um das Kloster widerherzustellen. Malachias begnügte sich aber damit, an der Stätte des alten Klosters ein Oratorium und ein Haus für eine kleine Zal von Mönchen zu gründen, mit denen er hier in Armut und Bußübungen lebte, nur durch härtere Dienste und größere Entsagungen sich von den Brüdern unterscheidend. Er blieb jedoch nicht lange hier, denn bald wurde er zum Bischof von Conereth (Connor) gewält und, etwa 30 Jare alt, von Celsus dazu geweiht. Bernhards schwarze Schilderung der damaligen Sittenlosigkeit und des kirchlichen Verfalls mag, auch abgesehen von seinem einseitigen Urteil über Differenzpunkte zwischen der irischen und römischen Kirche, übertrieben sein. Aber damit stimmen alle andern Nachrichten überein, daſs die irische Kirche infolge der Raubeinfälle der Normannen und der unaufhörlichen Bürgerkriege seit dem 9. Jarh. innerlich und äußerlich verfallen war (s. d. Art. Keltische Kirche Bd. VIII, S. 345).

Zu Bedas Zeit war die Frömmigkeit der keltischen Mönche sprichwörtlich, jetzt nur Ausnahme, ihr Eifer, das Evangelium daheim zu verkündigen und den Heiden zu bringen, weltbekannt, jetzt aber wurde in vielen Kirchen weder Gesang noch Predigt gehört. Jeder Pfarrsprengel hatte früher seinen Bischof. Nun aber scheinen diese vermehrt worden zu sein, nur um den Gliedern vornehmer Familien eine Anstellung zu verschaffen. Die Priesterehe war gestattet, aber dadurch

war im Laufe der Zeit Nepotismus eingerissen. Die Bistümer waren ausschließlich in den Händen des Adels und erblich. Weltsinn, Prachtliebe und Genussucht traten an die Stelle der apostolischen Einfachheit und Tätigkeit der früheren Bischöfe. Und, was das Schlimmste war, die keltische Kirche schien die Kraft verloren zu haben, sich aus sich selbst zu erneuern. Das war wol die Überzeugung des Erzbischofs von Armagh (Celsus), welcher, obwol er selbst verheiratet war und den Erzstul ererbt hatte, doch vor seinem Tode den römisch-gesinnten Malachias zu seinem Nachfolger erwälte und den beiden Königen von Munster und den Großen des Reichs seine Einfürung zur Pflicht machte. Doch ging dies nicht so leicht. Eine mächtige Gegenpartei erhob sich und machte einen aus ihrer Mitte, Mauricius, zum Erzbischof, der den Erzstul fünf Jare, bis zu seinem Tode, inne hatte. Auch den vereinten Anstrengungen des römischen Legaten Gilbert und des obgenannten Bischofs von Waterford und ihrer Freunde gelang es nach drei Jaren nur, dem Malachias die Ausübung seines Amtes außerhalb des erzbischöflichen Sitzes zu Armagh möglich zu machen. Nach Mauricius Tode folgte Nigellus als Gegenbischof, der aber bald verjagt wurde und die erzbischöflichen Insignien, den Evangelienkodex des hl. Patricius und den mit Gold und Edelsteinen geschmückten „Stab Jesu" herausgeben mußte. Malachias zog um das Jar 1134 als Erzbischof in Armagh ein, arbeitete die nächsten drei Jare an der Einfürung des römischen Wesens und legte, nachdem ihm dies gelungen, sein Amt nieder, um zu seiner „früheren Braut", der Armut, zurückzukehren. Er hatte Gelasius zu seinem Nachfolger ernannt und übernahm nun einen Teil seines früheren Bistums mit dem Bischofssitze Down, wo er ein Stift von regularen Klerikern ins Leben rief. Um aber seinen kirchlichen Reformen einen festeren Halt zu geben, hielt er es für nötig, dem Primatensitz zu Armagh das Pallium zu verschaffen. Er unternahm deshalb 1139 eine Reise nach Rom, auf der er Clairvaux besuchte. Innocenz II. nahm ihn gütig auf und machte ihn, da Gilbert schon hochbejart war, zum Legaten für Irland. Das Pallium jedoch gab er ihm nicht, da er es für besser hielt, dass die irischen Großen und Bischöfe, in einem Konzil versammelt, darum einkämen. Der Papst beschenkte ihn mit seiner Mitra und Messgewand und entließ ihn mit dem Friedenskuss. Malachias hielt sich auch auf dem Rückwege in Clairvaux auf und ließ vier Brüder daselbst zurück, welche nebst andern nach Malachias Heimkehr dahin gesandten in der Benediktinerregel unterrichtet wurden und dann unter einem aus ihrer Mitte gewälten Abte Christian mit einigen Cisterziensern nach Irland zurückkehrten und dort 1141 das erste Cisterzienserkloster Mellisons gründeten, aus welchem bald fünf andere hervorgingen. Die Einfürung der strengen Zucht stieß jedoch selbst in dem Kloster auf viele Schwierigkeiten, sodass einige von Bernhards Mönchen missmutig nach Clairvaux zurückkehrten. Nicht weniger Schwierigkeiten fand Malachias selbst bei der Durchführung seiner Pläne, und erst 1148 brachte er eine Nationalsynode zustande, welche um die Erteilung des Pallium bat. Um die Bittschrift dem Papste zu überbringen, trat Malachias seine zweite Reise an, deren Ziel er aber nicht erreichte. Er hatte es längst gewünscht und geant, dass er in Clairvaux sterben würde und zwar am Allerseelentag. Kaum fünf Tage nach seiner Ankunft in Clairvaux, die allen ein Festtag war, erkrankte er und erkannte daran, dass sein Gebet und Wunsch erhört sei. Unter dem Gesang der Mönche verschied er am Tage Allerseelen. Äbte trugen ihn in das Oratorium der heil. Jungfrau, wo er am 4. November bestattet wurde. Einige Jare nach seinem Tode brachte der Legat Papiro das Pallium nach Irland und teilte auf der Synode von Kells im Jare 1152 Irland in 4 Erzbistümer und 28 Bistümer unter päpstlicher Oberhoheit und vollendete so das Werk, das sich Malachias zur Lebensaufgabe gemacht hatte.

Malachias hat in Bernhard einen begeisterten Lobredner gefunden, nicht bloß wegen der durch ihn so erfolgreich durchgefürten Romanisirung Irlands, sondern fast mehr noch um seines Charakters willen. Er sieht in ihm, wie einst Beda in Aidan, einen echten apostolischen Mann und steht nicht an, denselben den entarteten Geistlichen seiner Zeit als ein Muster vorzuhalten. Sein Seelenadel spiegelte sich in seinem ganzen Wesen. Seine Demut und Freundlichkeit gewann ihm

Aller Herzen. Sein ganzes Auftreten, Gang, Haltung und Blick waren würdevoll. Bei allem Ernste zeigte er eine ungetrübte Heiterkeit. In der Kleidung unterschied er sich nicht von den geringsten Brüdern; wodurch er sich vor ihnen hervortat, war größere Strenge, Selbstverleugnung, Büßungen und Arbeit. Er war unermüdlich tätig, zog zu Fuß umher, um zu predigen. Selbst arm, ließ er sich von den Reichen geben, nur um den Armen zu schenken. Darum galt er auch als ein Heiliger, und wurde nicht bloß von den Hilfsbedürftigen als Vater geehrt, sondern auch von den Gewaltigen hochgehalten und öfters bei ausgebrochenen Streitigkeiten zum Schiedsrichter gemacht. Er war der erste Ire, der vom Papste kanonisirt wurde. Es versteht sich von selbst, dass viele Wunder von ihm erzält werden, wovon die meisten der gewönlichen Art sind, andere aber die römische Tendenz durchblicken lassen. So erweckt er eine Frau, die one die letzte Ölung gestorben war, heilt eine zornsüchtige Ehefrau dadurch, dass er sie zur Orenbeichte anhält, die sie früher versäumt hatte, weissagt einem Leugner der Transsubstantiation sein nahes Ende u. s. w. Solche Erzälungen (die Bernhard warscheinlich von den Mönchen zu Bangor hatte, vgl. Vita Mal. cap. XXIX), mochten die widerspenstigen Iren der neuen katholischen Lehre geneigter machen und die Ehemänner bestimmen, ihre Frauen zur Beichte gehen zu lassen. Auch Proben von dem prophetischen Geiste des Malachias werden erzält, die jedoch von den gewönlichen den Heiligen zugeschriebenen Weissagungen sich weiter nicht unterscheiden und nur darum zu erwänen sind, weil sie einen ganz äußerlichen Anhaltspunkt für einen Betrug des 16. Jarhunderts gegeben haben. Es sind dies die Weissagungen des S. Malachias über die Päpste, welche zuerst der Benediktiner A. Wion in seinem Lignum vitae 1595 bekannt machte. Diese sogenannten Weissagungen sind eine Reihe von nichts- oder allessagenden Devisen, deren Deutung von Cölestin II. bis Urban VIII. der Dominikaner Giaconius, wie Wion sagt, beigefügt hat. Von da an wurden die Deutungen von andern fortgesetzt und in jüngster Zeit von C. D. O'Kelly wider aufgenommen, welcher in seiner Schrift (Le Prophète de Rome etc., Paris 1849) die Päpste von Clemens XIV. bis Pius IX. vornimmt und jene Devisen mit den Wappen dieser Kirchenfürsten sowie mit ihrer Geschichte zusammenhält und alles in schönster Harmonie findet. Noch sind 11 Devisen übrig, also noch 11 Päpste vor der Widerkunft Christi zum Gericht zu erwarten. Diese Weissagungen haben in neuester Zeit an manchen Orten großes Aufsehen gemacht. Allein schon der Jesuit Menestrier hat 1686 den Betrug zur Genüge aufgedeckt und gezeigt, dass dieselben eine Erfindung der Partei des Kardinals Simoncelli seien, welche diesen durch die Devise „De antiquitate urbis" (= Orvieto) als längst geweissagten Papst hinstellen wollte, und dass sie in die Klasse der bei den Papstwalen so gewönlichen Quodlibets und Pasquinaden gehören. (Vergl. Le Brun, Traité des pratiques superstitieuses.)

C. Schoell.

Malan (Heinrich Abraham Cäsar), am 7. Juli 1787 in Genf geboren, war der Son einer Familie, die schon im 12. Jarhundert zu Mérindol in der Dauphiné ansässig war. Durch die Aufhebung des Edikts von Nantes aus Frankreich vertrieben, ließ sich Peter Malan im Jare 1722 in Genf nieder. — Jakob Imbert Malan, Cäsars Vater, hatte eine de Prestreau aus Nîmes geheiratet, die auch aus einer geflüchteten Familie herstammte und deren große Frömmigkeit den glücklichsten Einfluss auf ihren Son ausübte.

Schon frühe ließ sich bei Cäsar ein Hang zum Studium erkennen. Seine Eltern hielten ihn durch ihr Beispiel zur Arbeit an und lehrten ihn die Höflichkeit und das ausgezeichnete Benehmen, das später seine Persönlichkeit mit einem so großen Reiz umgab. Sein natürliches Kunstgefül, sein lebhafter Sinn für die Schönheiten der Natur wurden auf einsichtsvolle Weise entwickelt, auch unterrichtete man ihn in verschiedenen Handarbeiten, wobei er sich bald sehr geschickt erwies. Noch in seinem hohen Alter war es ihm Erholung, nach geistigen Arbeiten sich einige Stunden in seiner Drechsler- und Schreinerwerkstätte zu beschäftigen. Seine Familie hatte sich als Ziel der Erziehung gesetzt, einen Mann aus ihm zu machen, und wir dürfen hinzufügen, dass es ihr vollständig gelungen ist.

Der Verfasser dieser Zeilen, der in seiner Jugend das Vorrecht genoss, den Christen zu kennen, welchem er hier ein achtungsvolles Andenken widmen möchte, sieht noch dieses zugleich liebenswürdige und Achtung einflößende Gesicht vor sich, das von der Goltz so treffend geschildert hat: „Sein Äußeres war einnehmend und würdig; er dichtete, komponirte mit Erfolg, er sang und malte schön und vereinigte die mannigfachsten praktischen Talente. Mit einer reichen und fruchtbaren Einbildungskraft verband er ein scharfes, logisches Denken, eine hinreißende Beredtsamkeit und eine feurige Energie des Charakters". (Die reformirte Kirche Genfs im neunzehnten Jahrhundert, Basel und Genf 1862).

Im Alter von siebzehn Jaren brachte Malan in Marseille eine kurze Lehrzeit in einem Handlungshause zu; jedoch lag hier nicht seine Ban. Nach Verlauf eines Jares kam er nach Genf zurück und begann sogleich seine theologischen Studien. Er genoss damals den Ruf eines jungen Mannes von untadelhaften Sitten und man hielt ihn für sehr gottesfürchtig, was er in der That auch war, aber es war nur eine Gottesfurcht der Phantasie. Der theologische Unterricht, welcher in der Stadt Calvins gegeben wurde, war sicherlich nicht dazu gemacht, sein Herz zu rüren. Die Bibel wurde fast vollständig beiseite gelassen; die Grundlehren des Evangeliums kamen, um so zu sagen, dabei nicht mehr zum Vorschein. — Alles dieses verhinderte indessen Malan nicht, seine Prüfungen gut zu bestehen und im Jare 1810 die Weihung zu empfangen, nachdem er seit dem vorhergehenden Jare eine Stelle als Lehrer in der fünften Klasse der lateinischen Schule in Genf erhalten hatte, wo er sich bald als ausgezeichneter Pädagog bewärte.

Im Jare 1811 heiratete Malan Fräulein Jenny Schönenberg, Tochter eines Kaufmannes aus Glarus, der sich in Genf niedergelassen hatte. Diese Heirat sollte für ihn eine Quelle reichen Segens werden. Seine Gattin, die ihm zwölf Kinder gebar, war für seinen Glaube eine Stütze vom höchsten Wert. Jedoch war zu dieser Zeit sein Glaube noch sehr wenig erleuchtet. Die Zusammenkünfte von Studenten der Theologie, welche der junge Empeytaz leitete, hatten keine große Anziehungskraft für ihn. Er liebte das Studium mehr als die Bibel, und die Lehre von der Gottheit Christi war ihm für den Augenblick durchaus fremd *). Einige aufrichtig evangelische Predigten, die er hier und da hörte, Unterredungen mit warhaft Gläubigen, der Einfluss einer Gesellschaft, „die Freunde" genannt, die sich an die Trümmer der Brüdergemeinde anschloss, die Zinzendorf in Genf gegründet hatte, waren die Mittel, deren sich Gott bediente, um ihn zur Warheit zu füren. Sobald Malan sie ergriffen hatte, nahm sein neuer Glaube den entschiedenen Charakter und die bestimmte Gestalt an, die nie bis zu seinem letzten Seufzer verwischt werden sollte und wodurch er ein wesentlich dogmatischer Mensch wurde. — Wir müssen zugeben, dass das in mancher Hinsicht bei ihm ein Element der Schwäche war. Es wurde ihm schwer, die Einwendungen zu verstehen, die man ihm machte; er stellte sich nicht leicht und nur ungern auf den Standpunkt von Ansichten, die den seinigen entgegengesetzt waren. Er verstand es besser zu zernichten, als zu überzeugen. Doch würde es durchaus ungerecht sein, wenn wir die Größe des Dienstes verkennen wollten, den dieser selbe Dogmatismus damals Genf erwies. In einer Zeit, wo die wesentlichsten Prinzipien des Christentums bis zum Äußersten bekämpft wurden, oder wo man, was noch schlimmer ist, sich gar nicht auf sie einließ, bedurfte man eines Mannes von dem Schlage Malans, um sie wider zu Ansehen zu bringen. Nicht durch Nachgeben konnte das Licht wider auf den Leuchter gestellt werden, das im Begriff war zu erlöschen. „Man muss bestätigen", sagt sein Biograph mit vollem Recht, „dass er der Mann der Bewegung, des Fortschritts war, der Mann des

*) Wir müssen jedoch hier bemerken, dass der väterliche Einfluss die Frömmigkeit des jungen Cäsar nicht sehr entwickeln konnte. Jakob Imbert Malan war ein Schüler von Voltaire und Rousseau, und seine Aufnahme in eine Freimaurerloge konnte ihm wol eine gewisse poetische Religiosität einflößen, aber nicht das Gefül der Sünde, noch das Bedürfnis der Vergebung.

geistlichen Lebens, der Vertreter einer mutigen Treue gegen eine hoch anerkannte, aber außer Acht gelassene Macht, mit einem Worte der Vorkämpfer der heiligen Rechte des Gewissens und der Aufrichtigkeit in dem Bekenntnis". (La vie et les travaux de César Malan par un de ses fils p. 251.)

Man kann die Bekehrung Malans auf das Jar 1816 festsetzen. Sie wurde im folgenden Jare durch den Besuch der Brüder Haldane in Genf befestigt. Diese frommen Schotten hatten auf das religiöse Erwachen des Kontinents einen tiefgehenden Einfluſs, der zu bekannt ist, als daſs wir nötig hätten, hier dabei zu verweilen. Malan verdankte ihnen noch mehr Entschiedenheit in seinem Glauben, auch trat er nun freier mit der Darlegung desselben, zu der er sich verpflichtet fülte, hervor. Seine beiden denkwürdigen Predigten vom 5. und 6. Mai 1817 über die Rechtfertigung durch den Glauben allein legen Zeugnis davon ab. Diese mutige Verkündigung der christlichen Warheit erregte in den geistlichen Kreisen großes Ärgernis. Zuerst wurden Malan die Kanzeln in der Stadt verboten und nach und nach auch die meisten auf dem Lande. Die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai, die noch heute unbegreiflich ist, spannte die Lage der Dinge bis zum Äußersten. Die Vereinigung der Pastoren verbot darin jedem Prediger in seinen Predigten zu sprechen: 1) von der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi; 2) von der Erbsünde; 3) von der Art, wie die Gnade wirkt; 4) von der Vorherbestimmung. Malan verweigerte, sich zu fügen; indessen infolge ziemlich verwirrter Erklärungen und etwas unbestimmter Versprechungen, die ihm gemacht wurden, zeigte er ein Jar später seine Unterwerfung schriftlich an, worauf man ihm wider erlaubte, zu predigen. Aber das dauerte nicht lange; denn nach zwei Predigten, worin von Neuem mit großer Kühnheit Lehrsätze aufgestellt wurden, die der kirchlichen Behörde misſsfielen, wurde Malan von allen Kanzeln des Kantons definitiv ausgeschlossen.

Dies war jedoch noch nicht alles. Er hatte noch seine Stelle als Lehrer an der lateinischen Schule, wo sein Unterricht sehr geschätzt wurde. Jeder unparteiische Besucher seiner Klasse konnte sich nicht enthalten, sie als ein Muster darzustellen. War ist, daſs Malan verpflichtet zu sein glaubte, christliche Prinzipien hier einzufüren und sich nicht allein an den amtlichen Katechismus zu halten, den die Behörde für geistliche Angelegenheiten genehmigt hatte. Dies genügte, um ihn verdächtig zu machen. Mit Absetzung bedroht, aufgefordert, sein System zu ändern, erklärte er, daſs es ihm unmöglich sei, und infolge dessen wurde er seines Amtes entsetzt. Der Statsrat war schwach genug, einen Ausspruch zu bestätigen, der sich allein aus der theologischen Eifersucht erklärte. Mit einer Familie von vier Kindern war Malan nun one gesicherten Verdienst. Sein Glaube wurde nicht erschüttert, aber Gott hatte, wie es scheint, beschlossen, ihn den Becher der Enttäuschung und Bitterkeit bis auf die Hefe leeren zu lassen. Da er dem Predigen nicht entsagen wollte, so fing er an, Versammlungen in seinem Hause zu halten, und als dieselben zalreicher besucht wurden, baute er auf seinem Eigentume und auf seine Kosten (jedoch durch großmütige Gaben aus der Fremde unterstützt) eine Kapelle, wohin er Sonntags und mehreremale in der Woche die Gläubigen zusammenrief. Dies wurde als ein Akt der Widersetzlichkeit angesehen und Malan seiner geistlichen Funktionen enthoben. Nun schrieb er dem Statsrat, daſs er aus der protestantischen Kirche des Kantons, so wie sie damals bestand, ausscheide, worauf ihm am 18. September 1823 seine Entlassung als Pfarrer mitgeteilt wurde.

Diese heftigen Maßregeln bestimmten indessen Malan nicht, eine Trennung in der Kirche herbeizufüren. Er fing an, das Abendmal nicht mehr in seiner Kirche auszuteilen; in den Tempeln der Nationalkirche ging er zum Tisch des Herrn, und hier ließ er auch seine Kinder taufen. Er schloſs sich auch nicht an die damals gegründete Kirche du Bourg de four an, deren streng separatistische Prinzipien ihm nicht gefielen und deren zu sentimentale Frömmigkeit ihm auch nicht zusagte. Seine geistliche Tätigkeit erstreckte sich unterdessen immer weiter. Ob er es wollte oder nicht, unmöglich war es, daſs die „Zeugnis-Kapelle", so hatte er sein Gotteshaus genannt, sich nicht nach und nach zu einer Kirche ausbildete. Unmöglich war es von da an auch, daſs die Meinungsverschiedenheiten, die ihn von

der Kirche du Bourg de four trennten, nicht von Jar zu Jar schärfer hervortraten. Und das war in der Tat der Fall. Wir glauben behaupten zu können, dass er den Bruch nicht suchte, aber dieser drängte sich ihm infolge der Ehrenhaftigkeit seines Dogmatismus gewissermaßen auf. Er fand im Jare 1830 statt. Ein Drittel der Mitglieder der Gemeinde Malans verließ ihn.

„Der edle Mann", sagt hierüber Dr. Ostertag in seinem trefflichen Aufsatz, den er Malan widmete, „war tief erschüttert, aber in der Überzeugung von der Schriftmäßigkeit seiner Lehre und von der Heilsamkeit seiner Amtsfürung ließ er sich keinen Augenblick irre machen. Er fur mit derselben Freudigkeit und Geistesfrische fort, an den Wenigen, die ihm treu blieben, zu arbeiten, wie zuvor an den Vielen" (Evangelisches Missions-Magazin, März 1867; Bibelblätter Nr. 1 und 2, S. 9).

Man könnte meinen, dieses Ereignis hätte seine Tätigkeit im Dienste Gottes beschränken müssen; aber das Gegenteil trat ein. Es war ein Mittel, dessen der Herr sich bediente, um durch ihn in der Ferne die Warheit der Erlösung zu verbreiten; Malan wurde Missionar. One im Entferntesten Genf aufzugeben — wo übrigens die evangelische Gesellschaft sich so eben gegründet hatte und die Predigt des Evangeliums immer häufiger wurde — begab er sich oft in die Fremde, wo zalreiche Freunde ihn erwarteten. Sein Ruf war besonders in England und Schottland sehr groß, und als er sich, zuerst im Jare 1826 und darauf in den Jaren 1828, 1833, 1834, 1839 und 1843 dorthin begab, fand er daselbst schon bei seinem ersten Auftreten eine warme, begeisterte Aufnahme. Dies hätte einer weniger festbegründeten Frömmigkeit großen Schaden bringen können. Wir wollen nun nicht behaupten, dass die vielen Beifallsbezeugungen ihm in keiner Weise schädlich gewesen wären, aber glücklicherweise war es ein ganz anderer Beweggrund, der ihn aus seinem Vaterlande in die Fremde fürte: der heiße Wunsch, Gottes Wort zu verbreiten. Von ganzer Seele Verkündiger des Evangeliums, kannte er keine Ermüdung, war er fähig, mehrere Wochen lang, one Unterbrechung, täglich zu predigen; dabei besaß er einen Ideeenreichtum, der groß genug war, dass er sich nicht widerholte; in seinen Gewonheiten aber war er so einfach, dass er sich mit der allergewönlichsten Gastfreundschaft begnügte; er war ein geborener Wanderprediger. Gelegenheit, dies zu zeigen, fehlte ihm nicht auf seinen zalreichen Rundreisen in Frankreich, Belgien, Holland, in einigen Teilen der Schweiz und Deutschlands, sowie in den Tälern der Waldenser in Piemont. Nicht nur von der Kanzel verkündete er das Evangelium, auch auf der Reise selbst, in den Postwagen, auf Fußreisen, auf den Dampfschiffen, an der Wirtstafel; jede Gelegenheit war ihm erwünscht, um das Evangelium zu verkünden, dessen einfacher und treuer Bekenner er nur sein wollte. Niemand verstand es besser wie er, den günstigsten Augenblick zu benutzen oder ihn herbeizufüren. Nie war er dabei pedantisch oder unfreundlich; sein herzliches Benehmen gewann ihm leicht Vertrauen, doch wollte er von alltäglichem Gespräch nichts wissen, die Zeit schien ihm zu kostbar dazu. Sein Losungswort war, was er einst Ostertag ins Ohr flüsterte: „Verbreitet das Evangelium, stoßt in die Trompete". (Bibelblätter a. a. O. S. 22.)

In allen seinen persönlichen Gesprächen, wie in seinen Predigten, zeigte sich der dogmatische Charakter des Mannes. In seiner Methode macht sich das Verstandesmäßige etwas zu viel geltend; die Erlösung wird zuweilen beinahe zu einem Vernunftschluss herabgedrückt. Seine Auffassung des Heils schien im ersten Augenblicke nicht aus dem Bereich des Gedankens herauszutreten. Er hielt an den schroffsten Formeln des Calvinismus fest, und doch war sein Herz so warm, liebte er die Seelen so heiß, dass sein Wolwollen oft bei denen den Sieg davontrug, die zuerst durch seine Ideeen am meisten verletzt worden waren. — Man hat ihm sein barsches Benehmen bei seinen Fragen vorgeworfen und bezeichnete es als Mangel an guter Lebensart, wenn er Unbekannte anredete und sie geradezu fragte: „Wie steht es mit Ihrem Seelenheil? Sind Sie ein Auserwälter Gottes?" Diese Anreden mögen wol zuweilen Diejenigen verdrossen haben, an welche sie gerichtet waren, aber es steht unbestreitbar fest, Malan hat mit seiner, vielleicht

ein wenig seltsamen Methode dem Heiland unendlich mehr Seelen zugefürt, als wir heutzutage mit unserm tadellosen und akademischen Verfaren.

Was Malan durch das Wort getan hat, das tat er auch sein ganzes Leben durch die Feder. Er war ein unermüdlicher Schreiber, und wir müssen darauf verzichten, auf dem kleinen Raume, über welchen wir verfügen, eine vollständige Liste von Allem zu geben, was er geschrieben hat. Wir wollen nur zwei Arbeiten von höchster Wichtigkeit erwänen, welche er seit 1830 erscheinen ließ und die ziemlich genau die beiden Richtungen bezeichnen, die damals seine Polemik einschlug. Im J. 1831 veröffentlichte er als Antwort auf ein Schreiben des Professors Chenevière, der offen die Gottheit Jesu Christi leugnete: „Jesus Christus ist der ewige im Fleisch geoffenbarte Gott". Dieses Buch machte einen tiefen Eindruck. Viele frühere Gegner Malans wussten ihm Dank, dass er mit solcher Energie in die Schranken getreten war, und waren auch seines Lobes voll, als er sechs Jare später gegen den Abbé Baudry schrieb: „Könnte ich je in die römische Kirche eintreten" (1837). Seitdem nahm der Glaubensstreit mit Rom einen ziemlich großen Platz in seinen Arbeiten ein und lenkte die Aufmerksamkeit in Genf wie in der Fremde auf ihn. Wir müssen indessen hinzufügen, dass, was er schrieb, nie diesen Streit verbitterte. Er war lebhaft, aber höflich, weil er nicht einen Augenblick aufhörte, den Ruhm Gottes zu suchen, und deshalb finden wir in seinem Tone nichts von Verachtung oder Verdrehung der Überzeugungen seiner Gegner.

Seine religiösen Traktate, verschieden in Form und Inhalt, haben oft das Höchste in volkstümlicher Art erreicht. Bewunderungswürdig ist es, wie Malan das Volk kannte; er liebte es und konnte mit ihm in seiner Sprache reden, one sich den Anschein zu geben, sich zu ihm herabzulassen. Auf der Kanzel oft abstrakt, ist er es selten in seinen Traktaten, von denen manche ihren Wert bis heute erhalten haben, obwol mehr als ein halbes Jarhundert seit ihrer Entstehung verflossen ist. Der arme Uhrmacher z. B. und die Walliserin verdienen, wie uns dünkt, den Namen von Meisterwerken.

Als Dichter und auch als Musiker hat Malan nicht nur geistliche Lieder verfasst und komponirt, sondern auch, nach Vinets Ausdruck, den Gemeinden französischer Sprache „das Kirchenlied zurückgegeben". Diesen Zug hatte er mit seinem Freunde Bost gemein (s. den Artikel Bd. II, S. 578); jedoch hat dieser nur einige wenige Lieder gedichtet und komponirt, Malan dagegen mehr als tausend, wovon einige Gemeingut aller christlichen Kirchen geworden sind. Von seinen Sionsliedern, die 300 Nummern umfassen, ist im Jare 1855 die letzte Auflage erschienen. In diesem Augenblicke wird eine holländische Ausgabe veröffentlicht, von welcher uns der Herausgeber schreibt, dass sie für seine Mitbürger ein wares Stärkungsmittel sei. Aber das eigentliche Kirchenlied allein genügte einem so unermüdlichen Arbeiter nicht. Als großer Freund der Kinder wollte er ihnen sowol Gesänge für ihre Schule, wie für ihren Gottesdienst geben, und verfasste deren 127, wovon die vierte und letzte Auflage 1853 erschienen ist. Einige davon sind vollendete Muster von Grazie und Anmut, und in allen hallt ein frommer Ton wider.

Diese schöne, ganz dem Dienste Gottes geweihte Wirksamkeit dauerte viele Jahre hindurch. 1861 feierte Malan seine fünfzigjärige Hochzeit; nur eines seiner Kinder hatte er nach einer langen und sehr schmerzhaften Krankheit verloren. Im Jare 1863 kam das Leiden auch zu ihm und brachte ihm ungefär sechs Monate des Ringens und manchmal des Todeskampfes, aber sein Glaube wurde nicht erschüttert. Einem seiner Söne, der ihn fragte, ob er irgendwelche Bangigkeit der Seele empfinde, antwortete er: „Nein, an meinem Himmel sind keine Wolken!" Sonntag den 18. Mai 1864 entschlief er. Das Ende war friedlich, ein Stral von Oben verklärte das Gesicht des tapfern Kämpfers, zu dem der Herr sagte: „Es ist genug, gehe ein zu Deines Herrn Freude". Einige Worte genügen, um die Entwickelung Malans kurz zusammenzufassen und die Hauptpunkte seiner Theologie zu bezeichnen.

Strenger Anhänger des Worts der Bibel, hat er gewissermaßen der Heiligen Schrift nur zurückgezalt, was er ihr schuldig war. Seine Seele war bereis erschüttert, aber noch nicht vollständig gewonnen, als er in seiner Schulklasse das fünfte Kapitel der Epistel an die Römer las und sich plötzlich ganz verwandelt fülte. „Mein Buch“, sagte er nachher, „wurde gleichsam leuchtend. Ich ging in den Schulhof, der gerade einsam war, und wandelte mit großen Schritten auf und ab, indem ich laut sagte: Ich bin gerettet! Ich bin gerettet!“ Von diesem Augenblicke an läſst sich nicht die leiseste Spur eines Zweifels im Glauben Malans erkennen: wir glauben nicht, daſs er ihn je gekannt hat. „Jesus“, sagte er selbst, „hat mich one Zweifel und one Kämpfe zu Sich gefürt, wie eine Mutter, die ihr Kind durch einen Kuſs weckt“.

Von solchen Anfängen ausgehend, und weil er bei den andern die Kämpfe nicht begriff, die er selbst nicht hatte bestehen müssen, faſste er das Dogma Calvins in seinem ganzen Umfange, denn er fand hierin, was seine Seele besonders bedurfte: die Lehre gegründet auf das Zeugnis der hl. Schrift. Die weitgehendsten Schlußfolgerungen erschreckten ihn nicht. Er predigte die Vorherbestimmung, one auch auch nur die schärfsten Spitzen dieser Lehre umzubiegen; aber er predigte sie ganz und gar mit der Einfalt eines Kindes und der Freude eines Siegers. Weder von Gefülen noch von Hoffnungen durfte man ihm sprechen, denn dies alles war in seinen Augen nur Flugsand. In Glaubenssachen kannte er nur die Gewiſsheit, und diese Gewiſsheit beruhte für ihn auf dem unerschütterlichen Felsen des Wortes Gottes.

In kirchlichen Dingen wollte Malan niemals die Trennung der Kirche um der Trennung willen. Nur mit heftigen Schmerzen hat er sich von der Statskirche seines Vaterlandes losgerissen und war stets bereit, wider einzutreten, sobald sie die freie Verkündigung des Evangeliums in ihrem Schoße gestatten würde. Zu verschiedenen Malen, und noch zwei Jare vor seinem Tode, hat er Schrite getan, um wider unter die Geistlichkeit Genfs aufgenommen zu werden, und es ist gewiſs zu bedauern, daſs seine Versuche ihr Ziel nicht erreicht haben. Das Bedürfnis, sich an eine Kirche anzuschließen, war übrigens so lebhaft bei dem Pastor der „Zeugnis-Kapelle“, daſs, sobald er seines Amtes entsetzt war, er sich an die schottische Kirche, eine Tochter der Genfer, mit der Bitte um Aufnahme wandte. Formschwierigkeiten stellten sich diesem Gesuche entgegen, aber nach der ersten „Disruption“ wurde er als Mitglied der getrennten Kirche anerkannt und erhielt an demselben Tage, wie Chalmers, von der Universität Glasgow den Titel als Doktor der Theologie.

Es ist nicht mehr als gerecht, ihm vom Jare 1830 ab einen gesegneten und dauernden Einfluſs auf die religiöse Bewegung in den Ländern französischer Sprache und selbst in Holland beizumessen. Viele Pastoren, und unter diesen gerade die ausgezeichnetsten, verdanken seinen Predigten und den Gesprächen mit ihm Befestigung ihres Glaubens. Wenn die religiöse Erweckung sich nicht in Gefülsschwärmerei verloren hat, so verdanken wir das zum guten Teil Malan. — Er glaubte, darum redete er. Dieses Wort umfaſst sein Leben.

Von den Werken Malans nennen wir hier einige, die am besten geeignet sind, den Reichtum seiner Gaben vor Augen zu füren: Quatre-vingts jours d'un missionaire, ou simple récit des divers travaux d'un des ouvriers de la grande moisson, Genève 1842. Le véritable ami des enfants, 4e édition en 4 vol., Genève 1844. Etes-vous heureux, mais pleinement heureux? Sincères aveux de quelques amis, Genève 1851. Vingt tableaux suisses, tous esquissés d'après nature, Genève 1854. — Zu den Quellen seiner Biographie gehören außer den schon erwänten Schriften der Herren von der Goltz, Ostertag und C. Malan Son (welchem wir mehrere besondere Nachrichten verdanken) noch: The late Rev. Dr. Cesar Malan of Geneva. Biographical sketch (Auszug aus der Zeitung „The Record“), London 1864. Sermons translated from the French of Cesar Malan, London 1819. Histoire véritable des mômiers de Genève (von einem katholischen Verfasser), Paris 1824.

Ed. Barde.

Maldonatus (Maldonato), Johannes, einer der besseren katholischen Exegeten, wurde zu Las Casas de la Reina in der spanischen Provinz Estremadura im Jare 1533 geboren. In seinem 13. Lebensjare bezog er die hohe Schule von Salamanka, welche seit dem Ende des 14. Jarhunderts durch glückliche Reformen des Unterrichts in den klassischen Sprachen und in der Theologie zu dauernder Blüte gelangt war. In einem sechsjärigen Kursus trieb er, geistig hoch begabt und von eisernem Fleiße und darum mit reichen Erfolgen gesegnet, zunächst das Studium der alten Sprachen und der schönen Wissenschaften; dann wollte er, den Traditionen und den Wünschen seiner vornehmen Familie folgend, sich der Rechtswissenschaft zuwenden, um sich den Zugang zu hohen Statsämtern zu erschließen. Aber in einer Zeit, in welcher die religiöse Frage edle Geister in ihren Tiefen erregte, wurde er, ergriffen von dem weltflüchtenden Zuge katholischer Frömmigkeit, durch eigenen Trieb und Zureden eines gleichgesinnten Studiengenossen, sehr bald dazu bestimmt, das Studium der Rechte aufzugeben und das der Theologie zu ergreifen; die Beschäftigung mit ihr sollte ihn davor schützen, sich in die Händel dieser Welt zu verlieren, in welche ihn eine juristische Laufban mit Notwendigkeit mitten hineingefürt haben würde; selbst mit dem Gedanken, die volle Weltentsagung des Mönchslebens auf sich zu nehmen, scheint er sich schon damals getragen zu haben. Indes mit Rücksicht auf seine Angehörigen begnügte er sich zunächst damit, vier Jare lang, 1552—1556, die volle Hingebung frommen Eifers und eindringenden Verständnisses daran zu setzen, sich die Theologie seiner Kirche ihrem ganzen Umfange nach auch mit Hilfe erneuerter philosophischer Studien zu eigen zu machen. Seine Lehrer, denen er am meisten verdankte, waren in der Theologie Dominicus Soto, Dominikaner und gelehrter Thomist, der seine, durch Gründlichkeit des Wissens und Deutlichkeit der Methode erfolgreiche Lehrtätigkeit in Salamanka, vom Kaiser zum Tridentiner Konzil deputirt, zwar für einige Zeit unterbrochen, aber gerade im Jare 1552 mit der Vertagung des Konzils wider aufgenommen hatte; in der Philosophie der jugendliche Franz Toletus, nur ein Jar älter als Maldonatus, ein glänzendes Talent, damals noch Weltgeistlicher, der dann in die Gesellschaft Jesu eintrat und als Kardinal seine Laufban beendete. Im Jare 1556 brachte Maldonatus seine Studien mit dem theologischen Doktorat so glänzend zum Abschluss, dass ihn die Universität Salamanka sofort in ihren Lehrkörper aufnahm; nachdem er kurze Zeit die durch Tolets Abgang erledigte Professur der Philosophie bekleidet hatte, wurde ihm die Lehrkanzel der Theologie anvertraut, auf der er reiche Erfolge erzielte. Aber gerade diese Erfolge erschreckten ihn: umgeben von einer großen Schar von Bewunderern, fülte er sich in die Welt verstrickt, der er durch seine Beschäftigung mit der Theologie hatte absagen wollen, und so glaubte er einen Weg gehen zu sollen, der ihm schon in seinen letzten Studienjaren gezeigt war. Der Jesuitenorden, eine spanische Schöpfung, hatte etwa seit der Mitte der fünfziger Jare die nationalen Sympathieen der Spanier gefangen genommen; wie eine Erweckung war es über die theologische Jugend Spaniens gekommen, als um diese Zeit der Pater Ramirez, der erste spanische Jesuitenprediger, in Salamanka in glühenden Missionspredigten zur Weltentsagung aufforderte. Ein Franz Rodriguez, ein Toletus, ein Suarez hatten diesem Rufe gehorcht und waren in die Gesellschaft Jesu eingetreten; eine große Zal von Zöglingen der Universität folgte solchen Beispielen; da ließ es auch Maldonatus nicht länger Ruhe. Im J. 1562 verzichtete er auf seine Professur, eilte nach Italien, löste sich so aus jeder Verbindung mit seiner Familie und der Universität, um jedem Widerspruch gegen seinen Entschluss aus dem Wege zu gehen, und trat den 10. August dieses Jares in Rom als Novize in den Jesuitenorden. Schon nach Verlauf eines Jares empfing er die Priesterweihe und wurde von seinem Orden mit einem Lehramt am Collegium Romanum betraut. Dieses Amt bekleidete er aber nur kurze Zeit. Noch im Jare 1563 ging er nach Paris; bei den Schwierigkeiten, welche die Jesuiten in Paris fanden (s. den Art. Jesuitenorden Bd. IV, S. 624), gereichte es dem Maldonatus zur besonderen Ehre, dass er, der sich schon in Salamanka und am Collegium Romanum als Lehrer bewärt hatte, zu den ersten seiner Ordensgenossen gehörte, die Laynez nach Paris sandte. Er kam

im Herbst 1563 im Kollegium von Clermont an; indes erst im Anfange des Jares 1564 — so lange wußten die Gegner der Jesuiten deren Lehrtätigkeit in Paris noch zu hintertreiben — konnte er seine Vorlesungen beginnen. Zunächst war Maldonatus mit dem Unterricht in der Philosophie beauftragt; er eröffnete seinen Kursus mit einer Erklärung von Aristoteles Schrift de anima in Vorträgen, welche wesentlich auch darauf gerichtet waren, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch zu erweisen. Sie sammelten vermöge des einschneidenden praktischen Interesses, dem sie durch die Kunst lichtvoller Gruppirung des Stoffes und faßlicher Beweisfürung in ausgezeichneter Weise dienten, bald zalreiche Zuhörer um Maldonatus, die ihm auch für seine weiteren philosophischen Vorlesungen treu blieben. Aber, einmal auf dem Wege zur Anerkennung in der pariser Gesellschaft, wollten die Väter der Gesellschaft Jesu, der Zwecke ihres Ordens eingedenk, auch den theologischen Unterricht neben der Sorbonne und zum Teil auch wider dieselbe, deren Gallikanismus und Mangel an Energie gegen den Calvinismus den Jesuiten ein Greuel war, in die Hand nehmen. Schon im Oktober des Jares 1565 wurde im Kollegium von Clermont eine Lehrkanzel für Theologie errichtet und Maldonatus mit der Vertretung des Faches betraut. Auch in dieser Stellung versammelte er bald ein unglaublich zalreiches Auditorium um sein Katheder und gewann die Söne der besten katholischen Familien Frankreichs für den Unterricht des Kollegiums von Clermont. Er verstand es auch, sie und ihre Väter dem Kollegium treu zu erhalten, und zwar nicht bloß durch seinen klaren Vortrag, durch seine umfassende Gelehrsamkeit und seine schlagfertige Polemik, mehr noch dadurch, daß er es zugleich vermochte, seinen brennenden Eifer für die katholischen Interessen den Jünglingen, die sich seiner Fürung anvertrauten, wie von selbst einzuhauchen. Willig ließen sich seine Jünger, umgeben von der leichtfertigen Ungebundenheit des Pariser Studentenlebens, für asketische Ideale begeistern; mit nachhaltigem Ernst gingen die eifrigsten derselben mit ihrem Meister eine Verbindung zur regelmäßigen Beteiligung an der Feier des Abendmals ein; und wenn Maldonatus allsonntäglich in volksmäßigem Vortrag den Katechismus des Jesuiten Canisius erklärte, dann fehlten auch die Zuhörer seiner wissenschaftlichen Vorlesungen nicht in der zalreichen Versammlung. Es scheint geradezu Modesache in Paris geworden zu sein, Maldonatus zu hören; oft mußte er im Hofe des Jesuiten-Kollegiums seine Kollegien lesen, weil das Haus die Menge der Zuhörer nicht faßte; selbst Calvinisten sollen in großer Zal seine Vorlesungen besucht haben, um sich mit der Taktik des gefeierten Theologen in der Behandlung der Kontroversen vertraut zu machen. Diese staunenswerten Erfolge des Jesuitenpaters werden nicht bloß durch die enkomiastischen Berichte seiner Ordensbrüder bezeugt; ein unverfängliches Zeugnis für dieselben legt der wachsende Zorn der Sorbonne ab, welche sie mit einer leidigen Tröstung daraus zu erklären versuchte, daß die Jesuiten durch die Ordensregel verpflichtet waren, ihren Unterricht unentgeltlich zu erteilen. Als mit dem Jare 1570 durch den Frieden von St. Germain eine kurze Pause in den blutigen Hugenottenkriegen eintrat und die katholische Kirche Frankreichs auf geistige Mittel zur Bekehrung der Protestanten angewiesen war, unterbrach Maldonatus für einige Zeit seine Tätigkeit am Kollegium von Clermont. Auf Betreiben des Kardinals von Guise wurde er nämlich mit neun andern Jesuiten nach Poitiers geschickt, um hier ein Ordenshaus zu gründen und durch Predigten in der Landessprache und Unterricht der Jugend den Calvinisten entgegenzuwirken. Er fand aber das angewiesene Arbeitsfeld zu ungünstig; nachdem die Ordensleitung deshalb selbst dieses Projekt wider aufgegeben hatte, machte er noch eine Missionsreise durch das Poitou, die hier und da Konversionen, überall aber obrigkeitliche Vexationen der Calvinisten im Gefolge hatte, und kehrte nach Paris zurück, wo er den 10. Oktober 1570 seine theologischen Vorlesungen wider aufnahm. Seinen zweiten Aufenthalt in Paris unterbrach Maldonatus nur gegen Ende des Jares 1572 durch eine Reise nach Sedan, auf der er, im Sinne seines Ordens missionirend, auch einige Wochen in Lothringen verweilte. Im Auftrage des Herzogs von Montpensier sollte er dessen Tochter, die Herzogin von Bouillon, welche ihr Gemal, Henri-Robert de la Marck, Herzog

von Bouillon und Prinz von Sedan, bewogen hatte, zum Calvinismus überzutreten, durch gründliche Belehrung in den Schoß der katholischen Kirche zurückfüren. Dies gelang ihm jedoch nicht auf den von den Jesuiten unter den Triumphen ihres Ordens gefeierten Konferenzen von Sedan, und schon danach erscheint es als eine nichtige Prahlerei, daſs Maldonatus vor den Augen der Herzogin zwanzig reformirte Prediger mundtot gemacht und zwei von ihnen zum waren Glauben zurückgebracht haben soll. Dagegen war Maldonats Lehrtätigkeit am Kollegium von Clermont in dieser Periode seiner Wirksamkeit vom Oktober 1570 bis August 1576 von immer zunehmenden Erfolgen begleitet, die freilich die Eifersucht der Sorbonne immer von neuem dazu reizten, dem gefärlichen Konkurrenten verdrießliche Händel zu bereiten. Zwar von der Beschuldigung, mit der er bei seiner Rückkehr von Sedan in Paris empfangen wurde, den Präsidenten von Saint-André auf dem Totenbette zu einem Testament zu Gunsten der Gesellschaft Jesu beredet zu haben, wurde er durch ein freisprechendes Urteil des Parlaments glänzend gereinigt; üblere Folgen für ihn hatte aber ein anderer Prozeſs. Er hatte zwar nicht direkt die thomistische Ansicht über die Empfängnis der Jungfrau Maria vorgetragen, aber doch behauptet, die Annahme der unbefleckten Empfängnis der heiligen Jungfrau sei noch ein Problem, über das sich streiten lasse, weil die Kirche bis dahin nicht endgültig über diese Lehre entschieden habe. In dieser Behauptung hielt sich Maldonatus vollständig an die Bestimmungen des Tridentinums (Sess. V. decret. de pecc. origin. 5), aber die Sorbonne, welche schon 1497 auf Grund einer Entscheidung des Baseler Konzils das Dogma von der unbefleckten Empfängnis in ihren Eid aufgenommen hatte, wollte eine solche Abweichung von ihren Grundsätzen nicht dulden. Mit großer Leidenschaftlichkeit, die auch die studirende Jugend zu heftigen Auftritten mitfortriſs, schleuderte sie im Jare 1574 den Vorwurf der Häresie gegen Maldonatus und verlangte vom Erzbischof von Paris, Pierre von Gondy, daſs er Maldonatus, als einem Ketzer, die Befugnis, Theologie zu lehren, entziehen möge; indes der Erzbischof gab sich nicht zum Diener eines nur schlecht hinter dem Eifer für die Ehre der Jungfrau verhehlten Hasses her; er sprach auf Grund des Tridentinums den 17. Januar 1575 Maldonatus von der Anklage auf Häresie frei und verwies seine Gegner zur Ruhe. Aber Ruhe hatte er seinem Schützling damit doch nicht verschafft. Dieser hatte etwa 6 Jare vorher in einer Vorlesung über das Fegefeuer unter aller Reserve, daſs es sich dabei um eine bloße Vermutung handele, auch den Satz ausgesprochen, daſs wol niemand länger als 10 Jare zur Ausgleichung aller seiner noch nicht vollständig im Leben abgebüßten Todsünden im Fegefeuer bleiben müsse, wärend nach der gewönlichen Ansicht für jede im Diesseits noch nicht abgebüßte Todsünde nach Maßgabe der üblichen Dauer der Kirchenstrafen 7 Jare Fegefeuer angesetzt zu werden pflegten. Das griff die Universität in einer am 3. Juni 1575 gehaltenen Generalversammlung auf, formulirte aus der nur als Vermutung eingefürten Ansicht des Maldonatus einen bestimmten Lehrsatz und denunzirte diesen Satz beim Parlament als ketzerisch. Maldonatus und sein Orden protestirten zwar gegen die Zuständigkeit dieses Forums; allein das Parlament hielt sich für kompetent, konnte das auch mit vollem Rechte nach den Grundsätzen und Gepflogenheiten des Gallikanismus und nahm die Klage an. Da nun der Angeklagte bis zum Austrage des Streites das theologische Katheder nicht betreten wollte, so erreichte die Universität, welche diesmal absichtlich den Erzbischof umgangen hatte, wenigstens so viel, daſs ihr Hauptgegner zum Schweigen gebracht war. Lange und mit leidenschaftlicher Erbitterung wurde der Kampf gefürt; da mischte sich der Papst Gregor XIII., von beiden Seiten angerufen, in den Streit und ließ durch den Erzbischof von Paris in seinem Auftrag Maldonatus in den beiden von der Sorbonne nacheinander angefochtenen Lehrmeinungen desselben für kirchlich korrekt erklären. Um dem Publikum gegenüber dies päpstliche Urteil zur Kenntnis und Anerkennung zu bringen, nahm deshalb Maldonatus den 6. Mai 1576 seine Lehrtätigkeit wider, und wider mit dem glänzendsten Erfolge, auf; aber sein dringender Wunsch, den er der Ordensleitung auch mitteilte, ging dahin, Paris, das ihm so viele Stunden der Anfechtung bereitet hatte, verlassen zu

dürfen. Und da nun auch Gregor XIII. eine Aussönung zwischen der Universität und dem Kollegium von Clermont versuchen wollte, ein Versuch, der an der Anwesenheit des Maldonatus im Kollegium leicht hätte scheitern können, so willfarte der Ordensgeneral dem Wunsche Maldonatus und versetzte ihn in das Kollegium von Bourges, wohin er sich mit Freuden zurückzog, nachdem er den 13. August 1576 zum letzten Male die Kanzel des Kollegiums von Clermont betreten hatte. In Bourges fand Maldonatus Muße, neben seinen theologischen Vorlesungen seine schriftstellerische Hauptleistung, den Kommentar zu den vier Evangelien, in Angriff zu nehmen; aber die längst geplante Arbeit schritt doch nur langsam vor; denn Ordensgeschäfte wichtiger Art beschränkten ihn bald wider in der freien Verfügung über seine Zeit. Schon gegen Ende des Jares 1578 wurde er von der Ordensleitung zum Visitator der Gesellschaft Jesu in der Provinz Frankreich bestellt. In dieser Eigenschaft wandte er seine nächste Fürsorge der Universität in Pont-à-Mousson zu, welche 1573 vom Kardinal Guise, Herzog von Lothringen, gestiftet und statutenmäßig der Leitung der Gesellschaft Jesu unterstellt war; Maldonatus hatte hier also nicht bloß im Kollegium seines Ordens, sondern im ganzen Unterrichtswesen der Universität auch in Beziehung auf die der Gesellschaft Jesu nicht angehörigen Lehrer derselben reformatorische Maßregeln einzuleiten. Dann besuchte er die übrigen Niederlassungen seines Ordens in Frankreich, zuletzt das Kollegium von Clermont, den Schauplatz seiner glänzenden Wirksamkeit, um von da aus wider in die Ruhe von Bourges zurückzukehren. Durch die aufreibenden Arbeiten und Kämpfe seines Lebens körperlich erschöpft und schon seit längerer Zeit unterleibsleidend geworden, bedurfte er dringend dieser Ruhe; dennoch blieb sie ihm nicht lange gewärt. Der 4. General des Ordens, Everard Mercurien, starb den 1. August 1580; die Neuwal wurde auf April 1581 nach Rom anberaumt, und die Provinz Frankreich deputirte Maldonatus, bei dieser Wal ihre Stimme zu füren. Mit dieser Mission ging er Ende 1580 nach Rom, leitete, durch das Vertrauen seiner Ordensbrüder zu diesem Ehrenamte ausersehen, am 19. Februar 1581 die Walhandlung, proklamirte seinen Landsmann, den Spanier Aquaviva, als neuerwälten General der Gesellschaft Jesu und dachte, nachdem die Ordensgeschäfte erledigt, sich wider nach Bourges zurückzuziehen. Indes Aquaviva hielt ihn in Rom im Collegium Romanum fest, um ihm dadurch größere Muße und die besten litterarischen Hilfsmittel zur Vollendung seines Kommentars zu schaffen. Zugleich ernannte ihn der Papst Gregor XIII. zum Mitglied der Kommission, die er mit der Revision des Septuaginta-Textes betraut hatte. So wurde Maldonatus noch eine Reihe von friedlichen, arbeitsreichen, wenn auch nicht selten von Krankheitsanfällen heimgesuchten Tagen im Collegium Romanum zu Teil; die Frucht dieser Tage war die Vollendung seines Kommentars zu den vier Evangelien; am 21. Dezember 1582 überreichte er Aquaviva die revidirte Niederschrift seiner Auslegung des Matthäusevangeliums; dem Rest seiner Arbeit konnte er aber eine solche Revision nicht mehr angedeihen lassen; schon am 5. Januar 1583 erlag er ganz unerwartet einem heftigen Anfall seines Leidens.

Von Maldonatus' Schriften sind drei unter der Autorität der Gesellschaft Jesu herausgegeben: seine Commentarii in quatuor evangelia, T. I, II, Mussiponti 1596, 97, Fol., seine Commentarii in Prophetas IV, Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem. Accessit expositio Psalmi CIX et Epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis, Turoni 1611, 4⁰, endlich sein Tractatus de caerimoniis missae, am besten edirt in: P. Zaccaria, Bibliotheca ritualis, Tom. III, Rom. 1781. Außerdem haben zwei Doktoren der Sorbonne, Dubois und Faure, Maldonati opera varia theologica, tribus tomis comprehensa, Paris 1677, erscheinen lassen (Tom. I: De sacramentis; Tom II: De libero arbitrio, De gratia, De peccato originali, De providentia, De justitia, De justificatione; Tom. III: Epistolae IX, Orationes IV [zu verschiedenen Zeiten gehaltene Eröffnungsvorlesungen], Epistola de collatione Sedanensi). Daneben existiren noch Drucke von exegetischen und dogmatischen Arbeiten des Maldonatus, denen nicht immer zuverlässige Niederschriften seiner Zuhörer zugrunde liegen, wärend eine Reihe von Originalmanuskripten desselben Autors, z. B. ein Kommentar zum

Römerbrief, aus dem Archiv des Kollegiums von Clermont verloren gegangen ist, als diese jesuitische Niederlassung in Paris durch Urteil des Parlaments am 8. Januar 1595 geschlossen wurde und bis zur Widereröffnung des Kollegiums im Jare 1606 verwaist stand. Von hervorragender Bedeutung und deshalb von bleibendem Interesse auch für uns sind doch nur seine Commentarii in quatuor evangelia. Seit der editio princeps von Pont-à-Musson, deren Text auf Grund einer Revision der Handschrift des Maldonatus im Wesentlichen so festgestellt ist, daſs überall der Vulgatatext nach dem der clementinischen Ausgabe desselben vom Jare 1593 geändert ist, daſs die patristischen und sonstigen Citate ausgedruckt bezw. berichtigt sind, und daſs man in frommer Barbarei die von Maldonatus in der vatikanischen Bibliothek gesammelten und beigeschriebenen Varianten des griechischen Textes des N. Test.'s beseitigt hat, — seit dieser Ausgabe folgen bis zum Jare 1606 zalreiche Drucke dieser commentarii, welche den Text von Pont-à-Mousson einfach widerholen. Die späteren Ausgaben, namentlich die, welche dem Typus der Pariser Ausgabe von 1617 folgen, sind mannigfach geändert und vielfach inkorrekt. Erst Fr. Sausen hat den Text der editio princeps wider in einer bequemen Handausgabe (Mainz 1840, 5 Bände 8°) abdrucken lassen. Aus dieser Ausgabe hat Konrad Martin, damals Professor in Bonn, dann Bischof von Paderborn, durch Streichung der Polemik, soweit diese den Zeitgenossen kein Interesse mehr bietet und durch Unterdrückung veralteter philosophischer und antiquarischer Notizen einen Auszug in 2 Oktavbänden hergestellt, welche zu Nutz und Frommen der Studirenden ebenfalls in Mainz zuerst 1850, zuletzt 1874 in einer 4. von J. M. Raich besorgten Auflage erschienen sind. Zwar steht die Exegese des Maldonatus im Dienst und unter dem Bann einer falschen und engherzigen Harmonistik; auch wagt sie es nicht, zu andern Resultaten zu kommen, als das Tridentinum sie vorschreibt; ebenso geht sie auf den Text der Vulgata zurück. Allein der gewandte Kommentator, dem inhaltreiche Kürze des Ausdruckes zu Gebote steht, verbindet umfassende patristische Gelehrsamkeit mit selbständigem Urteil, zeigt auch darin richtigen exegetischen Takt, daſs er meist den Auslegungen des Chrysostomus vor den Meinungen der übrigen Väter den Vorzug gibt, und scheut sich endlich nicht, mit sicherer philologischer Dexterität den Text der Vulgata nach dem Grundtext zu emendiren. Ein Hauptvorzug seines Kommentars liegt aber darin, daſs er die Kontroversen zwischen Katholiken und Protestanten sehr kurz und präzis behandelt, wobei nur zu rügen ist, daſs seine Polemik gegen Beza und Calvin oft derb und leidenschaftlich ist. Unter den katholischen Exegeten des N. T.'s wird Maldonatus immer einen ehrenvollen Platz behaupten.

Ein Ordensgenosse des Maldonatus, J. M. Prat, hat in seinem umfänglichen und sorgfältig gearbeiteten Buche: „Maldonat et l'Université de Paris au XVI siècle, Paris 1856" eine Biographie seines Helden geliefert, die, was die Sammlung des Materials anlangt, für erschöpfend gelten kann; aber in einseitiger Bewunderung der Väter der Gesellschaft Jesu verteilt sie Licht und Schatten zwischen Maldonatus und seinen antijesuitischen Gegnern nicht gerecht. Unter den angehängten Pièces justificatives p. 523 sqq. sind neben einzelnen Briefen und Aktenstücken die wertvollsten die Discours inédits du P. Maldonat. Vgl. außer den einschlagenden Stellen aus Bulaeus, Histor. univers. Par. Tom. VI, 1673, noch Bayle, Dictionn. den Artikel Maldonat; Du Pin, Nouv. Biblioth. des aut. ecclés., Tom. XVI, Amsterd. 1710, pag. 125 sqq.; R. Simon, Hist. crit. des princ. comment. du N. T. Rotterd. 1693, pag. 618—632; endlich Aberle, Rezension der Ausgabe der Commentarii Maldonati in quat. Evang. von C. Martin in: Tübing. theologische Quartalschrift, Jahrgang 87, 1855, S. 121 ff.

Mangold.

Male, Malzeichen bei den Hebräern kommen im Alten Testament in zwiefachem Sinn vor, als Denkmäler und als Körpermale.

1. Denkmäler wurden wie bei allen Völkern errichtet zur Erinnerung an eine Sache (Begebenheit) oder an einen Menschen. Sie scheinen meist sehr einfacher Art gewesen zu sein, aus einem aufgerichteten Stein oder einem Stein-

haufen bestehend. So wird zur Erinnerung an das zwischen Jakob und Laban geschlossene Bündnis ein Stein (מַצֵּבָה) und (nach einer anderen Quellenschrift) ein Steinhaufen (גַּל) errichtet (Gen. 31, 45 ff.). Mose läßt am Sinai zum Gedächtnis an die Bundschließung zwölf Denksteine aufstellen (Ex. 24, 4). Zur Erinnerung an das Gesetz sollen nach Deut. 27, 2 ff. die Israeliten große getünchte und mit den Worten der Thora beschriebene Steine auf dem Ebal errichten. Zwölf Steine werden aufgerichtet zur Erinnerung an den Durchzug durch den Jordan zu Gilgal und (bei einem zweiten Erzäler) zwölf andere im Strombette (Jos. 4, 3 ff. 20 ff.). Ein großer Stein wird durch Josua zu Sichem aufgestellt zur Erinnerung an die erneute Bundschließung daselbst (Jos. 24, 26 f.; vergl. Richt. 9, 6), von Samuel bei Mizpa zur Erinnerung an die Gotteshilfe im Kriege (Eben-haʿezer 1 Sam. 7, 12). Ein Siegesdenkmal errichtet auch Saul (1 Sam. 15, 12). [2 Sam. 8, 13 ist nicht von einem Denkmal zu verstehen, s. Thenius z. d. St.]. Auch die heilig gehaltenen Salbsteine oder (?) Bätylien (*βαιτύλιον*, *βαίτυλος*, von בֵּית־אֵל „Gotteshaus" [Jos. Scaliger; anders Dietrich bei Grimmel a. u. a. O.]) mögen zum Teil Erinnerungszeichen gewesen sein an eine Offenbarungstat der Gottheit; anderenteils waren sie Meteorsteine oder auch Abbilder eines heiligen Berges. In der ersten Weise wird Gen. 28, 18; 35, 14 (vgl. 31, 13) der von Jakob zu Bethel errichtete Salbstein erklärt (s. Delitzsch und Dillmann zu Gen. 28, 18; vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, II, 1878, S. 145 f. 219 f. 242. 247. 250. 266; Einige, so Grimmel, wollen die Bätylien als von Natur heilige Steine [Meteorsteine] oder „Fetische" unterscheiden, von den durch Menschen geweihten Salbsteinen). Heilige Denksteine (מַצֵּבוֹת) kommen in den späteren alttestamentlichen Zeiten ausschließlich im Baaldienste vor (s. Artik. „Baal" Bd. II, S. 29); doch vgl. Jes. 19. 19. — Denksteine (מַצֵּבָה oder צִיּוּן) wurden ferner errichtet zur Erinnerung an Tote auf den Gräbern (Gen. 35, 20; 2 Kön. 23, 17; Ezech. 39, 15; vgl. 2 Sam. 18, 18). Als schimpfliches Zeichen häufte man, wie noch heutigen Tages im Orient geschieht, Steine über den Gräbern Gerichteter (Jos. 7, 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17; s. Knobel zu Jos. 7, 26). Als Wegweiser wurden Steine (צִיּוּן) wie auch Stangen aufgerichtet (Jer. 31, 21).

2. Körpermale, meist Einritzungen in die Haut, kommen im Altertum nicht nur als Abzeichen des Sklaven, sondern auch one irgendwelche schimpfliche Bedeutung als Zeichen des Soldaten und des Dieners einer Gottheit vor. Im Alten Testament werden sie in der letztgenannten Beziehung erwänt, außerdem als Trauerzeichen. Die körperlichen Male, von welchen hier die Rede ist, bestanden in Einritzungen, namentlich der Hände, und in Verschneiden des Hares, gewönlich des Haupt-, seltener des Barthares. Als Trauerzeichen ist beides Symbol des unbändigen Schmerzes, in welchem man sich die Hare ausrauft und das Fleisch zerkratzt. Als Trauerzeichen der Israeliten und benachbarten Völker, sei es bei Todesfall, sei es in anderem großem Schmerze, wird das eine oder das andere, oder beides zugleich erwänt: Am. 8, 10; Jes. 3, 24; 15, 2; 22, 12; Mich. 1, 16; Jer. 7, 29; 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37; Ezech. 7, 18; 27, 31; Hio. 1, 20 (vgl. Gesenius zu Jes. 15, 2). Lev. 19, 28 wird verboten, um eines Toten willen am eigenen Fleisch Einritzungen vorzunehmen. Deut. 14, 1 untersagt, im Trauerfall sich zu ritzen oder eine Glatze zu scheeren zwischen den Augen, d. h. am Vorderkopfe. Lev. 19, 27 verbietet allgemein, nicht ausdrücklich als Trauerzeichen, die Ecke des Haupt- oder Barthares zu rasiren (zum Abschneiden nur eines Teiles des Hauptshares, eine Abschwächung der alten Sitte, das ganze Haupt kal zu scheeren, vgl. Mich. 1, 16), und v. 28 wird ferner verboten, eingeäzte Schrift am eigenen Fleisch anzubringen. Die verbotenen Handlungen galten als abgöttische Sitte und wurden deshalb untersagt auch da, wo sie in einer direkten Beziehung zum Götzendienste nicht standen. Überdies mochte man solche Äußerungen der Verzweiflung unpassend finden für die Verehrer Jahwes, welche auch das

Schmerzliche mit Ergebung in den göttlichen Willen tragen sollten. Die älteren Propheten bis auf Jeremia (s. die oben angefürten Stellen) drücken indessen keine Missbilligung dieser Trauerzeichen aus und sehen sie an als in Israel allgemein üblich. Nur Ezechiel (44, 20) verbietet das Kalscheeren den Priestern (vgl. Smend z. d. St. und zu 24, 16 f.), wie ebenso Lev. 21, 5 speziell den Priestern als denjenigen, welche vor den Laien sich heilig erweisen sollen, verboten wird, sich das Haupt oder die Ecke des Kinnes zu scheeren oder sich Einritzungen zu machen.

Als abgöttische Sitte sind diese Male am Körper durch alttestamentliche und andere Aussagen bezeugt. Herodot III, 8 berichtet von den Arabern, dass sie zu Ehren ihres Gottes Orotal sich das Har an den Schläfen schoren. Darnach werden diese Araber Jer. 9, 25; 25, 23; 49, 32 „Randgestutzte“ (קְצוּצֵי פֵאָה) genannt (s. Dillmann zu Lev. 19, 27 f.); 1 Kön. 18, 28 ritzen sich die Baalspriester, um ihren Gott zu erweichen, mit Messern und Lanzen „nach ihrem Brauche“, bis ihr Blut fließt. [Dagegen scheint Sach. 13, 6 nicht von den Malen des Götzendienstes zu reden, s. Hitzig z. d. St.]. Solche gottesdienstliche Verstümmelungen des eigenen Körpers sind zu verstehen als eine Art Opfer. Daneben brachte man sich Zeichen bei, welche durch die Bedeutsamkeit ihrer Form irgendwie auf die Gottheit hinwiesen. Pseudolucian berichtet De dea Syria § 59, dass die Verehrer der syrischen Göttin sich Malzeichen beibrachten an der Handwurzel oder am Nacken. Nach 3 Makk. 2, 29 ließ Ptolemäus Philopator die Juden Alexandriens durch Einbrennen eines Epheublattes zu Dienern des Dionysos stempeln. Auf solche Sitten scheint anzuspielen Jes. 44, 5: „Dieser schreibt in seine Hand: dem Jahwe“ (anders Gesenius und Delitzsch z. d. St.), ebenso die Kennzeichnung der Treugebliebenen an der Stirne Ezech. 9, 4, nicht aber Ex. 13, 9. 16; Deut. 6, 8; 11, 18 (s. Dillmann zu Ex. 13, 16). Vergl. noch in anderer Weise das Kainsmal Gen. 4, 15. Auch das Neue Testament nimmt Bezug auf die Sitte kultischer Malzeichen, so mit des Apostels Paulus Malzeichen Jesu (στίγματα τοῦ Ἰησοῦ Gal. 6, 17), zu verstehen von den Malen seiner Verfolgungsleiden (2 Kor. 11, 23 ff.), noch deutlicher mit dem Zeichen (Siegel) auf der Stirne der Knechte Gottes (Apok. 7, 3; 14, 1) und mit dem Malzeichen an der rechten Hand oder auf der Stirne der Anbeter des Tieres (Apok. 13, 16 f.).

Litteratur: Zu n. 1: Winer, RW., Artik. „Steine“ (1848); Roskoff, Artik. „Steine“ in Schenkels B.-L., V, 1875; Riehm, Artik. „Denkmal“ in s. HW., 3. Liefer. 1875; K. Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen, in: Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. XII, 1880, S. 289—309. — Über Bätylien und Salbsteine: Hoelling, Dissertatio de baetiliis veterum, Groningen 1715, Leipz. und Bremen 1724; Falconnet, Dissertation sur les Baetyles, in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Bd. VI, 1729, S. 513—532; J. G. Biedermann, De lapidum cultu divino, Freiberg 1749; Jos. Joach. Bellermann, Ueber die alte Sitte Steine zu salben, und deren Ursprung, Erfurt 1793; Fr. Münter, Über die vom Himmel gefallenen Steine der Alten, Bäthylien genannt, Kopenh. u. Leipz. 1805; Fr. v. Dalberg, Ueber den Meteor-Cultus der Alten, Heidelb. 1811; Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 387; J. Grimmel, De lapidum cultu apud patriarchas quaesito, Marb. 1853; G. Baur, Geschichte der alttestamentl. Weissagung, Bd. I, 1861, S. 128—131; de Wette, Hebräisch-jüdische Archäologie, 4. A. von Raebiger, 1864, S. 264 f.; Dozy, Die Israeliten zu Mekka, 1864, S. 18—32; H. Pierson, Heilige steenen in Israël, Rotterd. 1864; Ders., Baetyliëndienst, Arnheim 1866 (vgl. dazu Oort, De Heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel vóor Jerobeam I, in: Theologisch Tijdschrift, Bd. I, 1867, S. 285—306); Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, 3. A. 1866, S. 158 f.; Kuenen, Godsdienst van Israël, Bd. I, Haarlem 1869, Cap. V, Anm. 1 (englische Ausgabe Bd. I, 1874, S. 390—395); Keil, Biblische Archäologie, 2. A., 1875, S. 54; Fr. Lenormant, Les Betyles in Revue de l'histoire des religions, Bd. III, 1881, S. 31—53. — Zu n. 2: Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, 1685 (Tübing. 1732 l. II, c. 18—20, S. 390—417);

Dresig, Dissertatio de usu stigmatum apud veteres ad Galat. VI, 17, Leipz. 1733; Biedermann, De characteribus corpori impressis, Freiberg 1755 (bei Winer); J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, Bd. IV, 2. A., 1778, S. 356—359; Winer, RW., Artik. „Maalzeichen" (1848); Ewald a. a. O. S. 219 f.; Schenkel, Artik. „Malzeichen" in B.-L. IV, 1872; Riehm, Artik. „Mal, Malzeichen" in HW., 10. Liefer. 1878; **Wolf Baudissin.**

Maleachi. Dies ist der Name, den das letzte unter den Büchern der zwölf kleinen Propheten an der Spitze trägt. Die erste und wichtigste Frage, die uns hier entgegentritt, ist die: hat es wirklich jemals einen Propheten dieses Namens gegeben, und ist demnach das מַלְאָכִי als nomen proprium einer historischen Person oder ist es als nomen appellativum zu verstehen? Letztere Fassung lässt dann wider verschiedene Modifikationen zu, von welchen weiter unten die Rede sein wird. Die Gründe für die Meinung, dass es einen Propheten Maleachi gar nicht gegeben habe, zält Hengstenberg auf, Christologie, zweite Ausgabe III, 2, S. 582 ff. Es sind ihrer drei. Zuerst fiel es auf, dass die Überschrift gar keine nähere Personalbezeichnung enthält, was nur noch bei Obadja der Fall ist. Zweitens findet sich nirgends in den ältesten Quellen eine Erwänung eines Propheten Maleachi, was gerade bei diesem als dem letzten und der Zeit nach jüngsten Propheten doppelt befremden muss. Dazu kommt noch, dass auch die älteste jüdische Tradition von der Person eines Propheten Maleachi nichts gewusst zu haben scheint. Das dritte ist die Form des Namens. Derselbe, sagt man, kann nur heißen: mein Bote. Denn מַלְאָכִי könne nicht als Abkürzung von מַלְאַךְ יְהוָֹה bedeuten angelus Jovae, weil jede Analogie einer solchen Abkürzung fehle. Es könne auch nicht bedeuten angelicus, wie Gesenius und Winer wollten, weil die Endung ִי nur zur Bezeichnung der Abstammung und Beschäftigung diene, und weil מַלְאָךְ keineswegs nomen proprium der Engel sei, sodass ein Adjektiv „engelisch" davon gebildet werden könnte. So bedeute also מַלְאָכִי mein Bote mit ausdrücklicher Beziehung auf das מַלְאָכִי 3, 1. Nun sei aber eine solche Namengebung durch Menschen one alle Analogie. Denn wo finde sich ein n. proprium, das seiner Form nach nur unter der Voraussetzung, dass Gott selbst es gegeben, erklärlich sei? Deshalb fasst Hengstenberg מַלְאָכִי entweder in dem Sinne: der, bei dem das „mein Bote" (3, 1) Kern und Stern der Weissagung ist, — oder ideal: derjenige, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet hat.

Diese drei Gründe nun, aus welchen hervorgehen soll, dass es einen historischen Maleachi nicht gegeben habe, lassen sich als nicht stichhaltig nachweisen. Der erste Grund ist der schwächste von allen, wie das Hengstenberg selbst eingesteht. Denn unter den 16 Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, sind nur acht, deren Väter genannt werden. Bei dreien wird nur der Geburtsort genannt (Amos, Micha und Nahum), bei zweien ist lediglich die Bezeichnung הַנָּבִיא beigefügt (Habakuk und Haggai). Bei dreien endlich fehlt jede nähere Bezeichnung, denn außer Maleachi und Obadja ist auch noch Daniel zu erwänen, von dem wir auch nichts weiteres erfaren, als dass er aus dem Stamme Juda und von vornehmer Abkunft war. So sind wir denn also gar nicht berechtigt, eine nähere Personbezeichnung als Merkmal der Geschichtlichkeit eines Propheten zu erwarten. Mehr Schein hat der zweite Grund für sich: das Schweigen der ältesten Zeugnisse über Maleachi und die Zeugnisse der jüdischen Tradition gegen die geschichtliche Wirklichkeit eines diesen Namen tragenden Propheten. Um aber das Gewicht dieser Argumentation beurteilen zu können, müssen wir zuerst über den Zeitpunkt, welchem die Weissagungen des Maleachi angehören, im Klaren sein. Diese Frage ist nun bereits von Vitringa in den Observ. sacr. T. II, L. VI, p. 331 sq. so erörtert worden, dass sie trotz einiger dagegen erhobener Einwendungen als gelöst betrachtet werden kann. Das Resultat dieser Erörterung ist, dass die Abfassung unserer Weissagung in die Zeit der zweiten Anwesenheit des Nehemia in Jerusalem, also nach dem 32. Jare des Artaxerxes Longimanus (vgl.

Art. Esra und Nehemia Bd. IV S. 338) fallen müsse. Den Hauptbeweis hiefür bietet die Übereinstimmung zwischen Nehemia und Maleachi in Bezug auf die Rüge der unter Volk und Priestern eingerissenen Misbräuche. Nämlich wie Nehemia (13, 23 ff.) tadelt Maleachi die Heiraten mit heidnischen Weibern (2, 11), wiewol der Unterschied ist, dass bei Nehemia nicht auch wie bei Maleachi die Verstoßung der israelitischen Frauen gerügt wird. Ferner rügt Maleachi Kap. 1 die Verachtung Jahve's, die sich zeigte in Darbringung schlechter Opfer (1, 6 ff.), wovon Neh. 13 nichts erwänt wird. Nur das zu wenig Darbringen tadelt Nehemia (13, 4 ff), und damit stimmt wider Maleachi 3, 10. Hinwiderum ist von Entheiligung des Sabbaths bei Maleachi nicht, wie bei Nehemia (13, 15 ff.), die Rede. Da nun nach 1, 6 ff.; 2, 4 ff.; 3, 1. 10 das Vorhandensein von Tempel und Tempeldienst vorausgesetzt wird, der Serubabelsche Tempel also bereits muss erbaut und zum Gottesdienste eingerichtet gewesen sein, da andrerseits der Ausdruck פֶּחָה 1, 8 auf das Bestehen der persischen Oberhoheit hindeutet, so sind wir durch alles dieses in die Zeit nach Sacharja und Haggai, und zwar wegen der oben angefürten Berürungspunkte, ungefär in die Zeit des Nehemia gewiesen. Zwar meint Hitzig, ganz dieselbe Unordnung des Heiratens heidnischer Weiber sei schon früher und namentlich 25 Jare früher um die Zeit der Ankunft Esras vorgekommen. Und allerdings, würde bei Maleachi nichts gerügt als die illegalen Heiraten, so möchte er allenfalls auch in jene frühere Zeit passen. Aber Maleachi tadelt ja auch die Verunglimpfung des Heiligtums durch schlechte Opfer und Verkürzung des Zehntens. Dies deutet auf eine Zeit hin, wo die Herbeischaffung der Opfer und die Entrichtung des Zehntens den Israeliten oblag. Nun wissen wir aus den Edikten der persischen Könige Darius und Artaxerxes Longim. (Esr. 6, 9 f., 7, 20—23), dass zur Zeit des Esra für alle Bedürfnisse des Tempeldienstes ausreichend von Statswegen gesorgt war. Auch wird Esra 9 u. 10 über irgend welche Versündigung des Volks in dieser Beziehung nicht geklagt. Später unter Nehemia (10, 32 ff.) übernahmen die Israeliten selbst die Herbeischaffung der vom Gesetz erforderten Bedürfnisse. Es wird dies erzält in engem Zusammenhang mit der durch Esra geschehenen Einschärfung des Gesetzes und war offenbar eine Wirkung davon. Denn das Gesetz gebietet ja dem Volke Israel, dass es dem Herrn opfere. Ein Opfer aber ist nur dann ein wirkliches Opfer, wenn es der Mensch von seinem Eigenen darbringt. Außerdem ist es עֹלֹת חִנָּם (2 Sam. 24, 24, vgl. Nägelsbach, Der Gottmensch I, S. 334). War nun Israel so weit gekommen, dass es die Opfer von seinem Eigentume darbringen konnte, so war es unschicklich, die Herbeischaffung derselben länger den heidnischen Oberherren zu überlassen. Sie übernahmen also dieselbe: הֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת heißt es Neh. 10, 33. Aber als Nehemia sich entfernt hatte, wurden sie nachlässig in der Erfüllung der übernommenen Verpflichtung. Dadurch wurden die scharfen Manungen notwendig, die wir bei Nehemia und Maleachi lesen, zwischen denen nicht, wie von Hitzig behauptet wird, die Differenz obwaltet, dass nach Letzterem Armut die Ursache jener Säumnis gewesen sei. Denn daraus, dass der Herr als Lon für gewissenhafte Erfüllung jener Pflicht reichen Segen verheißt, folgt noch nicht, dass sie bisher durch Miswachs und Verarmung seien heimgesucht gewesen. Damit haben wir zugleich erwiesen, dass die maleachische Weissagung nicht der ersten Anwesenheit des Nehemia entsprechen kann. Denn wärend dieser Anwesenheit wurden ja erst die Normen aufgestellt, deren Übertretung wir bei Maleachi und Neh. 13 gerügt finden. Bis zur Vollendung der Mauern war das Volk so ausschließlich durch Arbeit und Wachdienst in Anspruch genommen, dass an eine genaue Kontrole über die Erfüllung der gesetzlichen Bestimmungen nicht gedacht werden konnte. Damals war also keine Zeit für eine prophetische Strafpredigt, wie wir sie bei Maleachi lesen. Erst nach Vollendung der Mauern findet jene feierliche Verlesung des Gesetzes durch Esra statt, an welche sich sofort die ebenso feierliche Verpflichtung zu seiner Beobachtung anschließt (Neh. 9 u. 10). Drei Punkte sind es vornehmlich, zu deren genauen Einhaltung Israel Neh. 10, 28 ff. sich verpflichtet: keine ausländischen Weiber zu nehmen, den Sabbath zu beobach-

ten und die Tempelabgaben richtig zu leisten. Gerade wegen Nichterfüllung dieser drei Punkte wird das Volk Neh. 13 so scharf getadelt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Neh. 13 auf Kap. 10 zurücksieht. Maleachi aber stimmt in der vorhin bezeichneten Weise mit Neh. 13 überein. Da nun ferner nicht angenommen werden kann, dass unsere Weissagung in die Zeit kurz nach Nehemia falle, weil Neh. 13, 12—14. 21 f. 29—31 ausdrücklich erzält wird, dass derselbe jene Missbräuche mit Erfolg ausgerottet habe, — da endlich unsere Weissagung ebensowenig lange nach Nehemia kann öffentlich geworden sein, da sie sonst unmöglich unter den prophetae posteriores, höchstens unter den Hagiographen hätte Platz finden können, — so kommen wir mit Notwendigkeit zu dem Schlusse: die Weissagungen des Maleachi stehen parallel der Zeit, welche dem zweiten Auftreten Nehemias in Jerusalem (Neh. 13) unmittelbar vorangíng. Es ist deshalb im höchsten Grade warscheinlich, dass Maleachi dem Nehemia prophetisch sekundirte, wie Jesaja dem Hiskia, Jeremia dem Josia zur Seite gestanden waren, s. Hengstenberg, Christolog., S. 583. Da aber Nehemia jene Missbräuche zweifelsone sofort nach seiner Rückkehr abgestellt hat, so dürfen wir annehmen, dass unseres Propheten öffentliches Auftreten in die Zeit der Abwesenheit Nehemias (13, 6) fiel. Daraus würde sich dann auch jenes פֶּחָה 1, 8 am füglichsten erklären. Denn wenn es einerseits immerhin schwer fällt, dabei an Nehemia zu denken, andererseits doch von dessen Zeit nicht abgewichen werden kann, so vereinigt sich beides ganz vortrefflich, wenn wir unter jenem פֶּחָה den verstehen, der wärend Nehemias Abwesenheit das Statthalteramt versah.

Haben wir mit dem über den Zeitpunkt der maleachischen Weissagung Bemerkten recht, so ist eben damit vollkommen erklärt, warum in den historischen Schriften aus jener Zeit, resp. warum im Buch Nehemia keine Erwänung des Propheten Maleachi sich findet. Über die Zeit nämlich, in welche nach dem vorhin Gesagten die Wirksamkeit Maleachis fallen muss, haben wir gar kein anderes Dokument als das 13. Kap. des Nehemia. Dieses Kapitel aber trägt ganz den Charakter eines kurzen Anhangs und Nachtrags zu den Berichten über die frühere, die Haupttätigkeit Nehemias. Es hat daher die Eigenschaft summarischer Kürze. Eine Erwänung Maleachis wäre deshalb zwar nicht unmöglich gewesen, wir sind aber nicht berechtigt, sie als etwas notwendiges zu erwarten. Ist nun dem also, so ergibt sich auch, dass der Tradition über Maleachi aller historische Boden fehlte. Die Sage hatte nun freies Spiel, und so finden wir denn auch, dass sie die von der Geschichtschreibung gelassenen Lücken auszufüllen fleißig bemüht war. Auf die Art aber, wie sie das tat, hatte die Form des Namens und sein Verhältnis zu einer bedeutsamen Stelle der Weissagung (3, 1) großen Einfluss. Der Name מַלְאָכִי wurde zuerst so gedeutet, dass er als von Gott geredet genommen wurde, und zwar verstand man unter dem „Boten Gottes“ nicht einen Propheten (wie Haggai 1, 13 sich מַלְאַךְ יְהוָה nennt), sondern geradezu einen Engel. Diese Deutung liegt der alexandrinischen Version zugrunde, welche zwar in der Überschrift den Namen *Μαλαχίας* läſst, den ersten Vers aber so widergibt: *Λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ.* Auch unter den Kirchenvätern fand diese Meinung Anklang (z. B. bei Tertullian adv. Jud. 4: sicuti ipse per Malachiam angelum suum, unum ex duodecim prophetis dixit, — und bei Origenes). Doch fand sie auch unter ihnen ihre Gegner. Zu diesen gehört besonders Hieronymus, der im Kommentar zu Hagg. 1, 13 sagt: „Quidam putant et Johannem Baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus Domini, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos esse“. Er bemerkt aber dagegen: „Quod nos omnino non recipimus, ne animarum de coelo ruinas suscipere compellamur“. — Eine andere Deutung des Namens מַלְאָכִי war die, dass man darunter die menschliche Persönlichkeit eines Propheten verstand. Da nun aber einerseits der geschichtliche Maleachi unbekannt war, andererseits das bedeutsame Hervortreten des Wortes מַלְאָכִי 3, 1 die Vermutung

einer symbolischen Bedeutung des Namens in 1, 1 nahe legte, so schloſs man, daſs unter diesem Namen ein anderer Prophet verborgen sei, und da geriet man denn sehr natürlich auf Esra. Die erste Spur hievon findet man in dem Targum des Jonath. B. Uziel (ביד מלאכי דיתקרי שמיה עזרא ספרא); sodann findet sich diese Deutung im Talmud Babyl. Megill. c. 1 Fol. 15 a, und bei vielen Rabbinen und christlichen Theologen. Neuerdings neigen sich sogar Umbreit (prakt. Comm. über die kl. Propheten II. Thl. S. 455) und besonders Hengstenberg zu derselbigen hin, letzterer in der zweiten Ausgabe der Christologie sogar noch bestimmter als in der ersten, vgl. Ausg. I, Bd. III, S. 375 mit Ausg. II, Bd. III, 2, S. 586 f. Die Gründe für diese Annahme stellt Simonis zusammen im Onomast. p. 298: 1) in multis Esrae et hujus prophetae idem argumentum est; 2) Esr. cap. 5 et 6 mentio fit Haggaei et Zachariae sed nulla Malachiae; 3) apud Siracidam c. 49, ubi memorantur 12 prophetae cum Zerubabele, Josua et Nehemia, nulla mentio fit Esrae; 4) Josephus Esram memorans praetermittit Malachiam, 5) auctoritas Esrae spectabilis cum donis eximiis ipsum prophetam videtur constituere". Unter diesen Argumenten sind das erste und zweite durch das oben Bemerkte bereits widerlegt. Das fünfte beweist nur, daſs Esra als Prophet konnte betrachtet werden. Das dritte und vierte sind argumenta a silentio, die zu mannigfaltige Erklärungen zulassen, als daſs man für die fragliche Behauptung einen Beweis daraus entnehmen könnte. Hengstenberg (a. a. O.) macht noch weiter geltend, daſs der Verfasser des Buches Maleachi ein Priester scheine gewesen zu sein, sodann daſs für eine anonyme Beteiligung Esras an der Vollendung des Kanon die Bücher Esra und Chronica sprechen. Das sind aber keine Beweise, sondern bloße Andeutungen entfernt liegender Möglichkeiten. Dagegen spricht als Hauptgrund, was schon Caspari (Micha S. 28) geltend macht, daſs ein solcher Fall one alle Analogie wäre. Hengstenberg (a. a. O. S. 586) verweist zwar dagegen auf Agur in Spr. 30, 1 und Lemuel Spr. 31, 1. Aber abgesehen davon, daſs Agur, der Son Jakeh keineswegs erwiesenermaßen als historische Person nicht zu betrachten ist, so ist es doch seltsam, eine Spruchsammlung und ein prophetisches Buch vergleichen zu wollen. Eine Spruchsammlung mag verfaſst sein von wem sie will; ihr Inhalt ist kein geschichtlicher, sondern allgemein moralische Warheit, deren Verständnis durch Kenntnis ihres Urhebers nicht wesentlich gefördert wird. Aber eine Weissagung ist ein Stück Geschichte. Sie entspricht immer einem ganz bestimmten Stadium der historischen Entwicklung des Reiches Gottes und kann nur durch Kenntnis ihres Ursprungsmomentes richtig verstanden werden. So gibt es denn keine einzige Weissagung, die nicht den Namen ihres Urhebers unverhüllt an der Spitze trüge. Ich sage unverhüllt — denn dies ist wesentlich. Wir müssen den wirklichen Namen des Verfassers wissen. Wenn ein König ein Gedicht macht, so mag er sich gar nicht oder mit einem fingirten Namen unterzeichnen, wie wir denn Psalmen und Sprüche haben, deren Verfasser wir nicht oder nur unter symbolischer Hülle kennen. Wenn aber ein König eine geschichtliche Urkunde unterzeichnet, so muſs er seinen wirklichen Namen darunter setzen. Und dieselbe Verpflichtung hat ein Prophet, weil auch seine Schriften die Bedeutung geschichtlicher Aktenstücke für das Reich Gottes haben. Hat also Esra das Buch Maleachi geschrieben, so war er schuldig und verbunden, seinen wirklichen Namen darunter zu setzen, denn eine symbolische Unterschrift ist so gut wie keine. Vgl. Caspari, Micha S. 87 ff.

Deshalb kann denn auch das dritte Argument, welches Hengstenberg aus der Form des Namens entnimmt, keine Bedeutung haben. Das Wort מַלְאָכִי kann allerdings eine Abkürzung von מַלְאֲכִיָּה sein. Denn wenn Hengstenberg (S. 584 f.) sagt, אֲבִי (2 Kön. 28, 2) für אֲבִיָּה (2 Chr. 29, 1) sei kein Analogon für unsern Fall, weil das י in אֲבִי nicht aus Jahve sei, sondern der Gottesname sei ganz weggelassen, so ist zu erwidern, daſs in מַלְאָכִי eben auch der Gottesname einfach weggelassen ist. Hengstenberg sagt nicht, woher nach seiner Meinung das י in אֲבִי rüre. Indes, weil er gleich darauf sagt, dasselbe gelte auch von פַּלְטִיאֵל = פַּלְטִי,

das er „Gott meine Rettung“ übersetzt, so sieht man, dass er das י beide Male für das Suff. der ersten Person hält. Aber es könnte doch auch das Jod compaginis sein, wie es Ältere genannt haben. Das ist es unzweifelhaft in עַבְדִּיאֵל 1 Chr. 5, 15, wofür עַבְדְּאֵל Jer. 36, 26 und עַבְדִּי 1 Chr. 6, 29. Hier kann das י unmöglich das Suff. sein, weil man nicht sagen kann: mein Knecht Gott. Ebenso ist das י entschieden das Jod compaginis in בֻּקִּי (4 Mos. 34, 22; Esr. 7, 4) für בֻּקִּיָּהוּ (1 Chr. 25, 4. 13), man mag das Wort in der Bedeutung evacuatio domini oder os domini (mit Fürst, hebr. chald. Handwörterb. S. 212) nehmen. So kann denn auch in מַלְאָכִי das י dasselbe Jod des Bindelautes sein, vgl. Ewald § 246 und die dort angefürten Beispiele. Auch ist nicht one Bedeutung, dass die Alexandriner *Μαλαχίας* schreiben, woraus man sieht, dass nach ihrer Ansicht der Name allerdings aus מַלְאָכְיָהוּ abgekürzt ist (vgl. Fürst a. a. O. S. 738). Verhält es sich so mit der Etymologie des Namens, so kann derselbe in seinem Zusammenhalt mit 3, 1 nicht mehr als Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Person dienen. Vgl. über die Entstehung des Namens und das Verhältnis zu 3, 1 die trefflichen Bemerkungen von Caspari, Micha S. 30.

Über Inhalt und Form des Buches haben wir nur noch wenig zu bemerken. Der Prophet umfasst wie mit einem Blicke Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von der Vergangenheit geht er aus, indem er dem Volke die ihm in der Erwälung seines Stammvaters Jakob im Gegensatz zu der Verwerfung Esaus zu Teil gewordene Liebe vor Augen stellt. Dieser von Alters her erfarenen Liebe seines Gottes stellt er nun gegenüber das Verhalten des Volkes in der Gegenwart. Volk und Priester versündigen sich am Herrn, indem sie durch Darbringung schlechter Opfer und durch betrügerische Schmälerung der schuldigen Tempelabgaben sowie endlich durch Heiraten mit heidnischen Weibern und Verstoßung der jüdischen seinen Namen verunehren. Dafür weissagt ihnen nun der Prophet in die Zukunft schauend das Gericht. Er tut es in der Weise, dass er zuerst [das Kommen eines großen außerordentlichen Boten voraussagt, den Jahve seinen Boten (מַלְאָכִי) *κατ᾽ ἐξοχήν* nennt, der aber nur der Vorgänger ist eines noch größeren, mit dem Jahve selbst erscheinen wird, des מַלְאַךְ הַבְּרִית, des Gegenbildes Moses, durch den Gott die neue Ordnung seiner Gemeinde schafft. Näher bestimmt der Prophet das vom Vorboten Geweissagte dahin, dass er sagt, dieser Vorbote werde der Prophet Elias sein, der da erscheine, um Jung und Alt zu bekehren. Denn der Herr kommt zu seinem Heiligtum, um den großen und furchtbaren Tag des Gerichts herbeizufüren. Das Gericht hat aber seine zwei Seiten. Es ist einerseits Vernichtung der Gottlosen, andererseits Läuterung und Reinigung der Frommen, damit ihnen, die seinen Namen fürchten, aufgehe „die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung durch ihre Flügel“ (3, 20). Dies sind die Grundzüge der Weissagung Maleachis. In demjenigen, was dieser letzte Prophet von Elias sagt, weist er auf einen Vorläufer des seinem Volk sich offenbarenden Gottes hin', welcher mehr ist als ein Prophet, weil sein Erscheinen selbst schon zum Anbruch des Tages Jahves gehört (Matth. 11, 9—10).

Es könnte befremdlich erscheinen, dass sich Maleachis Strafrede so sehr mit äußerlichen Dingen der Gesetzesbeobachtung beschäftigt. Allein wenn er zuletzt Alles zusammenfasst in die Manung: „Bleibt eingedenk des Gesetzes, welches Gott durch Mose gegeben auf dem Horeb“, und diese Manung durch Hinweisung auf den Tag Jahves verschärft, so sieht man, dass ihm das Einzelne, was er hinsichtlich des gottesdienstlichen Verhaltens seines Volkes, wie hinsichtlich seines sittlichen Tuns rügt, eben nur beispielsweise dienen soll, um zu einem dieser gegenwärtigen Zeit überhaupt entsprechenden Verhalten zu vermanen. Israels Aufgabe — dies lehrt Maleachis Manwort — ist bis zur schließlichen Erfüllung der Verheißung keine andere als die, dass es sein Leben, das des Einzelnen wie das Gesamtleben, durch das Gesetz gewissenhaft bestimmt sein läßt.

Die Haltung des Buches, in welchem sich die Abschnitte 1, 2—5; 1, 6—2, 9;

2, 10—16; 2, 17—3, 24 unterscheiden lassen, ist dialogisch, indem immer auf eine Behauptung des Propheten eine Selbstentschuldigung des Volkes folgt, welche dann in kürzerer oder längerer Rede widerlegt wird (1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13—15). Eine Einwirkung des Schulvortrags auf den prophetischen ist hier unverkennbar. Die Sprache Maleachis ist „von einer in jener späten Zeit auffallenden Reinheit sowol der Wortfügung als des Sprachschatzes".

Spezialarbeiten über Maleachi sind: D. Chytraei explic. Mal. proph. (1568); S. Bohlii, Mal. proph. c. comm. Rabbin. (1637), S. v. Till, Mal. illustr. (1701); J. Chr. Hebenstreit, Malach. proph. c. Targ. Jon. etc. (1731); Venema, comm. ad l. Mal. 1763; C. F. Bahrdt, Comm. in Mal. (1768); Reinke, Der Proph. Mal. (1856). Man vergleiche ferner: Camp. Vitringa observv. sacrae VI, 7. 16; Hengstenberg, Christol. III, 1, 585 ff.; Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel II, S. 367 ff.; Sänger, Maleachi, eine exeget. Studie über die Eigenth. seiner Redeweise (1867); Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 359 ff.; endlich die Komment. zu den nachexil. Proph. von Köhler (die Weissagg. Mal., 1865); Pressel (1870); Lange (1876); sowie die Arbeiten über die kleinen Proph. von Hesselberg (1838), Hitzig (1838; 2. A. 1852; 3. A. 1863; 4. A. v. Steiner 1881); Umbreit (1845); Schegg (1854) u. a. — Apokryphisches über Mal. s. bei Pseudo-Epiph. de vitis prophet. T. II. c. XXII cf. Carpzov, introd. p. 444.] **C. Nägelsbach † (Volck).**

Malerei, christliche. Wir haben in dem Artikel „Kunst" Bd. VIII, S. 308 den Geist und Charakter der christlichen Kunstbildung im Gegensatz gegen die antike geschildert, den allgemeinen Gang ihrer Entwicklung dargelegt und die Hauptabschnitte derselben charakterisirt. Daraus wird erhellen, warum die Malerei mit der Herrschaft des Christentums ein gewisses Übergewicht über die beiden andern bildenden Künste gewinnen muſste. Sie steht dem Christentum und einer von ihm getragenen Lebens- und Weltanschauung darum am nächsten, weil sie nicht nur mit ihren technischen Mitteln, sondern auch nach der ihr eigentümlichen Auffassungs- und Darstellungsweise am befähigtsten ist, das geistige Leben, die Beherrschung des Stoffes durch den Geist, die Erhebung der Seele auf die Höhe des Ideals oder, was nach christlichen Begriffen gleichbedeutend ist, das Reich Gottes zur lebendigen Anschauung zu bringen. In der Tat bedarf es nur eines Blickes in die Geschichte, um zu erkennen, daſs, so lange die Kunst vom spezifisch christlichen Geiste getragen und durchdrungen erscheint, nicht nur die Skulptur, sondern auch die Architektur im Geiste und Stile der Malerei behandelt wurden. Schon die ersten künstlerischen Umgestaltungen der ursprünglich zum Muster genommenen altrömischen Bauwerke in den eigentümlich christlichen Basilikenstil und insbesondere in den byzantinischen Kuppelbaustil zeigen das Streben, den plastischen Charakter der antiken Architektur in ein malerisches Gepräge umzuwandeln. Mit der Entwicklung des romanischen Baustils tritt dies Streben immer bestimmter hervor, bis endlich in der gotischen Periode ein architektonisches Ideal sich herausbildet, das durch und durch den Stempel des Pittoresken trägt. Ja selbst die sogen. Renaissance unterscheidet sich von den antikrömischen Bauformen und Prinzipien, zu denen sie zurückkehrte, nur dadurch, daſs sie durch Hervorhebung der Massen und ihrer Gliederung, durch stärkere Ausprägung und Herausstellung der Detailformen und Ornamente, durch Rücksicht auf Licht und Schatten ꝛc. dem Ganzen ein mehr malerisches Ansehen zu geben suchte.

Die erste Änderung, welche die ältesten christlichen Maler und Bildner an den überlieferten antiken Kunstprinzipien, zunächst vom religiösen Gefüle aus, vornahmen, war ebenfalls nur eine Abweichung vom Plastischen ins Malerische. In der Skulptur der Griechen und Römer galt es als Gesetz, — von welchem auch die Malerei nicht gern abging, — daſs bei der Zusammenfügung einer Mehrheit von Figuren im Relief die einzelnen Gestalten nicht nur so bestimmt wie möglich auseinander zu halten, sondern auch durchgängig im Profil darzustellen seien. Die erste Regel befolgten auch die christlichen Bildner und Maler; die zweite dagegen ließen sie fallen: sie fülten das Bedürfnis, Christum, den Quell und Mittelpunkt ihres Lebens, auch überall in den Mittelpunkt der Komposition

zu stellen und um ihn herum die übrigen Figuren, wie von ihm ausgehende Radien, zu gruppiren. Damit war aber notwendig die Stellung Christi und eines Teiles der übrigen Gestalten en face gegeben. Diese malerische Kompositionsweise, welcher gleichermaßen die Skulptur wie die Malerei folgte, rückte schon die beiden Künste nahe an einander. Überhaupt aber gehört es zu den charakteristischen Merkmalen der altchristlichen Kunstperiode, dass in ihr durchweg beide Künste ganz in demselben halb plastischen, halb malerischen Stile behandelt wurden. In der Skulptur wurden fast nur Reliefdarstellungen gearbeitet, und in der Malerei wenig Handlungen und Begebenheiten, allermeist vielmehr nur die Persönlichkeiten der heil. Geschichte in bestimmten Situationen und Beziehungen zu einander dargestellt, d. h. in plastischer Sonderung aneinander gereiht. Auch behielten beide Künste anfänglich in allen übrigen Punkten den Charakter der antiken Kunst, die antike Formgebung, Gewandung rc. bei, und als sie später davon abgingen, schlugen beide ganz denselben Weg ein, und folgten Hand in Hand denselben Motiven zu demselben Ziele hin. Hinsichtlich des Inhalts und Geistes der Darstellung herrscht in beiden wärend der ganzen altchristlichen Zeit die Neigung zu symbolischer Auffassung und Ausdrucksweise vor. Anfänglich waren nur symbolische Gebilde erlaubt oder doch vorzugsweise gebräuchlich; bald streifte zwar der Kunsttrieb diese Fessel ab, aber das Kunstwerk sollte doch nur — wie die biblia pauperum — zur Erinnerung an den Inhalt der heil. Geschichte dienen, nur auf ihn hinweisen; und selbst als man später Bildwerke aller Art zum Schmucke der Kirchen massenweise anhäufte und — in Byzanz wenigstens — bereits zum Bilderdienste neigte, liebte man doch noch vorzugsweise Scenen aus der Apokalypse, Darstellungen des thronenden Christus als Richters und Königs der Welt, Zusammenstellungen einzelner Figuren in bestimmter symbolischer Beziehung rc. Dieser symbolisirenden Behandlungsart des Stoffes trat indes merkwürdigerweise frühzeitig (schon im 4. Jarhundert) eine ganz porträtmäßige Darstellungsform der heil. Persönlichkeiten zur Seite. Man glaubte in Gemälden von der Hand des heil. Lukas und in Skulpturen des heil. Nikodemus, von denen der eine seines Zeichens ein Maler, der andere Bildhauer gewesen sein sollte, man glaubte in anderen, vermeintlich aus der Zeit Christi stammenden Abbildungen, im Schweißstuch der heil. Veronika, in einzelnen, dem Herrn bei seinen Lebzeiten gesetzten Monumenten, ja sogar in sogen. *ἀχειροποιήτοις* (Bildwerken von himmlischer Abkunft), wirkliche Porträts Christi, der Madonna, der Apostel zu besitzen. Auf Grund dieses Glaubens gestaltete sich, wie wir in dem citirten Artikel bereits erwänten, frühzeitig ein idealer Typus für die Gesichtsbildung der Hauptpersonen der evang. Geschichte, der bis in die spätesten Zeiten unverändert festgehalten wurde und der eine bedeutsame Abweichung vom griechischen Schönheitsideale zeigt.

Im ersten Drittel der altchristlichen Periode, vom dritten bis in die zweite Hälfte des fünften Jarhunderts, aus welcher Zeit zalreiche Bildwerke in den sog. Cömeterien (Katakomben bei Rom, Neapel, Syrakus rc.) sich erhalten haben, bedient sich die Malerei noch unverändert der antiken plastischen Formgebung, die auch für den Geist friedlicher Ruhe, fester Glaubenszuversicht, liebender Hingebung der in allen diesen Bildwerken sich ausspricht, ganz angemessen erscheint. (Hauptmonumente außer den Malereien in den Cömeterien die Mosaiken von St. Costanza und St. Maria Maggiore in Rom, von S. Giovanni in fonte und S. Nazario e Celso zu Ravenna.) Im zweiten Drittel bis zum 8. Jarhundert sucht sie dagegen die antiken Formen mehr und mehr dem idealistischen, transscendenten Geiste des Christentums anzupassen. Sie strebt nach dem Ausdruck des Ernsten, Feierlichen, Ehrfurchtgebietenden, nach der Veranschaulichung eines über die Welt erhabenen Geisteslebens. Darüber vernachlässigt sie mehr und mehr die Formgebung, modifizirt die antike Gewandung (besonders in Byzanz, schon seit dem 6. Jarhundert) und wird formell trockener, starrer, unvollkommener. Dennoch bildet diese Epoche die Blütezeit der altchristlichen Malerei, weil es ihr immerhin in anerkennenswerter Weise gelang, jene geistige Würde, Hoheit und Erhabenheit zur Darstellung zu bringen und damit ihren Gebilden ein inneres Le-

den einzuhauchen, das die antiken Kunstwerke schon seit dem 3. Jarhundert nicht mehr besaßen. (Hauptmonumente die Mosaiken von St. Pudentiana und SS. Cosma e Damiano zu Rom, von St. Apollinare nuovo, St. Apollinare in classe und S. Vitale zu Ravenna, und einige Miniaturen.) Seit dem 8. Jarhundert geriet dann infolge gänzlicher Vernachlässigung der Form und durch die überhandnehmende äußere und innere Zerrüttung von Kirche und Stat die Malerei wie die ganze altchristliche Kunst allgemach immer tiefer in jenen Zustand des Verfalls, dessen Gründe wir im Art. „Kunst" näher angegeben haben. Er äußerte sich im Abendlande, besonders in Italien, als barbarische Rohheit, im byzantinischen Reiche als ein allmähliches Absterben des innern Lebens, als ein geistiger Tod, der die künstlerische Form und technische Fertigkeit als leere Hülse zurückließ. Daher im Abendlande rohe Einschnitte und dicke dunkle Striche statt der Modellirung und Zeichnung, eintönige Färbung one Licht und Schatten statt des Colorits und Helldunkels, Verzerrung und abschreckende Häslichkeit der leiblichen Gestalt; im Morgenlande ein gedankenloses Kopiren der älteren Vorbilder, grelle Charakteristik, hagere, mumienartige Gestalten, Überladung mit Schmuck, Geistlosigkeit der Komposition des Ganzen, Mangel an Gefül im einzelnen, Fehler und Gebrechen, mit denen eine anerkennenswerte, bis ins 11. Jarhundert fortbestehende formell technische Fertigkeit der Pinselfürung in schroffem Kontrast steht. (Beispiele die Mosaiken von St. Prassede, S. Marco u. a. m. in Rom, Miniaturen verschiedener Handschriften, die Ikonostase der griechischen und russischen Kirchen.)

Mit dem neuen Leben, das seit dem Beginn des 11. Jarhunderts in der abendländischen Christenheit erwachte, mit der Widerherstellung von Kirche und Stat in den neuen, spezifisch mittelalterlichen (hierarchischen und feudalistischen) Formen erhob sich, wie wir früher gezeigt haben, zunächst die Architektur und errang nicht nur zuerst den Höhepunkt ihrer Ausbildung, sondern auch ein entschiedenes Übergewicht über die Malerei und Skulptur: Ein Geist und Ein Leben waltete in allen drei Schwesterkünsten. Daher zeigen sich durch das ganze Mittelalter hindurch in der Malerei drei verschiedene Richtungen oder Stilformen: 1) eine roh naturalistische, welche dem noch unüberwundenen Reste von Barbarei, der Übermacht der natürlichen Triebe, der Neigung zu Ungebundenheit und Gewalttätigkeit im Geiste des Mittelalters entspricht; 2) eine streng stilistische, die sich an die altchristlichen Typen und an die jeweilig herrschenden architektonischen Formen und Gesetze anlehnt; und 3) eine mittlere freiere, welche die architektonische Symmetrie und Formenstrenge, wie die Härte und Starrheit der altchristlichen Typen durch eine naturgemäßere Formbildung und eine mehr malerische Auffassung zu mildern sucht. Die ersten beiden herrschen in der Epoche des romanischen Stils, die dritte in der des gotischen vor. Beide Epochen unterscheiden sich von der altchristlichen Zeit durch das Prinzip einer rein malerischen, gruppenartigen, das plastische Auseinanderhalten der Figuren ganz aufgebenden Kompositionsweise und durch das Streben nach einer zwar nicht idealen, doch aber naturgemäßen Schönheit des Leibes als Ausdruck der christlichen Schönheit der Seele. Der Unterschied des romanischen Stils der Malerei vom gotischen besteht vornehmlich darin, dass jener die altchristlichen Typen mit ihrem Streben nach Größe und Erhabenheit im allgemeinen beibehält, aber sie von innen heraus, subjektiv, zu beleben, dem mittelalterlich christlichen Geiste anzupassen und einer naturgemäßern Formgebung anzunähern strebt. Der gotische Stil dagegen sucht sich neue, aus der Natur und dem wirklichen Leben entlehnte Formen- und Ausdrucksweisen zu bilden, geht daher im einzelnen auf genauere Individualisirung und auf den lebendigeren Ausdruck des Aufschwungs der Seele nach oben, der christlichen Hingebung, Glaubenskraft und Seelenreinheit aus, wärend er dem Ganzen durch Ausbildung der altchristlichen Symbolik zu einer systematischen, in der Tradition wurzelnden und mit den Tatsachen der evang. Geschichte verschmelzenden Allegorik eine größere Tiefe und Fülle des ideellen Gehalts zu verleihen sucht. Dieser Unterschied beider Perioden zeigt sich auch an der verschiedenen Auffassung der heil. Persönlichkeiten, namentlich Gott Vaters, Christi und der Madonna, die mehr und mehr den einseitig dogmatischen Charakter verlieren und

in einer Form dargestellt werden, in der sie der menschlichen Natur und den menschlichen Verhältnissen näher treten.

Der neu erwachte Kunsttrieb entwickelte sich indes in Italien viel später als im Norden und namentlich in Deutschland. Dort traten erst im 12. Jarhundert die frühesten Regungen desselben hervor, und erst um den Anfang des folgenden Jarhunderts zeigen sich bei einzelnen, wenig bedeutenden Künstlern die ersten Versuche, die byzantinische Kunstweise mit der altitalienischen zu vermitteln und damit die altchristlichen Typen neu zu beleben. Zur Durchbildung und Vollendung gelangte der romanische Stil der Malerei erst in Giovanni Cimabue von Florenz († nach 1300) und in Duccio di Buoninsegna von Siena (blüht um 1282). Damit traten zugleich zwei besondere Schulen der Malerei, die von Florenz und von Siena, sich gegenüber: die florentinische strenger, an die altchristlichen (byzantinischen) Typen sich näher anschließend, die sienesische weicher, gefülvoller, unabhängiger, in der Formgebung anmutiger. Unmittelbar auf diese Vorgänger folgte der berühmte Giotto di Bondone aus Florenz (geb. 1276, gest. 1336), bekannt unter dem Namen des „Vaters der italienischen Malerei", in Warheit aber nur der Begründer des gotischen Styls derselben. Er war ein Genius ersten Ranges, ein Künstler von schöpferischer Produktivität, ein küner Neuerer, der zuerst die künstlerische Tradition und den Zusammenhang mit der altchristlichen Kunstbildung entschieden durchbrach, statt der bis dahin beibehaltenen antiken Gewandung die mittelalterliche Bekleidung und die herrschende Mode der Zeit einfürte, überall nach Natürlichkeit, Lebensfrische und Anmut der Darstellung strebte und insbesondere das Element der Handlung kräftig hervorhob. Seine Werke sind die besten Beweise, dass die Ideen Gregors VII. sich vollständig verwirklicht hatten und von allen Schichten des Volks aufgenommen waren. Denn in ihnen zuerst tritt an die Stelle des altchristlichen Geistes einfacher ungeschulter Frömmigkeit der spezifisch kirchliche Geist des Katholizismus mit seinem Heiligenkultus, seinen Wunderlegenden, seinem Mönchs- und Priesterwesen &c. Daraus erklärt sich auch der außerordentliche Beifall, den seine Weise der Auffassung und Darstellung überall fand: der sog. giotteske Stil beherrschte, durch zalreiche Schüler und Nachfolger verbreitet, auf ein volles Jarhundert hinaus die ganze italienische Malerei in allen Teilen Italiens. (Die besten Schüler Giottos sind: Taddeo Gaddi und dessen Son Angelo Gaddi, Giottino, Orcagna, Spinello Aretino, Antonio Veneziano u. a.) Auch auf die Schule von Siena übte er späterhin Einfluss, indem er ihrer gefülsseligen, spiritualistischen Richtung, in welcher sie einerseits an dem altchristlichen Geiste länger festhielt, andererseits zur Mystik und Schwärmerei im Sinne des heil. Franz von Assisi hinüberneigte, zu größerer Lebensfrische und Naturwarheit verhalf.

In Deutschland lassen sich die Anfänge des romanischen Stils schon an Miniaturen des 11. Jarhunderts nachweisen. Die Handschriften aus dem Bamberger Domschatze (jetzt in München) zeigen bereits das deutliche Streben, den überlieferten altchristlichen Typen mehr Leben einzuhauchen und die altchristliche Symbolik durch das Element des Phantastischen weiter zu entwickeln; vernachlässigen aber dabei noch völlig die leibliche Erscheinung. Der Sinn für letztere tritt erst im 12. Jarhundert hervor, aber zunächst nur an den Köpfen der Figuren. Eine bessere Gestaltung des Körpers findet sich erst an den Hauptmonumenten der romanischen Periode, die zugleich den romanischen Stil der Malerei in voller Ausbildung zeigen, namentlich an dem berühmten Verdüner Altar (vom Jar 1180, jetzt in Kloster Neuburg bei Wien), an den Wandmalereien im Kapitelsaal des Klosters Brauweiler bei Köln, der Decke des Mittelschiffes von St. Michael in Hildesheim und an den Wandgemälden des Doms und der Nikolaikirche zu Soest. — Weit zalreicher und bedeutender sind die noch vorhandenen Werke aus der Zeit des gotischen Stils, in welcher der eigentümliche Geist des Mittelalters und seine Auffassung des Christentums erst den vollen künstlerischen Ausdruck gewann. Namentlich trat jetzt die Glasmalerei — eine warscheinlich deutsche Erfindung aus dem Ende des 10. Jarhunderts — bedeutsam hervor (wie die Fenster in St. Kunibert zu Köln, im Chor des Kölner Doms, in der Katharinenkirche zu Oppen-

heim, im Straßburger Münster ꝛc. beweisen). In den Staffeleibildern, die früher wenig gemalt worden zu sein scheinen, zeigt sich zwar ein höheres künstlerisches Streben erst um die Mitte des 14. Jarhunderts. Seitdem aber lassen sich bereits drei besondere Schulen bestimmt unterscheiden. 1) Die böhmische oder Prager Schule — durch Kaiser Karl IV. hervorgerufen — von eigentümlicher Weichheit der Umrisse und des Kolorits, aber von plumper Zeichnung, one Formensinn und one Tiefe der Auffassung (Hauptmeister Theoderich von Prag). 2) Die Nürnberger Schule mit ihrer Neigung zum Plastischen, ihrer nachdrücklichen Modellirung, starker Bezeichnung der Umrisse, tiefer gesättigter Farbengebung, bei strenger, edler Auffassung (Hauptwerke mehrere Altarschreine in der Frauenkirche, St. Lorenz und St. Sebald zu Nürnberg). 3) Die Kölner Schule, die bei weitem ausgezeichnetste, deren Hauptvertreter, Meister Wilhelm (aus Merle, um 1360) und Meister Stefan Lochner (um 1430), — von welchem das berühmte Kölner Dombild herrürt — durch ihre edle, schon sehr naturgetreue Zeichnung, durch den Glanz und den weichen Schmelz des Kolorits, namentlich aber durch den Ausdruck der größten Zartheit und Gefülsinnigkeit, der lautersten Seelenreinheit und holdesten Liebreizes ihrer weiblichen Gestalten, und durch die schöne, tiefsinnige Eigentümlichkeit ihres Madonnenideals, in welchem das Jungfräuliche mit dem Kindlichen zur reinsten Harmonie verschmilzt, alle gleichzeitigen deutschen wie fremden Maler entschieden überragen. —

Leider wurden die deutschen Meister von dem Geiste und Streben der Kölner Schule im Verlaufe des 15. Jarhunderts mehr und mehr abgelenkt. Mit dem Beginne desselben brach — wie wir a. a. O. ausfürlicher gezeigt haben — im Gegensatz zum Mittelalter überall das entschiedene Streben hervor, das Einzelne als solches mehr zur Geltung zu bringen, die dargestellten Personen schärfer zu individualisiren, der körperlichen Erscheinung wie dem psychologischen Ausdruck größere Lebenswarheit zu geben, überhaupt in Licht, Farbe, Zeichnung und Komposition den geistigen Gehalt der Darstellung mit den Gesetzen und Formprinzipien der Natur in Einklang zu bringen. Diese mehr naturalistische Richtung, die zwar die christliche Weltanschauung und das christliche Ideal unangetastet stehen ließ, ihm aber doch allgemach eine vom Mittelalter sehr abweichende Fassung gab, trat in Italien zuerst in der Florentiner Schule ans Licht. Fra Giovanni Angelico da Fiesole (1387—1455), obwol übrigens noch ganz vom Geiste des Mittelalters beseelt, war doch der erste, der in die psychologische Bedeutung der menschlichen Gesichtszüge einzudringen suchte: er weiß nicht nur die schwärmerische Innigkeit, Seelenreinheit und Glaubensseligkeit des Mittelalters mannigfach zu individualisiren, sondern auch mit einer hohen, zuweilen ans Ideale streifenden Schönheit der Form zu umkleiden; insbesondere ist es ihm gelungen, die Idee, welche das Christentum mit den Engeln verbindet, in vollendet künstlerischem Ausdruck widerzugeben. Ihm gegenüber, schon entschieden dem Mittelalter abgewendet, steht Tommaso di S. Giovanni da Castel S. Giovanni, genannt Masaccio (1401—1428), einer der größten Meister des 15. Jarhunderts, ausgezeichnet durch Größe des Stils, durch eine tiefe, die ganze leibliche Gestalt umfassende Charakteristik und eine höhere, zentralisirende Kompositionsweise, welche den geistigen Gehalt nicht mehr bloß symbolisirt, sondern in Einer, alles Einzelne bedingenden Grundidee zusammenzufassen und diese auf das Mannigfachste durchzufüren sucht. An Fra Angelico schließen sich Benozzo Gozzoli und Gentile da Fabriano, an Masaccio Fra Filippo Lippi, dessen Son Filippino, Domenico Ghirlandajo und Bastiano Mainardi an. Andere florentinische Künstler, wie Antonio Pollajuolo und Andrea del Verocchio, die zugleich Bildhauer waren, streben durch anatomische Studien und durch Übertragung der plastischen Formen auf die Malerei eine kräftigere Modellirung der Gestalten zu gewinnen; wärend Luca Signorelli aus Cortona (1440—1521) durch den Adel und die Lebenswarheit der körperlichen Formen bereits ins 16. Jarhundert, durch größere Gemütstiefe zur Umbrischen Schule hinüberweist. Letztere, deren Hauptsitze die kleinen, um Assisi (den Schauplatz der Wirksamkeit des h. Franz) herumliegenden Städte, namentlich Perugia und Fuligno waren, bildet sozusagen den organischen Gegensatz

zur florentinischen. Wärend diese von der tieferen Durchbildung des Natürlichen, Reellen, zu einer künstlerisch idealistischen Auffassungs- und Darstellungsweise hingetrieben ward, die sie in Lionardo da Vinci erreicht, ging die Umbrische Schule von dem Idealismus der Sienesen, von einer schwärmerischen Versenkung der Seele in das religiöse Gefülsleben, von einem der mittelalterlichen Mystik verwandten Geiste aus, erhob sich aber von da immer mehr zur Freiheit des Gedankens, zu selbständiger naturgemäßer Schönheit und zur Ausbildung des Einzelnen. Der Hauptmeister, in welchem der Ausgangspunkt der Schule mit ihrem Zielpunkte sich zusammenschließt, ist der berühmte Pietro di Christofano, genannt Pietro Perugino (1446—1526). Aus seiner Schule ging Raphael hervor, und seinem Geiste verwandt erscheinen Raphaels Vater Giovanni Santi († 1494) und Francesco Raibolini, genannt Francesco Francia († 1517), der Freund Raphaels und einer der trefflichsten Meister des 15. Jarhunderts. — Die übrigen Schulen Italiens schließen sich der florentinischen an. So zunächst die venetianische, nur dass sie im Verfolg der naturalistischen Richtung mehr auf Entfaltung einer solennen Pracht und Heiterkeit, auf den Ausdruck nobler Größe der Gesinnung und fester Entschiedenheit des Charakters, im Technischen auf Ausbildung eines blühenden Kolorits gerichtet ist. Daher haben ihre Madonnen eine gewisse amtliche Würde und Strenge, ihre Heiligen eine gewisse aristokratische Haltung; und eine sorgfältige Ausfürung der Nebendinge (die warscheinlich von Einflüssen der flandrischen Schule herrürt) setzt die Darstellung in unmittelbare Beziehung zum venetianischen Volks- und Statsleben. Ihr Hauptmeister im 15. Jarhundert ist Giovanni Bellini (geb. um 1430, gest. nach 1516), der Lehrer des Francesco da Ponte, des trefflichen Martino da Udine, genannt Pellegrino, des genialen Georgione und des großen Tizian. — Die oberitalischen Schulen endlich wendeten sich dem Studium der Antike zu und suchten vornehmlich die menschliche Gestalt zu voller Gesetzmäßigkeit, Harmonie und Schönheit der Form zu erheben. Unter ihnen steht obenan die Schule von Padua und resp. Mantua, deren Gründer Francesco Squarcione, deren Haupt der berühmte Andrea Mantegna (1431—1506) war, einer der vorzüglichsten Meister seiner Zeit, welcher später von Padua nach Mantua übersiedelte. Ihm schlossen sich die älteren Mailänder Künstler (Bartol. Suardi u. a.) an, wärend die jüngeren, namentlich die Brüder Albertino und Martino Piazza, durch tiefe Gemütlichkeit und seelenvolle Zartheit der Auffassung die Mantegnasche Richtung zum christlichen Idealismus in Form und Inhalt zurücklenkten.

Nachdem die italienische Malerei in diesen verschiedenen Schulen nicht nur im Technischen der Perspektive, der Zeichnung und Modellirung, des Kolorits und Helldunkels große Fortschritte getan und in die Bildungsgesetze der Natur wie in die Prinzipien idealer Formschönheit eingedrungen war, sondern auch hinsichtlich des Inhalts eine höhere Stufe der Auffassung gewonnen und sich gewönt hatte, das Christentum nicht mehr bloß in der transscendenten, dogmatisirenden, schwärmerisch phantastischen Weise des Mittelalters, sondern mehr von Seiten seiner ideal *sittlichen* Bedeutung für das Leben des Einzelnen darzustellen, gelangte sie mit dem 16. Jarhundert, durch die Gunst der Umstände ungehemmt fortschreitend, zu jenem Höhepunkte der Vollendung, auf dem sie die christliche Idee, in vollkommen kunstgerechter Erscheinung, in idealer Schönheit, zur Anschauung zu bringen vermochte. Diese höchste Blütezeit der christlichen Malerei erscheint durch fünf große Meister repräsentirt. An ihrer Spitze steht Lionardo da Vinci, der Schüler des Andrea del Verocchio, geb. zu Schloss Vinci 1452, † 1519. Er, ein Meister in allen fünf schönen Künsten (er war auch ein anerkannter Dichter und trefflicher Musiker), von tiefem, forschendem, erfinderischem Geiste, fasste die Resultate der verschiedenen technischen und geistigen Bestrebungen des 15. Jarhunderts zu lebendiger Einheit zusammen, und wusste sie zugleich mit der ganzen Gemütstiefe und Gefülsinnigkeit des mittelalterlichen Idealismus zu durchdringen. Besonders ausgezeichnet erscheint er in der Charakteristik und der Modellirung der Gestalten; in der Auffassung des christlichen Ideals dagegen neigt er noch zu einer gewissen Weichheit und Süßigkeit. Er ist der Stifter der

neueren Mailänder Schule, und unter seinen Schülern ragen hervor Cesare da Sesto, Andrea Salaino, Franc. Melzi und besonders Bernardino Lovino, genannt Luini. Bedeutenden Einfluſs übte er auf Gaudenzio Ferrari, Gianantonio Razzi, genannt il Sodoma, und auf den älteren berühmten Florentiner Baccio della Porta, genannt Fra Bartolommeo (1469—1517), einen Freund und begeisterten Anhänger Savonarolas, dessen mächtiger reformatorischer Einfluſs one Zweifel die Umkehr der Florentiner Schule zum christlichen Idealismus mit hervorrief.

Die venetianische Schule des 16. Jarhunderts sucht das neue, von Lionardo aufgesteckte Ziel vorzugsweise durch eine weitere Ausbildung des Kolorits und der Karnation zu erreichen. Infolge dessen mischt sich eine gewisse Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit der Auffassung in den Stil der Schule; auch bleibt sie dem aristokratischen Zuge, der schon im 15. Jarhundert sich zeigte, getreu. Der Grundzug ihres Charakters ist daher eine gewisse Verwandtschaft mit dem Geiste der epischen Dichtung, Verklärung der Größe, Kraft und Herrlichkeit des weltlichen (leiblichen, äußerlichen) Daseins durch die christliche Idee. Im Kolorit dagegen erhebt sie sich zu unübertroffener Meisterschaft: durch die Harmonie, die Tiefe, Frische und leuchtende Klarheit der Farben erscheint die ganze Darstellung wie in eine höhere, lichtere Sphäre erhoben. Durch diesen Idealismus des schönen Scheins ersetzt sie wenigstens zum teil, was ihr an Idealität des Gedankens abgeht. Das Haupt der Schule ist Tiziano Vecellio aus Cadore bei Venedig (1477 bis 1576), der alle Vorzüge derselben wie in einen Brennpunkt zusammenfaſst. Neben ihm wirkten die ausgezeichneten Schüler des Giorgione, Fra Sebastiano del Piombo (später zu M. Angelo übergegangen), Jacopo Palma, genannt Palma Vecchio und Giov. Antonio Licinio, genannt Pordenone. Unter seinen eigenen Schülern ist der bedeutendste Jacopo Robusti, genannt Tintoretto (1512—1594), im Kolorit ihm fast gleichkommend, aber schon oberflächlicher, weltlicher, absichtlicher. Dasselbe gilt von Paris Bordone (1500—1570), der in der Zartheit der Carnation (besonders im weiblichen Porträt) den Tizian erreicht, wenn nicht übertrifft, wie von dem berühmten Paolo Caliari, gen. Paolo Veronese (1538—1588), der aus der Schule des Badile von Verona in die venetianische übertrat, einem Farbenkünstler ersten Ranges, dessen Gemälde indes troß aller technischen Meisterschaft schon gar zu sehr an Dürftigkeit und Seichtigkeit des geistigen Gehalts leiden. Ernster und gediegener erscheinen einige andere Künstler, welche die lombardische Schule um Tizians willen verließen, wie Lorenzo Lotto, Calisto Piazza und insbesondere Alesſ. Buonvicino, genannt il Moretto.

Der Hauptsitz der lombardischen Schule ward im 16. Jarh. Parma, und ihr Hauptstreben die Ausbildung des Lichts und Helldunkels zur höchsten Stufe der Vollendung. Von dieser Seite her betreten sie die Ban Lionardos; von diesem Punkte aus suchen sie dem Ideale der christlichen Malerei sich anzunähern. Das Helldunkel aber, wie es zuerst ihr Hauptmeister faſste und ausbildete, als eine harmonische, in den mannigfaltigsten Graden sich abstufende Verschmelzung und Gruppirung der Licht- und Schattenmassen, ist vorzugsweise musikalisch. Daher zeigt sich hier ein Zerfließen und Vermischen der Farben und Formen, eine Bevorzugung des Runden und Schwellenden vor dem Geradlinigen, ein Übergewicht des Gefüls, bald der Lust, bald des Schmerzes, eine Neigung zu heftigen Affekten, die im religiösen Gebiete oft bis zur Ekstase sich steigern, und als Folge davon Mangel an Kraft und Tiefe der Charakteristik, an Schärfe und Bestimmtheit der Zeichnung wie des Kolorits. Kurz wärend in der venetianischen Schule der Geist der epischen Dichtung vorschlägt, erscheint Correggios Malerei mehr dem Wesen der lyrischen Poesie verwandt. Er (eigentlich Antonio Allegri da Correggio, 1494—1534) ist der Hauptmeister der lombardischen Schulen des 16. Jarhunderts, unübertroffen in der Behandlung des Lichts und des Helldunkels, der Maler himmlischer Wonne im Lichtreiche des Paradieses, in seinen Engels- und Madonnenköpfen zuweilen von größter Lieblichkeit und Holdseligkeit, aber auch mit allen jenen Mängeln behaftet, die aus seiner Vorliebe für das Helldunkel und seiner einseitigen Geistesrichtung hervorgingen. Diese lyrisch subjektivistische

Richtung fürte auch seine Schüler und Nachfolger bald zur Manier. Der beste unter ihnen ist Francesco Mazzuoli, gen. il Parmigianino (1503—1540).

Die Florentiner Schule, und später fast die ganze italienische Malerei, beherrschte seit dem Beginn des 16. Jarhunderts Michel Angelo Buonarroti aus Florenz (1475—1564), Schüler des Dom. Ghirlandajo, einer der größten Künstler aller Zeiten, der würdige Nebenbuhler Raphaels, — ein Geist von titanischer Kraft und Strebsamkeit, fast ebenso groß als Bildhauer und Architekt, wie als Maler, unerreicht in der korrektesten Gediegenheit der Zeichnung bei den schwierigsten Stellungen und Verkürzungen, von großer Tiefe und Energie der Charakteristik, hinreißend in der Darstellung des dramatischen Pathos des Handelns und Leidens. Man kann ihn den Maler der Idee des christlich Erhabenen, der göttlichen Tatkraft und Allmacht nennen. Seine berühmten Sibyllen und Propheten (in der sixtinischen Kapelle des Vatikan), diese gewaltigen, charaktervollen, in sich versunkenen Gestalten mit den nervigen Armen, den mächtigen Nacken und dräuenden Gesichtern, brüten nicht sowol über Gedanken, die Welt zu warnen und zu belehren, als vielmehr über große, welterschütternde Taten; und sein ebenso berühmtes (aber weniger gelungenes) Weltgericht (ebendaselbst) erscheint wie die letzte, höchste und größte Tat, der letzte Akt des Weltdramas, die Tat aller Taten, in welcher die ganze Weltgeschichte sich gleichsam rekapitulirt, die ganze Fülle des welthistorischen Wollens und Tuns sich abspiegelt. Aber M. Angelo ist one feines Schönheitsgefül, one Sinn für Anmut und Grazie, und daher verfällt er zuweilen vom Gewaltigen ins Gewaltsame, vom Großen ins Groteske, vom Erhabenen ins Ungeheure. In seine Fußtapfen treten, aber one seine Größe zu erreichen, Danielle Ricciarelli, gen. Volterra, Marcello Venusti, Andrea del Sarto (1488—1530) u. a.

Der größte unter den fünf großen Meistern ist Raphael, geb. zu Urbino 1483, gest. in Rom 1520, der Son des erwänten Giovanni Santi *). Er kam um 1500 in die Schule des Perugino, bildete sich später (seit 1504) in Florenz weiter aus, und gründete, 1508 von Julius II. nach Rom gerufen, die römische Schule, in der sich bald die ausgezeichnetsten Talente sammelten. Das Hervorragende und Eigentümliche von Raphaels Stil besteht im allgemeinen darin, daſs er die Einseitigkeiten seiner großen Zeitgenossen glücklich zu vermeiden weiß. Wärend Tizian, Correggio und M. Angelo je eine Seite der Kunst hervorkehrten und von ihr aus das christliche Ideal auffasſten und fortzubilden suchten, verknüpft Raphael Farbe, Licht und Zeichnung widerum zu harmonischer Einheit, und zwar zu solcher Einheit, wie sie die Idee, d. h. die in ihrem innersten Kerne erfasſte und zur Idealität erhobene Natur des Gegenstandes fordert, so daſs in ihr, je nach dem Gegenstande, jene drei Elemente eine sehr verschiedene Stellung erhalten. Daher die hohe Objektivität in Raphaels Auffassung, daher jenes Gepräge einer innern Notwendigkeit, das nicht nur seine Kompositionen, sondern fast alle seine einzelnen Gestalten an sich tragen. Mit dieser Objektivität des Gedankens verknüpft sich aber die zarteste Empfindung und das sicherste Schönheitsgefül, mit dem idealen Inhalte eine ebenso reine ideale Schönheit der Form; und in ihr widerum verschmilzt zu innigster Einheit der christliche Begriff des Erhabenen, der Macht und Hoheit des Geistes über die Natur, mit dem christlichen Begriffe des Anmutigen, der liebevollen Hingebung des Geistes an die erscheinende Wirklichkeit, um sie zu sich hinaufzuziehen und in sich zu verklären. In diesem Gleichgewichte zwischen Inhalt und Form, zwischen der lauteren Warheit des Gedankens und der reinen Schönheit der Darstellung liegt der hinreißende Zauber der Raphaelschen Meisterwerke: in ihnen erst erlangt die Tiefe und Fülle des christlichen Ideals die höchste Vollkommenheit und Angemessenheit des künstlerischen Ausdrucks. Ihm insbesondere war es beschieden, das italienische Madonnenideal, das seinen besten Vorgängern vorschwebte, das sie aber vergeblich zu

*) Sanzio, wie Raphael gewönlich genannt wird, ist nur eine unrichtige Rückübersetzung aus dem lateinischen Sanctius ins Italienische.

erreichen suchten, zur vollen adäquaten Darstellung zu bringen, indem er uns die Jungfrau nicht nur in zartester, jungfräulichster Reinheit und Hingebung, sondern auch (in der berühmten Sixtina) als durchdrungen, getragen und gehoben von der ganzen Innigkeit, Kraft und Warheit des christlichen Glaubens, als Ur- und Vorbild einer vom heil. Geiste geläuterten und verklärten Seele zu zeigen weiß. Für seine besten Schüler gelten Giulio Pippi, gen. Giulio Romano (1492—1546), Gaudenzio Ferrari, Benvenuto Tisio und Timoteo Viti. (Neben ihnen Giov. Nanni da Udine, Perino del Vaga, Polidoro Caldara u. a.) Auch der treffliche Dosso Dossi schloss sich eng an ihn an.

Die Malerei in den Niederlanden und Deutschland nahm zwar mit dem 15. Jarh. ebenfalls einen neuen Ansatz der Entwicklung und strebte von denselben Motiven aus zu denselben Zielpunkten hin wie die italienische, erreichte aber nicht dieselbe Höhe der formellen Vollendung, teils weil ihr das Vorbild der Antike und der plastisch schönen Natur Italiens fehlte, teils weil es ihr an Anregung und Gelegenheit zu größeren monumentalen Werken mangelte, teils weil der deutsche Geist, stets mehr von der Warheit und Lauterkeit des Inhalts als von der Schönheit der Form angezogen, seit dem 16. Jarhundert seine besten Kräfte in der großen kirchlichen Bewegung auf die Widerherstellung der religiösen und sittlichen Grundlagen des Lebens verwendete. Daher kommt die deutsche und niederländische Malerei im allgemeinen über einen edlen, vom christlichen Geiste getragenen und von tiefer Gefülsinnigkeit durchdrungenen Naturalismus nicht hinaus: die dem christlichen Ideale entsprechende ideale Formschönheit weiß sie nicht selbständig zu gewinnen.

Jener neue Impuls ging von den Niederlanden aus. Die Gebrüder Hubert van Eyck († 1426), der Erfinder oder vielmehr nur Verbesserer der Ölmalerei, und sein jüngerer Bruder und Schüler Johann (Jan) v. Eyck († 1441), waren es, die, one den mittelalterlichen Idealismus des Inhalts aufzugeben, doch hinsichtlich der Form früher und entschiedener als die Italiener die Richtung auf Naturwarheit und detaillirte Ausbildung des Einzelnen einschlugen. Daher die charakteristischen Eigentümlichkeiten ihrer (der flandrischen) Schule: ihre große Sorgfalt in Darstellung des Beiwerks, ihr Streben nach Vervollkommnung des Kolorits, ihre feine miniaturartige Behandlung der Zeichnung und des Farbenauftrags, ihre individualisirende Charakteristik und ihre Auffassung des Madonnenideals, in welcher an die Stelle der Jungfräulichkeit eine edle Weiblichkeit und Mütterlichkeit tritt. Ihre vorzüglichsten Schüler sind Pieter Christus, Rogier van der Weyden (oder van Brügge) d. Ä. und namentlich Hans Memmling (blüht um 1479), der größte Meister des 15. Jarh. in deutschen Landen. — Der weitreichende Einfluss, den sie gewannen, machte sich zunächst in Holland geltend, wo eine Schule von verwandter Richtung sich gründete, deren Hauptmeister der geistreiche und originelle, aber zuweilen barocke und bereits zu genremäßiger Auffassung neigende Lucas Huygens, gen. Lucas van Leyden (1494—1533) und sein durch feineres Schönheitsgefül ausgezeichneter Zeitgenosse Jan Mostaert sind. Mit dem Beginn des 16. Jarh. strebten zwar eine Anzal niederländischer Künstler, wie Anton Claessens und insbesondere der berühmte Quintin Massys, der Schmidt von Antwerpen († 1529), auf den Grundlagen des Eyckschen Stils nach höherer Durchbildung und Kräftigung der Form, nach einer großartigeren Auffassung und Charakteristik und nach dramatischer Lebendigkeit des Ausdrucks. Aber um dieselbe Zeit begann bereits der Einfluss der großen italienischen Meister sich geltend zu machen, und verleitete die niederländischen Künstler zu dem Versuche, auf dem Wege der Nachamung dasjenige zu erreichen, was sie bisher durch eigene Kraft nicht zu erringen vermocht, — ein Bestreben das meist nur zu unerfreulichen Resultaten fürte.

Änlich war der Entwicklungsgang unserer deutschen Kunst in dieser Periode. Hier erhielt sich zwar der gotische Stil länger in Übung, und die neue Richtung war nur ein Produkt fremden (niederländischen) Einflusses. Allein um die Mitte des 15. Jarh. wurden doch bereits alle deutschen Malerschulen mehr oder minder in die neue Ban hineingerissen, verfolgten sie längere Zeit mit Glück und verließen

sie nur, um sich ebenfalls der Nachamung der Italiener zu ergeben. Die Hauptmeister des 15. Jarh. sind: in der Kölner Schule der (dem Namen nach unbekannte) Maler des Todes der Maria (seines Hauptwerks) und der etwas jüngere Johann von Mehlem (um 1520); in der westfälischen Schule der Meister von Kloster Liesborn (bei Münster); in der oberdeutschen (Ulmer und Augsburger) Schule der treffliche Martin Schongauer, genannt Martin Schön (um 1480), der etwas jüngere Bartholomäus Zeitblom und dessen Nachfolger Martin Schaffner aus Ulm, und Hans Holbein d. A., der Vater des berühmten jüngeren Holbein, aus Augsburg; in der Nürnberger Schule Michael Wohlgemuth (1434—1519). Aus letzterer ging der größte Meister deutscher Kunst hervor, der einzige, der wenigstens an Tiefe des Geistes und Reichtum der künstlerischen Begabung den fünf großen Italienern gleichkommt und der unter günstigeren Verhältnissen der Lionardo da Vinci der deutschen Malerei hätte werden können. Albrecht Dürer (geb. zu Nürnberg 1471, gest. ebend. 1528) war der Schüler M. Wohlgemuths, — wie Lionardo ein grübelnder, erfinderischer, tiefsinniger Geist, von unerschöpflicher Produktionskraft, von warhaft deutscher Gründlichkeit, Ausdauer und Fleiß, womit er das Kleinste wie das Größte, den winzigsten Kupferstich wie das figurenreichste Gemälde behandelte; zwar von entschieden naturalistischer Richtung, one ausgebildetes Schönheitsgefül, aber von einer Warhaftigkeit, einer Tiefe des Gedankens, einer Reinheit und Größe der Gesinnung und einer zwar nicht kirchlichen, aber tief religiösen Frömmigkeit, daſs man den Mangel an idealer Formschönheit kaum empfindet, ein Freund Melanchthons und Verehrer Luthers. Sein Hauptwerk, die berühmten vier Apostel (in München), ist das erste, vom Geiste der evangelischen Kirche beseelte und aus echter Begeisterung für die evangelische Warheit hervorgegangene Kunstwerk. — Seine besseren Schüler resp. Nacheiferer, sind Hans v. Kulmbach, Hans Scheuffelin, Heinr. Aldegrever, Albr. Altdorfer, Barthol. und Hans Beham u. a.

Als ein Zweig oder Ausläufer der fränkischen Malerei ist die sächsische Schule zu betrachten, deren Haupt der bekannte Lucas Kranach (aus Kronach in Franken, 1472—1553) war *), seit dem Anfang des 16. Jarh. in Wittenberg angesiedelt, der Freund Luthers, von entschieden realistischer Richtung, ausgezeichnet durch frisches, klares und zartes Kolorit, durch eine heitere, zuweilen spielende Naivetät der Auffassung und durch einen volkstümlichen Humor, aber schwach in der Zeichnung und Modellirung, one Geschmack wie one Tiefe des Gedankens und one Energie der Charakteristik. Seine tüchtigsten Schüler waren seine Söne Johann und Lucas Kranach d. J.

Der einzige, der dem Nürnberger Großmeister deutscher Kunst zur Seite gestellt werden kann, ist der schon erwänte Hans Holbein d. J. (geb. 1497, † 1554). In seinen größeren Kompositionen (z. B. den Wandgemälden in der Versammlungshalle der deutschen Kaufleute zu London) näherte er sich, trotz seiner vorherrschend naturalistischen Richtung, durch Schönheit und Freiheit der Formgebung den Raphaelschen Fresken, und hätte vielleicht unter günstigeren Umständen, bei größeren Bestellungen und würdigeren Aufgaben, der deutsche Raphael werden können. Durch Sinn für Anmut der Form und Glanz des Kolorits zeichnet er sich vor Dürer aus, an Klarheit und Würde der Auffassung kommt er ihm gleich, wärend er in Beziehung auf Schärfe der Charakteristik, Tiefe und Reichtum der Gedanken hinter ihm zurücksteht. Seine berühmte Darmstädter Madonna (von der die Dresdener eine alte treffliche Kopie ist) zeigt die deutsche Auffassung der Mutter des Herrn als Schutzgeist des Familienlebens und Mutter der ganzen widergeborenen Menschheit auf der Höhe des Ideals. Und sein bekannter Totentanz (in Holzschnitten) bekundet ebenso viel echt deutschen Humor, als Ernst und Sinnigkeit der Konzeption. Von seinen Nachfolgern sind nur Hans Asper und Christof Amberger zu nennen.

---

*) Nach einem kürzlich (1879) aufgefundenen Dokumente hieß er nicht, wie bisher angenommen worden, Sunder, sondern L. Müller.

In der zweiten Hälfte des 16. Jarh. geht, wie schon angedeutet, durch das Studium und die Nachamung der italienischen Meister die Selbständigkeit der deutschen wie der niederländischen Malerei allgemach zu Grunde. Aber auch in Italien zeigt sich um diese Zeit ein plötzliches Sinken der Kunst, eine Ermattung und Ausartung, die deutlich beweist, daſs der Gipfel überschritten war. Ein zweites Geschlecht von Schülern verfiel auch hier aus der Nacheiferung in bloße Nachamung, übertrieb die Einseitigkeiten Tizians, Correggios, M. Angelos, wollte nur sich selbst und ihre Virtuosität geltend machen, überließ sich der Ostentation und Effekthascherei, und geriet damit unvermeidlich in Manier. Die besseren unter diesen sog. Manieristen sind Francesco de Rossi, gen. Fr. Salviati, und Giorgio Vasari, der bekannte Geschichtschreiber der Malerei. Gegen dieses Unwesen erhob sich zu Ende des Jarhunderts die (Bologneser) Schule der Caraccis, deren Aufblühen für Italien den Beginn der vierten Periode der neueren Malerei bezeichnet. Im Anschluſs an die früheren Bestrebungen der Campi und Procaccini suchten Ludovico Caracci (1555—1619) und seine beiden Neffen und Schüler Agostino und Annibale Caracci (1560—1609), letzterer der begabteste und rüstigste von ihnen, dem weitern Verfall dadurch vorzubeugen, daſs sie die Nachamerei gleichsam unter Gesetz und Regel brachten und eine Art von eklektischem System aufstellten, worin sie vorschrieben, wie weit und in welchem Punkte jeder der fünf großen Meister zum Vorbild zu nehmen sei, zugleich aber auch auf ernstliches Studium der Natur drangen. Ihre besten Schüler, welche sie in mancher Beziehung noch übertrafen, waren Domenico Zampieri, gen. Domenichino (1581 bis 1641), Franc. Barbieri, gen. Guercino (1590—1666), Franc. Albani (1578 bis 1660) und insbesondere Guido Reni (1575—1642), der ausgezeichnetste von allen. — Entsprachen diese Bestrebungen, diese Nachblüte und Regeneration der alten Kunst, jenen reaktionären Tendenzen des Zeitalters und insbesondere den Versuchen des Katholizismus, überall das Alte widerherzustellen und das Neue zu unterdrücken, so schloſs sich eine zweite entgegengesetzte Richtung der italienischen Malerei jener Hingabe an die materiellen, praktischen Interessen, jener Neigung zu Pracht und Luxus, zu Wolleben und Sinnenlust, kurz jener Verweltlichung des Geistes an, die mit dem Beginn des 17. Jarh. mehr und mehr hervortrat. Sie stellt sich in entschiedene Opposition gegen den Idealismus der alten großen Meister, und macht einen einseitigen Realismus und Naturalismus geltend, der nur durch leidenschaftlichen Ausdruck und pathetischen Schwung der Darstellung über die gemeine Wirklichkeit sich erhebt. Der Hauptvertreter derselben ist Mich. Angelo Amerighi da Caravaggio (1559—1609), dessen Schüler, die beiden Franzosen Moyse Valentin und Simon Vouet, und der eminente spanische Meister Gius. Ribera, genannt Spagnoletto, sie weiter nach Frankreich und Spanien verpflanzten. — So viele tüchtige Kräfte indes auch in beiden Richtungen tätig waren und den künstlerischen Ruf Italiens aufrecht erhielten, — zu warer Lebendigkeit, zu neuer Größe und Schönheit brachte es die italienische Malerei nicht wider, und ihre Hauptvertreter stehen doch den großen niederländischen und spanischen Meistern des 17. Jarh. entschieden nach. Im Verlauf des 18. Jarh. sank sie allgemach zu der tiefen Stufe fast gänzlicher Onmacht und Verkommenheit herab, von der sie erst in neuester Zeit sich wider zu erheben sucht.

Spanien war dasjenige Land, in welchem die Restaurationsbestrebungen und der neue Aufschwung des Katholizismus ihre vornehmste Stütze fanden. Hier hatten die neuen Ideeen des Reformationszeitalters keinen Eingang gefunden; hier lebte in religiöser Beziehung noch der Geist des Mittelalters fort; hier kannte man Luther und seine Mission nur aus den Schilderungen fanatischer Mönche. Hier war daher jene allgemeine, durch den großen Kampf hervorgerufene Aufregung der Geister wares Pathos, wirklicher Enthusiasmus für die vermeintlich bedrohten Heiligtümer der Religion und Kirche. Darauf stützten sich die modern katholischen Kunstbestrebungen und feierten hier ihre schönsten Triumphe. Die spanische Malerei, die erst jetzt zu voller Selbständigkeit und zur höchsten Blüte gelangte, wendete sich nicht reaktionär zurück zu alten Vorbildern, sondern griff frisch hinein in die lebendige Gegenwart. Den Realismus und Naturalis-

mus, dem sie von jeher, selbst wärend des Mittelalters sich zuneigte, hielt sie daher auch im 17. Jarh. entschieden fest. Aber mit ihm verbindet sie eine schwärmerische, bis zur Ekstase sich steigernde Erhebung des Gemüts, die ebenso entschieden idealistischer Natur ist. Und diese schroffen Gegensätze erscheinen nicht innerlich, organisch verschmolzen, sondern werden, unbeschadet ihrer einseitigen Entschiedenheit, nur durch die Macht der Phantasie zu künstlerischer Einheit verbunden. In dieser wunderbaren, märchenhaften Verschmelzung des anscheinend Widersprechenden besteht der eigentümliche Charakter der spanischen Malerei, dem von seiten der Technik eine eminente Virtuosität in der Behandlung des Helldunkels zu Hilfe kommt, indem sie wesentlich dazu beiträgt, das schwärmerische, ekstatische Element derselben zur Darstellung zu bringen. Die fünf großen Meister, mit denen sie ihre höchste Vollendung erreicht, und die fast alle aus der Schule von Sevilla stammen, sind: 1) der schon genannte Josef de Ribera (1588 bis 1656), der Stifter der Schule von Valencia, nur zuweilen bis zur Häßlichkeit und Gemeinheit naturalistisch; 2) Francisco Zurburan (1598—1662), Schüler des Juan de las Roelas, Haupt der Schule von Sevilla, von strenger, zuweilen harter Zeichnung, aber von feiner Empfindung, edler Charakteristik und mächtigem Schwunge der Phantasie; 3) Diego Velasquez da Silva (1599—1660), Schüler des Franc. Pacheco, Gründer der Schule von Madrid, einer der ersten Porträtmaler, in Warheit und Anmut der Auffassung wie im Kolorit und Helldunkel unübertroffen; 4) Alonso Cano (1601—1667), Stifter der Schule von Granada, streng und edel in der Zeichnung, fein und blühend im Kolorit, von warer Tiefe des Gefüls, aber unsicher in der Auffassung und ungleich in der technischen Ausfürung, und 5) Bartolome Estéban Murillo aus Sevilla (1618—1682), Schüler des Ribera, der größte von allen, in dessen besseren (aus der mittleren Periode seines Lebens stammenden) Gemälden die Eigentümlichkeiten und Vorzüge der spanischen Kunst am glänzendsten hervortreten. Keinem unter den älteren wie jüngeren Malern gelingt es besser, die Zustände religiöser Ekstase, höchster Verzückung und Begeisterung zur lebendigen Anschauung zu bringen; keiner seiner Zeitgenossen erreicht ihn im Ausdruck der Anmut und Holdseligkeit, der einige seiner Madonnengestalten umgibt. Aber sein Madonnen-Ideal ist ein anderes als das italienische (raphaelische) und deutsche: auch hier mischt sich in die Auffassung meist das ekstatische Element ein, und trübt einerseits den Ausdruck reiner, unbefangen sich hingebender Jungfräulichkeit, wärend es andererseits die Mutter des Herrn auf eine Höhe himmlischer Verklärung hebt, auf der sie wie ein weiblicher Christus ihrem göttlichen Sone zur Seite tritt. Solchen Werken des höchsten Aufschwungs der Empfindung und Phantasie treten Bilder gegenüber, in denen Murillo mit gleicher Meisterschaft, Sorgfalt und Ausfürlichkeit, in treffender Charakteristik und echt humoristischer Auffassung die gemeinsten Scenen des spanischen Straßenlebens, melonenfressende Betteljungen, alte zigeunerhafte Weiber ꝛc. uns vorfürt; ja auch der kleine Johannes gegenüber dem Christkinde auf dem Schoße der Maria gemant uns wol gelegentlich an einen solchen Straßenbuben, die hl. Elisabeth hinter ihnen an ein solches altes Weib! — Diese Glanz- und Blüteperiode der spanischen Malerei dauerte indessen nur kurze Zeit; die Aufregung, der Fanatismus, der Rausch der Ekstase schwand ziemlich bald und ließ eine um so größere Ermattung und Nüchternheit zurück. Im letzten Viertel des 17. Jarh. gerieten auch die spanischen Schulen in jene fabrikmäßige Schnellmalerei und Bravourmanier, die Luca Giordano aus Italien einfürte; damit ging die Verweltlichung des Geistes, das Absterben aller idealistischen Elemente Hand in Hand, und brachte die Kunst bald auf eine ebenso tiefe Stufe des Verfalls wie die italienische.

Etwas länger erhielt sich auf einer gewissen Höhe der Bildung die niederländische Malerei, die mit dem 17. Jarh. ebenfalls einen neuen Aufschwung nahm, zu originaler Eigentümlichkeit sich entwickelte, und die einzige ist, welche der spanischen würdig zur Seite tritt. Hier wurzelte die Kunstübung in einem rüstigen, kräftig aufstrebenden Volkstum, das eben erst durch küne, mannhafte Tat sich Freiheit und Selbständigkeit errungen hatte und durch Fleiß und Betriebsam-

keit an Reichtum und Bildung fortwärend wuchs. Aus nationalen Unterschieden innerhalb desselben gingen zwei bestimmt unterschiedene Kunstschulen hervor. Die eine hatte ihren Sitz in Brabant (Belgien), das nach den Kämpfen des 16. Jarh. im allgemeinen zum Katholizismus und zur monarchischen Verfassung zurückgekehrt war; die andere blühte in Holland, wo die Freiheit des protestantischen Glaubens und eine gemäßigt volkstümliche Regierung festen Fuſs gefaſst hatten. Beiden Schulen indes mangelt gleichermaßen der Sinn für ideale Schönheit der Form und Tiefe der Auffassung; sie haben das Mittelalter und seine Kunstrichtung bis auf die Erinnerung vergessen; das transscendentale Element des Christentums und der christlichen Weltanschauung ist ihnen gänzlich entschwunden. In beiden vielmehr herrscht entschieden nur Sinn und Neigung für das Große und Schöne in Natur und Geschichte, für weltliche Pracht und Herrlichkeit, für Behaglichkeit und Wolhäbigkeit des äußern Daseins. Von diesem Standpunkte aus fassen sie auch das Heilige auf: ihr Ideal ist die Erhebung des Weltlichen, Menschlichen aus eigener innerer Triebkraft auf die höchste erreichbare Stufe der Ausbildung, das Göttliche nur der Grund und Quell dieser Triebkraft, die Religion im wesentlichen eins mit der Sittlichkeit.

Das Haupt der Brabanter Schule in der Historienmalerei wie in allen andern Zweigen der Kunst war der berühmte Peter Paul Rubens (geboren zu Siegen im Nassauischen 1577, † 1640 zu Antwerpen), ein Stern erster Größe, zwar niederländisch derb und realistisch, — seine Madonnen sind im Grunde nur wenig veredelte Abbilder Brabanter Hausfrauen, — aber von unverwüstlicher Geisteskraft, höchster Energie und warhaft dramatischer Lebendigkeit der Darstellung, schwunghaft und oft großartig in der Auffassung und Komposition, eminent im Kolorit und in der Modellirung, nur zuweilen nachlässig in der Zeichnung und durchgängig one Sinn für ideale Schönheit der Seele wie des Leibes. Seine besten Schüler sind: Jac. Jordaens, Caspar de Crayer, Erasmus Quellinus, Theodor van Thulden u. a., vor allen Anton van Dyck (1599—1641), nicht so kraft- und lebensvoll wie Rubens, aber von gründlicherer tiefpsychologischer Charakteristik, feinerer Durchbildung des Einzelnen und höherem Sinne für Schönheit und Adel der Darstellung, technisch besonders im Helldunkel ausgezeichnet.

In der holländischen Schule herrscht zwar ebenfalls der entschiedenste Realismus und Naturalismus. Aber wärend ihn Rubens und seine Schüler durch effektvolle drastische Bewegtheit und den Ausdruck überströmender Lebensfülle zu heben suchen, streben die Holländer nur nach größtmöglicher Treue und Warheit in der Abbildung der Natur und in der Ausmalung eines bescheidenen, in gemütlicher Stille dahinfließenden, aber in sich befestigten, kräftigen und gediegenen Daseins. Ihre älteren Hauptmeister (Theod. de Keyser, Franz Hals, Barth. van der Helst u. a.) sind daher fast nur Porträtmaler. Ein höheres Leben brachte ihr erst der berühmte Rembrandt van Ryn (geb. zu Leyden 1606, gest. zu Amsterdam 1667), ein Meister von höchster Vollendung im Kolorit und Helldunkel, worin selbst Correggio ihm nachsteht, von düsterer, trotziger Gemütsstimmung, phantastisch in der Wal und Zusammenstellung der Gegenstände, rücksichtslos gegen die äußere historische und lokale Warheit, aber von tiefster innerer Warheit, von feinster mannigfaltigster Charakteristik, zwar ebenfalls one Sinn für ideale Schönheit, aber durchaus poetisch in der Auffassung und namentlich in der Behandlung der Farbe und des Lichts. Seine ausgezeichnetsten Schüler und Nachfolger waren Gerbrandt van den Eeckhout, Salomon Koning und Ferdinand Bol.

Aus der Richtung und eigentümlichen Begabung der niederländischen Künstler erklärt es sich von selbst, daſs von ihnen die sog. Kabinetsmalerei (d. h. die kleineren, zum Schmuck der Privatzimmer bestimmten Gemälde, Landschaften, Genrebilder, Schlachtscenen, Thier- und Jagdstücke 2c.) nicht nur ausging, — schon in der vorigen Periode zeigen sich bei ihnen die ersten Anfänge derselben, — sondern auch vorzugsweise ausgebildet wurde. Und aus dem Geiste der Zeit erklärt es sich, daſs jetzt erst diese untergeordneten Zweige der Kunst zur Blüte kamen, mehr und mehr Beifall fanden und von den Reichen und Großen vorzugsweise begünstigt wurden. Von niederländischen Meistern (Paul Bril) empfingen die

italienischen Künstler die Anregung zur selbständigen Landschaftsmalerei, und bildeten sich bald einen eigentümlichen, der plastischen Schönheit der italienischen Natur und des italienischen Baumwuchses entsprechenden Stil aus, der dann unter dem Namen des italienischen Stils auch in andern Kunstschulen Aufnahme fand. Seine Gründer sind Annibale Caracci und dessen Schüler Fr. Albani, Dominichino, und Franc. Grimaldi; seine größten Meister dagegen die Franzosen Nicolas Poussin (auch als Historienmaler ausgezeichnet), dessen Schwager Gaspard Dughet, genannt G. Poussin, besonders aber der Lothringer Claude Gelée, genannt Claude Lorrain (1600—1682) und dessen Schüler der Niederländer Hermann Swaneveld (1620—1680); auch der bekannte Salvator Rosa, troß des phantastisch-romantischen Elements, das er hineinmischte, gehört dieser italienischen Naturauffassung im wesentlichen an. Ihr tritt der spezifisch niederländische Stil kontrastirend gegenüber. In den älteren Brabanter Künstlern (David Vinkebooms, Jodocus de Momper, Roland Savery) wehte noch ein religiöser Geist: sie stellten gern das Paradies dar, die Pflanzenwelt in Verbindung mit dem Thierleben, wie sie in prangender farbenreicher Üppigkeit aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Erst Rubens überwand das Unfreie, Konventionelle, das diesen älteren Bestrebungen noch anklebte, und seine wenigen Landschaften zeigen die Natur in derselben großartigen Fülle und Lebenskraft, die überall seinem Pinsel entströmt. Indes steht die Brabanter Schule gegen die Holländische in diesem Fache entschieden zurück. Die holländischen Landschaftsmaler (wie Jan G. Cuyp, Theod. Camphuysen u. a.) gaben sich anfänglich ganz der einfachen naiven Nachbildung der sie umgebenden ebenso einfachen Natur hin und suchten sie nur durch den Ausdruck der Empfindung des Heimatlichen, Gemütlichen zu beseelen. Zu höheren Zielpunkten fürte sie erst Rembrandt mit seinen wenigen durch Farbe, Helldunkel und poetische Eigentümlichkeit der Stimmung ausgezeichneten Landschaften. Seitdem erhob sich die holländische Schule zur höchsten Stufe der Ausbildung, und Künstler wie Jos. Wynants, Artus van der Neer, Anton Waterloo, namentlich aber der tiefpoetische Jacob Ruysdael (1635—1681), sein Geistesverwandter Allart v. Everdingen und der durch energische Naturwarheit und technische Vollendung ausgezeichnete Minderhout Hobbema gehören zu den größten Meistern des Faches. An sie schlossen sich die trefflichen Seemaler Ludolph Backhuysen und Willem van de Velde an.

Ebenso ist es vorzugsweise die holländische Schule, welcher die Genremalerei ihre Ausbildung und Vollendung verdankt. Von den besten Meistern des sog. niederen Genres (Darstellungen des gemeinen Volkslebens) gehören nur David Teniers d. Ä. und Adrian Brouwer der Brabanter Schule an; die beiden Deutschen Adrian von Ostade, sein Bruder Isaak und der Holländer Jan Steen gingen aus der holländischen Schule hervor; und die Hauptvertreter des sog. höheren Genres, vor allen Gerhard Terborgh und Gerhard Douw, neben ihnen Gabriel Metzu, Kaspar Netscher und Franz van Mieris, gehören ihr allein an. Gegen sie kommen die wenigen italienischen und französischen Genremaler (Salv. Rosa, Jaques Callot) kaum in Betracht. Auch die Hauptmeister der sog. Genre-Landschaft, Albert Cuyp, Adrian van de Velde, Philipp Wouwermann, und der berühmte Thiermaler Paul Potter stammen aus der holländischen Schule.

Frankreich und Deutschland können keinen Anspruch machen, für diese Periode einen besonderen Platz in einer kurzen Charakteristik der christlichen Malerei zu erhalten. In unserm armen Vaterlande hatte der dreißigjärige Krieg alle höhere Lebensblüte fast bis auf die Wurzel zerstört; und als es sich im 18. Jarh. von dieser Verwüstung wider emporrichtete, vermochten untergeordnete Geister wie Balth. Denner, G. W. E. Dietrich, und selbst der gefeierte, aber im Grunde unselbständige, kraftlose Raphael Mengs (1728—1779), troß seines achtungswerten Strebens, der Kunst aus dem allgemeinen Verfall, dem sie überall erlegen war, nicht wider aufzuhelfen. Ebensowenig vermochten in Frankreich die älteren besseren Meister, der schon erwänte Nic. Poussin, Eustache Lesueur u. a., jener dem Nationalgeschmack schmeichelnden theatralischen Darstellungsweise, jener Neigung zu Pomp und Ostentation, jenem Haschen nach Effekt und Scheingröße, kurz

jener dem Zopfstile der Architektur entsprechenden Behandlungsweise Widerstand zu leisten, welche von dem gefeierten Charles Lebrün, dem Günstling Ludwigs XIV., ausging und bald die ganze französische Kunst in Beschlag nahm. Von dieser theatralischen Scheingröße sank sie im Verlauf des 17. Jarh. zu jenen kleinen, affektirten, frivolen, den tiefen moralischen Verfall der französischen Gesellschaft abspiegelnden Darstellungen herab, deren Repräsentant François Boucher (1704 bis 1770) der sogen. Maler der Grazien (d. h. der Grazien im Reifrock und Toupé) ist. —

Aber auch die niederländische Malerei konnte sich nur bis zum zweiten Viertel des 18. Jarh. auf einer Achtung gebietenden Höhe erhalten. Um die Mitte desselben war auch sie, selbst in den untergeordneten Fächern der Kabinetsmalerei, nicht mehr im Stande, den Anforderungen warer Kunst zu genügen. Mit dem Umsichgreifen der französischen Frivolität, Genussſucht und Prachtliebe, Glaubens- und Sittenlosigkeit, womit zugleich die coquette Eleganz und Zierlichkeit, Affektirtheit und Unnatur sich überallhin ausbreiteten und der Geschmack bis zur Abgeschmacktheit des Harbeutels und Reifrocks ausartete, sank selbst die äußere technische Fertigkeit dergestalt, daſs man kaum noch ein gutes Porträt, eine bloße Kopie der Natur zu machen verstand. In jeden Pinselstrich mischte sich die Unnatur des Zeitgeschmacks, die Verderbtheit der gesellschaftlichen Zustände ein und ließ den Künstler nicht zu einer treuen Auffassung der Natur gelangen. Es bedurfte in der Tat einer gewaltigen, orkanartigen, Mark und Bein durchdringenden Erschütterung, um die Luft zu reinigen und den Körper der Zeit von dieser Fäulnis, die schon in das innerste Mark des Volks zu dringen begann, zu heilen. Sie bereitete sich seit der Mitte des 18. Jarh. vor und brach in der französischen Revolution und deren Folgen über ganz Europa herein. Mit ihr ging die geistige Umwälzuung, aus welcher unsere sog. klassische Litteratur hervorwuchs, Hand in Hand. Erst als die Wogen dieser mächtigen Bewegung abzulaufen begannen und den Boden für die Sat neuer Ideeen und die Widerbelebung von Sittlichkeit und Religion gedüngt hatten, zeigten sich wider einige erste Keime eines neuerwachenden Kunstlebens und kamen seit dem Anfang des gegenwärtigen Jarhunderts zu weiterer Entwickelung. In Deutschland, Frankreich und den Niederlanden (Belgien) haben sich seitdem widerum eigentümliche Kunstschulen gebildet, denen man Geist und Leben, ästhetisches Gefül und Sinn für das Große und Schöne nicht absprechen kann. Allein einerseits sind sie noch im Werden und in der Entwickelung begriffen und stehen uns noch zu nahe, so daſs sich noch kein objektiv gültiges Urteil über sie hat bilden können, andererseits zeigt sich in ihnen eine solche Mannigfaltigkeit und Zerfarenheit der Richtungen, daſs uns selbst für eine bloße Aufzälung derselben der Raum fehlen würde. Wir bemerken nur noch, daſs in deutschen Landen München und Düsseldorf die Hauptsitze der neuerblühten Malerei und bestimmt ausgeprägter Kunstschulen sind, neben denen nur noch Berlin und neuerdings Wien in Betracht kommt. In ihnen hat auch die Heiligenmalerei widerum einen Platz — wenn auch nur neben vielen andern Plätzen — gefunden, dort mehr im altkatholischen Sinn, hier mehr im protestantischen Geiste geübt, dort mehr durch Idealdarstellungen der christlichen Idee (Cornelius, Overbeck, Führich, H. Heß, Schraudolph u. a.), hier mehr durch historische Abbildungen bedeutsamer Tatsachen (Lessing, Hübner, Bendemann, Deger, v. Gebhardt, Pfannschmidt, Kaselowsky u. a.) repräsentirt. Allein im ganzen erscheint — entsprechend den religiösen Zuständen der Gegenwart — die moderne Heiligenmalerei teils als ein bloßer Widerbelebungsversuch erstorbener Kraft und Größe, teils als ein unsicheres Suchen und Streben nach einem neuen, aber noch im Dunkel liegenden Ziele. —

Die besten neueren Werke zur Geschichte der christlichen Malerei sind: G. Vasari, Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer &c. Aus dem Italienischen, mit den wichtigsten Anmerkungen und neueren Berichtigungen &c., von L. Schorn, Stuttg. 1832 ff.; F. Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin d. Gr., 2. Aufl., Berlin 1847, 4. Aufl. v. Lübke bearbeitet, 1872; Ch. Blanc, Histoire des peintres des toutes les écoles depuis la renaissance jusqu'à nos

jours, Paris 1851 sqq.; J. A. Crowe u. G. B. Cavalcaselle: Geschichte der italienischen Malerei. Deutsche Originalausgabe besorgt von Dr. M. Jordan, Leipz. 1869 ff.; Dieselben, Geschichte der altniederländischen Malerei. Bearbeitet von A. Springer 1875; W. Lübke, Geschichte der italienischen Malerei vom 4. bis 16. Jahrhundert, 8. Aufl., Stuttgart 1880; A. Woltmann, Geschichte der Malerei, Leipzig 1878 f. **H. Ulrici.**

Mallet, Friedrich Ludwig, Dr. der Theol. und Pastor zu Bremen, ein hochbegabter, gefeierter Prediger und geist- und gemütvoller Schriftsteller. Er war geboren am 4. August 1793 zu Braunfels bei Wetzlar und entstammte einer französischen Familie aus der Auvergne, welche wärend des österreichischen Erbfolgekrieges in der Person seines Grossvaters nach Deutschland gekommen war. Mallets Vater bekleidete das Amt eines Kammersekretärs beim Fürsten von Solms-Braunfels, seine Mutter war von deutschem Blute. Die Jugend Mallets fiel in die Zeit der dortigen Kämpfe mit Frankreich. Doch starb ihm sein Vater frühe, und der dortige Prediger, Hermann Müller aus Bremen, nahm den 16jährigen Jüngling bei seiner Rückkehr in die Heimat mit nach Bremen (1809). Hier wurde ihm ein neues und dauerndes Daheim. Er vollendete seine Schulzeit und bezog 1811 die Universität, zuerst das heimatliche Herborn, dann Tübingen, auf welchem noch der Segen des alten Pietismus ruhte. Mallet stand damals schon festgegründet in Gottes Wort, und keine Gewalt hat ihn davon abbringen können. Mitten in seine Studienzeit fiel die deutsche Erhebung. Mallet machte als Freiwilliger unter den Nassauern den Feldzug nach Frankreich mit und kehrte im Frühling 1814 nach Tübingen zurück. Noch einmal rief ihn Napoleons Rückkehr 1815 unter die Waffen, aber nur für kurze Zeit, da der Erbfeind bald besiegt war. Mallet vollendete seine Studien und kam in demselben Sommer nach Bremen, wo man ihn examinirte. Seine erste Stelle erhielt er als Hilfsprediger bei dem altersschwachen Pastor Buch an der St. Michaeliskirche in Bremens Vorstadt (13. Dezember 1815), nach dessen baldigem Ableben (15. August 1816) er sein Nachfolger wurde (28. August 1817) und sich vermälte. Zehn Jare später wälte ihn die große St. Stephani-Gemeinde zu ihrem dritten Prediger an die Seite seines Pflegevaters, Pastor Hermann Müller, und von Pastor Dr. Pletzer. An dieser Kirche ist Mallet bis zu seinem Lebensende geblieben. Nach dem Tode der beiden Kollegen wurde er erster Prediger und erhielt neben sich seinen treuen, bescheidenen und ernstwirksamen Pflegebruder Pastor L. Müller (des Vorigen Neffen). Beide haben in seltener Herzlichkeit und sich ergänzend, viele Jarzehnte musterhaft neben und miteinander gewirkt. 1862 wurde Mallets Son ebenfalls sein Kollege, 1864 starb Müller, und am 5. Mai 1865 legte Mallet selber sein Haupt zur ewigen Ruhe nieder.

Mallets vorzüglichste Bedeutung war die des Predigers. Hierzu besaß er ganz eminente Gaben: eine Fülle von Gedanken, einen klaren Verstand und eine blühende Phantasie. Es kam dazu noch eine gute äußere Gestalt, „ein idealisirter Lutherkopf“ (wie F. A. Krummacher von ihm sagt), eine hinreißende Begeisterung für alles Hohe und Große, insbesondere aber für das Evangelium Jesu und für das deutsche Vaterland, und dabei eine seltene Freundlichkeit und Liebe gegen Alle. Daher waren seine Reden stets wie ein erfrischender Trunk aus dem Felsenborn. Überall begehrte man ihn zu hören, und wie oft hat er großen kirchlichen Versammlungen sowol in als außerhalb Bremens, sowie kleineren Festversammlungen durch sein Wort die Weihe gegeben! Sogar sein im Norden so fremd klingender Heimatsdialekt, den er nie abgelegt, verlieh seinen Reden eine eigentümliche Anziehungskraft. Dabei wollte er nicht Kanzelredner, sondern nur Zeuge der Warheit sein. — „Als ein flacher und frecher Unglaube“, sagte er einmal, „das höchste Kleinod der Menschen, das Wort des Herrn, verwarf, fing man an, die Prediger Redner, Volks- und Kanzelredner zu nennen. — Dass die christliche Kirche dadurch viele Prediger verloren und an Rednern nichts gewonnen hat, ist gewiss“ (Pred. und Reden 1867, S. 224). Überhaupt hat Mallet seine glänzenden Gaben niemals benutzt, um irgendwie der Menge oder der

herrschenden Zeitströmung zu gefallen; er kannte keine andere Warheit, als die des einfachen Bibelglaubens und suchte darin seinen Ruhm, diesen in seiner ganzen Kraft und mit allen Konsequenzen geltend zu machen, mochte er damit auch immer wider in ein Wespennest stechen. — Damals wurde in Bremen unter dem Vorgange von G. Menken (1802—1831 daselbst wirksam) und dem Eindruck der Befreiungskriege, von den meisten Kanzeln wider das alte Evangelium verkündigt, so z. B. von G. G. Treviranus (seit 1814), von F. A. Krummacher (1824 bis 1845) und auch von dessen Kollegen B. Dräseke (1814—1832), wenn auch von diesem mehr in der ästhetischen Weise des Zeitalters. Mit Mallet kam die einfache Christuspredigt sozusagen zum Durchbruch. Hatte Menken mehr auf einen auserwälten Kreis gewirkt, so war Mallet jetzt für Jedermann; Menken bewegte sich stets in der vollen Waffenrüstung eines wolburchdachten biblischen Systems, Mallet mit leichter Schleuder und Kieselsteinen vom Bache; Menken setzte biblische Kenntnisse voraus und regte dazu an, Mallet riss unmittelbar mit fort und erbaute, und wärend Menken immer ernst und gedankentief war, zeigte Mallet sich geistsprühend und vielseitig, ja (wo es geeignet war) auch vom köstlichen Humor übersprudelnd.

Meisterstücke solcher Beredsamkeit, und auch als gedruckt noch immer packend, sind: 1) Der Beruf des christlichen Predigers. Antrittspredigt an St. Stephani 1827. 2) Das hat Gott getan! Predigt nach dem Hamburger Brand 1842. 3) Predigt bei Eröffnung des Kirchentages zu Bremen 1852. 4) Gustav Adolf. Rede beim Standbilde Gustav Adolfs 1856. 5) Im Hafen. Improvisirtes Abschiedswort in der Kirche zu Bremerhaven 1856. 6) Festrede am 18. Oktober 1863 in der Domkirche zu Bremen. 7) Eben=Ezer, ein Denkmal der Hilfe. Nach der Einnahme der Dannewirke 1864. — Außer diesen sind noch viele andere gedruckt und zum Teil nachher gesammelt worden, die oft von gleicher Vorzüglichkeit sind; zahllose verhallten aber in die Lüfte, nach einer tiefen und hinreißenden Wirkung in den Gemütern.

Eine wol nicht minder reiche Begabung besaß Mallet als Schriftsteller. Phantasie, Gedankenfülle und vielseitiges Interesse kamen ihm auch hier wider glücklich zu statten, und durch ernste Lektüre suchte er seine Kenntnisse zu vermehren. An eigentlicher Gelehrsamkeit fehlte es ihm freilich gänzlich. So wurde er kein Bücherschreiber, sondern Gelegenheitsschriftsteller. Zunächst gründete er in Bremen mit Krummacher, Dräseke, Treviranus u. a. den Bremer Kirchenboten 1832, anfangs ein Monats=, dann ein Sonntagsblatt, das 15 Jare (bis 1847) bestand; es war mehr für Gebildete berechnet, denen es die christliche Heilswarheit näher bringen sollte, und brachte viele vorzügliche Aufsätze über theologische, kirchliche und politische Fragen, vor allem aus Mallets Feder. Der „Bote" wurde übrigens nicht bloß in Bremen, sondern auch im benachbarten Oldenburg und Hannover mehrfach gelesen, und hat dort nicht wenig zur Belebung des Glaubens beigetragen. Später gab Mallet den Bremer Schlüssel in zwanglosen Heften heraus (1848—1850), und schließlich für einige Jare (1856—1860) die gemütliche Bremer Post, welche meistens Reisebriefe enthielt. Außer dieser Schriftstellerei hat er noch manches Andere zu Tage gefördert. Wir erinnern an die vielen von ihm herausgegebenen einzelnen Predigten, und weisen im Voraus auf die im folgenden Abschnitte zu besprechenden polemischen Brochüren hin. Sodann ließ er 1853 die Weisen aus dem Morgenlande als eine Weihnachtsgabe erscheinen, ein Büchlein voll sinniger, ansprechender Betrachtungen. 1859 gab er, auf Vieler Bitten, einen Band Passions= und Festpredigten heraus. 1864 veranlasste ihn ein hiesiger Verleger, Altes und Neues herauszugeben, ein größeres Buch, worin sich teilweise Stücke aus der Bremer Post, teilweise neue Sachen finden; es enthält: Erzälungen eines Großvaters, Familienbriefe, Reise= und andere Briefe, dann zur Erbauung: Bethanien u. s. w. Mallet beabsichtigte, wie er im Vorworte schreibt, bald einen 2. Band unter dem Titel: Neues und Altes folgen zu lassen. Sein naher Tod ließ es ihn nicht mehr ausfüren; aber sein Son, welcher schon 1867 eine Sammlung Predigten und Reden seines Vaters hatte erscheinen lassen, bewerkstelligte 1868 jene Ausgabe. Auch

in dieser finden sich köstliche Sachen, nach denselben Rubriken geordnet, vermehrt durch Freundesbriefe (an seinen Herzensfreund Treviranus) und durch die, damals vergriffenen, Weisen aus dem Morgenlande. Beide Bücher bilden, mit den Predigtsammlungen zusammen, einen waren Schatz ernster, schwungreicher Reden, gemütvoller Erzälungen, erquicklicher, lehrreicher Briefe und geistvoller Reflexionen über irdische und himmlische Fragen, wie ihn die deutsche Litteratur in solcher Weise kaum wider bietet.

Von hervorragender Bedeutung war bei Mallet fernerhin die polemische Tätigkeit. Trotz seines liebenswürdigen und weitherzigen Wesens verstand er doch auch, wenn sein Heiligstes angetastet wurde, gewaltig das Schwert des Geistes zu schwingen, wie in der Jugend das wirkliche Schwert wider die Franzosen. 1842 brachte ihn eine Äußerung im Kirchenboten mit den Katholiken in Streit und rief seine mächtige Brochüre: „Ueber den Heiligen- und Bilderdienst in der römischen Kirche“ — ins Leben. 1856 erhielt er wegen einer Bemerkung in einer Predigt über den Mariendienst einen anonymen Drohbrief, worauf er die Predigt drucken ließ. Mehr noch bewegten seine Seele die Schäden der eigenen evangelischen Kirche. Hier konnte ihn schon kirchliche Form und Konfessionalismus zum Widerspruch reizen. Nicht als Reformirter widerstand er da den Lutheranern; pflegte er doch mit Hengstenberg, Harleß, Sartorius, Rudelbach und vielen treuen Anhängern Luthers die herzlichste Gemeinschaft. Aber die konfessionelle Spaltung, die Betonung der Kirche statt des Reiches Gottes, des Bekenntnisses statt der Schrift, des äußeren Kirchenschmuckes statt des lebendigen Schmuckes einer zalreich versammelten Gemeinde u. s. w. konnten ihn bei seinem freien, geistigen Sinne zu ernsten Entgegnungen und Warnungen veranlassen, wärend er, sobald es darauf ankam, auch wider das Bekenntnis einer Gemeinde zu verteidigen verstand. Im größten Gegensatz aber stand er zum neuen Rationalismus und zum modernen Heidentum. Hievon zeugten kräftige Artikel im Kirchenboten gegen verkehrte Predigerwalen und Maßnahmen der Kirchenregierungen in verschiedenen deutschen Ländern. Als er sodann 1842 beim Hamburger Brande die erwänte erschütternde Bußpredigt gehalten und hatte drucken lassen, erhob sich viel wüstes Geschrei darüber, und besonders der Schriftsteller Adolf Stahr in Oldenburg protestirte gegen Mallet im Namen der Humanität; dieser fertigte ihn ernst und gründlich ab in der Schrift: „Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider den Nächsten“. 1844 erklärte, nach einer zu Bremen gehaltenen Naturforscher-Versammlung, der Bremer Pastor Nagel in einem Tageblatte, es sei nun bewiesen, dass weder Himmel nach Hölle existirten. Mallet stellte ihn darüber im Ministerium zur Rede; Nagel aber wich aus und berief sich auf den Senat, bei welchem er, unter der Ägide des Bürgermeisters Smidt, auch Schutz fand. Der Streit war mittlerweile litterarisch fortgegangen. Auch diesmal hatte sich Adolf Stahr und noch ein Oldenburger Litterat, Theodor von Kobbe, hineingemischt. Mallet schrieb gegen diese die beißende Satire: Die Oldenburger in Bremen, eine Denkschrift von Jocosus Bremanus (1845), in welcher er mit unübertrefflichem Humor den Einen als Jean qui rit und den Andern als Jean qui pleure lächerlich machte. Dem Ernst der Sache aber auch zu dienen, gab er jetzt mehrere Hefte „Zeugnisse“ heraus, in denen er ausfürte, dass „nicht die Wissenschaften, sondern die Leidenschaften wider den Glauben“ seien. Gegen Nagel, der damals trotz Protestes des Ministeriums vom Senate in demselben gehalten wurde und der sich nun auch rechtfertigen wollte, schrieb Mallet sein „Geständnis“ (1845) und als ein Dritter, Pastor Paniel zu St. Ansgarii, sich plötzlich für Nagel in die Schranken warf und verschiedene Aktenstücke des Streites veröffentlichte, fertigte Jener ihn mit der geist- und witzsprühenden Schrift ab: Der Edle und sein Hund — von Melancholikus Bremanus (1846). Damals fülte Mallet sich auch gedrungen, gegen das immer mehr hervortretende Lichtfreundetum Zeugnis abzulegen; er tat es zuerst im Kirchenboten, dann in einer eigenen Schrift: Memoiren eines Weltmannes (1847), welche das ganze seichte und aufs Irdische gerichtete Treiben dieser neuen Warheit unübertrefflich persiflirte. — Durch alles dies Auftreten wurde Mallet beim großen Haufen keineswegs populär; er musste sich vielerlei Spott, nicht

selten die gemeinsten Nachreden gefallen lassen, ja es kam dahin, daſs er in diesen 40er Jaren einmal im „Urbild des Tartuffe“ von Gutzkow auf dem Theater ganz deutlich in Kleidung, Sprache u. s. w. nachgemacht und vom Publikum laut erkannt wurde. Der ernsteste Kampf aber begann für ihn mit dem Jare 1848, als in Bremen die politische Verfassung umgestürzt und von der U. L. Frauenkirche Rudolf Dulon zum Prediger gewält war, ein Mann von pantheistischer Grundanschauung und revolutionärer Gesinnung, der von seiner Kanzel aus wütende Blitzstrale gegen Fürsten und Besitzende schleuderte und mit seiner „Tageschronik“ und seinem „Wecker“ Stadt und Umgegend in Bewegung setzte. Mallet schrieb gegen ihn zuerst: Trommelwirbel von Hermannus Lismannus, Extambour der Bremer Bürgerwehr“ (1848), und gab dann seinen „Bremer Schlüssel“ heraus (1848—1850), worin er die damals brennenden Fragen, namentlich auch die Schulfrage, beleuchtete. Als Dulon dann auf Mallets Gemeinde einzuwirken suchte, schrieb er: Hütet euch vor den Abgöttern (1850), für St. Stephani-Gemeinde Abwehr und Angriff (1851), sowie noch mehrere kräftige Brochüren gegen Dulon. Auch verfaſste er in dieser Zeit im Namen und Auftrag der Bremer Geistlichkeit einen herrlichen Trostbrief an den vielangefochtenen König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen. Doch war ihm Dulons Gebahren im Ministerium so zuwider, daſs er seinen Austritt erklärte. Der Senat nahm diese Erklärung nicht an, und das Ende der Revolution (März 1852), die Absetzung Dulons (Sommer 1852) ließen sie wider hinfällig werden. Mallet veranstaltete nun noch eine Eingabe des Ministeriums an den Senat zur künftigen Sicherstellung der bremischen Kirche (25. Januar 1853), die indessen an der Gleichgültigkeit der Regierenden scheitern sollte.

Damit haben wir bereits einen Teil der bauenden Tätigkeit Mallets erwänt, welche noch einiger Ergänzung bedarf. Mallet war ganz durchdrungen von der Notwendigkeit christlicher Vereinstätigkeit und innerer Mission in unseren Tagen. „Derselbe Glaube (sagt er), der durch so viele Zeugnisse den Laut des göttlichen Wortes in alle Lande getragen, der so viele Kirchen und Schulen gebaut, ist jetzt mit einem Blütenkranz herrlicher Werke umgeben, der auf seinen erhabenen Ursprung und auf seine fortwärende Gemeinschaft mit der Sonne des Lichts, mit der Quelle des Lebens hinweist“. So beteiligte er sich eifrig an Vereinsgründungen: 1819 am ersten Bremer Missionsverein, 1821 am Verein zur Verbreitung kleiner christlichen Schriften, 1834 gründete er selbst den ersten Jünglingsverein in Deutschland, 1841 war er bei der Stiftung des christlichen Hauses Konkordia und der des Männervereins; auch dem 1843 gegründeten Mäßigkeits- und dem 1844 zustande kommenden Gustav-Adolfsvereine lieh er seine volle Kraft und Hingabe. Mallet besaß kein organisatorisches Talent, wie sein Freund Treviranus, aber sein Beitritt war immer vom höchsten Werte, da er alles durch sein Wort zu verklären wuſste. Namentlich der Heidenmission, die anfangs (1836) zu einer großen Norddeutschen Mission erweitert, 1850 aus konfessionellen Bedenken zerspalten ward und für deren Rest Bremen die Fürung übernahm, hat er die wesentlichsten Dienste geleistet. — Ganz besonders baute Mallet aber an seiner Gemeinde St. Stephani. Hier gelang es, in der Revolutionszeit ein festes Bekenntnis (den apostolischen Glauben, die Augustana und den Heidelberger Katechismus) aufzurichten und vom Senat die Anerkennung zu erringen (1850—1852). Sodann wurde, analog dem Inneren Missionsverein für ganz Bremen (1849), ein solcher für St. Stephani besonders gegründet (1851) und durch denselben außerordentlich viel für die Gemeinde getan. 1856 baute man den vor 100 Jaren eingestürzten Kirchturm wider auf und ein neues großes Schulhaus, 1859 aber das geräumige St. Stephani-Gemeindehaus, eine Zierde der Stadt und einen Mittelpunkt der Gemeinde für zallose ernste und gesellige Zusammenkünfte. Alles das konnte entstehen durch das Zusammenarbeiten von drei so seltenen Männern, dem feurigbegeisterten Mallet, dem ruhig und tief wirkenden Kollegen Müller und dem tatkräftigen Bauherrn Karl Wietor, sowie einer reichen und aufopferungswilligen Gemeinde.

Sollen wir schließlich Mallet noch charakterisiren, so begegnet uns in ihm

eine frische, liebenswürdige, vom Evangelium verklärte Persönlichkeit, one Falsch und Arg, voll kindlicher Unbefangenheit sich den Menschen hingebend. Begeistert für alles Hohe, insbesondere für das Evangelium und für sein Vaterland wirkt er mächtig als christlicher Patriot auf seine Zeitgenossen, als Prophet einer besseren Zukunft Deutschlands, die klar vor seinem Geistesauge steht und deren Morgengrauen er noch erlebt hat. Das deutsche Volk steht ihm nach Gottes Willen über allen anderen. „Gott hat es wie kein anderes in den Dienst seines heiligen Reiches und seines ewigen Rates gestellt", und zwar darum vor Allem, weil es schon mehreremale die widergöttlichen Weltreiche zerschlagen. Aber auch sonst hat er als Prediger, Redner und Schriftsteller in tausendfach anregender Weise gewirkt, wofür ihn 1856 die Haller Fakultät mit dem theologischen Doktor geehrt. Die wütenden Angriffe seiner Gegner, das Geschrei über seinen Obskurantismus, Köhlerglauben und seine Streitsucht hat er nicht verdient.

Litteratur: 1) Dr. Herm. Hupfeld, Prof. in Halle: Friedrich Ludwig Mallet. Ein Bild zur Erinnerung, 1865. 2) W. H. Meurer, Pastor in Rinteln: Zur Erinnerung an Friedr. Ludw. Mallet. Eine biographische Charakteristik, 1866. 3) C. A. Wilkens, Dr. der Theologie und Philosophie, ref. Pfarrer zu Wien: Friedrich Mallet, der Zeuge der Warheit, 1872.

J. Fr. Iken, Pastor in Bremen.

Malteserorden, s. Johanniter Bd. VII, S. 77.

Malvenda, Thomas, spanischer Dominikaner, geb. 1566, gest. 1628. Er besaß seltene Sprachkenntnisse, die er besonders auf das Studium des Bibeltextes verwendete; auch trieb er Dogmatik und Kirchenhistorie, vornehmlich Geschichte seines Ordens. 1600 richtete er an den Kardinal Baronius ein kritisches Sendschreiben über eine Anzal von Stellen in den Annales ecclesiastici und dem Martyrologium Romanum, die ihm unrichtig schienen. Baronius, über seine Gelehrsamkeit erstaunt, berief ihn nach Rom, wo der Dominikanergeneral ihm die Korrektur des Breviers, des Missale und des Martyrologiums des Ordens auftrug; von ihm revidirt, erschienen diese Bücher 1603. Die Kongegration des Index übergab ihm hierauf die von La Bigne herausgegebene Bibliotheca Patrum (zuerst Paris 1575 f., 9 Bde. Fol., dann 1589, 9 Bde. Fol.) zur Durchsicht; seine teilweise gründlichen kritischen Bemerkungen erschienen zu Rom 1607; später wurden sie den Ausgaben der Bibliotheca beigedruckt (Paris 1609 und 1624). Die Annales ordinis fratrum praedicatorum, die er zu dieser Zeit begann, vollendete er nicht, er kam nicht über die dreißig ersten Jare hinaus; 1627 gab Gravina dieses Fragment in zwei Foliobänden zu Neapel heraus. 1610 wurde Malvenda nach Spanien zurückberufen; der Großinquisitor gesellte ihn einer Kommission bei, die den Auftrag hatte, den spanischen Index librorum prohibitorum anzufertigen. Sein Hauptwerk, das seine letzten Jare in Anspruch nahm, war eine wörtliche Übersetzung und Erklärung der Bücher des Alten Testaments. Er starb, als er bis zum 16. Kapitel des Propheten Ezechiel gekommen war. Diese weitläufige Arbeit wurde 1650 zu Lyon von dem Dominikanergeneral herausgegeben: Commentaria in sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex hebraeo translatione variisque lectionibus, 5 Bände Fol. Die Übersetzung ist, durch zu ängstliches Streben nach wörtlicher Treue, rauh und oft unverständlich; die Anmerkungen, meist nur grammatisch und lexikologisch, mögen für Manchen damals nützlich gewesen sein, obschon auch unbegründete und seltsame Konjekturen mitunterlaufen. Unter den übrigen zalreichen Schriften Malvendas, deren Verzeichnis sich bei Quetif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, 2, 454 sq., findet, sind noch zu nennen seine 1604 zu Rom erschienenen und noch mehrmals aufgelegten Libri novem de antichristo, die insofern interessant sind, als sie eine Übersicht geben von fast Allem, was von den Kirchenvätern an durch das ganze Mittelalter hindurch über den Antichrist geschrieben worden ist. **C. Schmidt.**

Malzeiten der Hebräer. Neben den eigentlichen Gastmälern (s. den Artikel Bd. IV, S. 753 f.) waren die gewönlichen Malzeiten der Hebräer eben nur die

vom Bedürfnis gebotenen. Zunächst wurde gespeist, wenn das Bedürfnis nach Speise und Trank sich einstellte, was denn der täglichen Lebensordnung gemäß in geregelter Weise zu bestimmten Zeiten vor sich ging. Am Morgen oder Vormittag wurde ein Frühstück, *ἄριστον*, genommen, Luk. 11, 38; 14, 12; Joh. 21, 12. 15. Wann die Hauptmalzeit (*δεῖπνον*) war, ob zu Mittag, oder gegen Abend, ist nicht ganz deutlich. Winer (Realwörterbuch u. Mahlzeit) hält die Mittagszeit für die warscheinlichere, weil diese bei einem ackerbautreibenden Volke an Werkeltagen viel geeigneter zum Hauptessen sei, und vergleicht Stellen, wie 1 Mos. 43, 16. 25; 1 Kön. 20, 16 (in beiden Stellen ist von außergewönlichen Festmalen die Rede); Apg. 10, 10 (Petrus war eben hungrig); Luk. 11, 37 (*ἄριστον*). Aber abgesehen davon, dass bei den Beduinen noch heutigen Tages die Malzeit gegen Sonnenuntergang die Hauptmalzeit ist (Wellsted I, S. 113), und dass die Essener nur zwei Malzeiten, ein Frühstück und eine Abendmalzeit, hatten, s. Joseph. B. J. II, 8. 5, scheinen mir einige Stellen der Bibel ziemlich deutliche Andeutungen für die Abendmalzeit zu enthalten. 1 Mos. 31, 54 ist das Mal, wozu Jakob seine Brüder einlädt, allem Anscheine nach die gewönliche Malzeit, und dieses findet am Abend statt. Luk. 17, 7. 8 wird das *δεῖπνον* bereitet, wenn der ackernde oder hütende Knecht vom Acker heimkehrt, was doch wol erst zur Zeit des Feierabends zu denken ist. Ferner bringen die Raben dem Elias Brot und Fleisch, „am Morgen und Abend", 1 Kön. 17, 6 (wie denn auch Luk. 14, 12 nur *ἄριστον* und *δεῖπνον* erwänt wird), worin mir auch eine deutliche Hinweisung auf das Frühstück und die Abendmalzeit als alleinige Hauptmalzeiten zu liegen scheint. In Verbindung damit wird denn auch die Sitte der Essener bedeutsam und beweisend. Die von Winer angefürten Stellen nennen hiernach die Mittagszeit beim Essen als etwas Außergewönliches (vergl. auch 2 Sam. 3, 35), wärend die Zeit des gewönlichen Essens in den andern Stellen als eine von selbst sich verstehende gar nicht besonders erwänt wird. Wenn Knobel (Kommentar zu Genes. 18, 1; 43, 16) für den Mittag als Zeit des Hauptmals auch 1 Mos. 18, 1 anfürt, so scheint mir diese Stelle gerade das Gegenteil zu beweisen, denn im Folgenden ist nicht im Mindesten angedeutet, dass Abraham in dieser Zeit mit seinem Essen auf Gäste eingerichtet war, ja die besonderen Zurüstungen, V. 6—8, sprechen gerade für das Gegenteil. Überhaupt dürfte es sehr zu bezweifeln sein, ob gerade die heiße Mittagszeit im Morgenlande zum Speisen bequem und passend sei. Außer diesen beiden Hauptmalzeiten wurde, wie schon erwänt, nach Bedürfnis Speise genommen, so z. B. von den Schnittern ein Imbiss zu Mittag Ruth. 2, 14 (wogegen die Hauptmalzeit am Abend stattfand Ruth. 3, 3. 7), vor und nach einer Reise zur Stärkung, Richt. 19, 5. 6. 8. 21; Luk. 24, 29. 30. In früherer Zeit wurde das Mal sitzend, oder wol mehr, wie noch heute im Morgenland, auf den Füßen hockend, eingenommen, 1 Mos. 27, 19; Richt. 19, 6; 1 Sam. 20, 24. 25; 1 Kön. 13, 20; Spr. 23, 1; später, warscheinlich durch Bekanntschaft mit ausländischer Sitte, auf Polstern (triclinium) liegend, wie dies im Neuen Test. immer vorkommt (*ἀνακλίνειν, ἀναπίπτειν, ἀνάκεισθαι, κατάκεισθαι*), Esther 1, 6; Judith 12, 15; Tob. (gr.) 2, 1; Matth. 9, 10: 14, 19; 26, 7. 20; Mark. 2, 15; 14, 18; Luk. 7, 37; 11, 37; 13, 2. 9; 17, 7; 24, 30; Joh. 11, 23; 12, 2; 13, 23; 1 Kor. 8, 10. Vor dem Essen pflegte man sich, besonders in späterer Zeit, die Hände zu waschen, Matth. 15, 2; Mark. 7, 2 ff.; Luk. 11, 28 ff., worauf das Tischgebet, בְּרָכָה, *εὐλογία, εὐχαριστία*, verrichtet wurde, Matth. 14, 19; 15, 36; 26 26; Luk. 9, 16; Joh. 6, 11; Apostelgesch. 27, 35. Nach dem Essen folgten wider Waschungen und Gebete. Vgl. Kuinöl, De precum ante et post cibum apud Jud. et Christian. antiquitate, Lips. 1764, 4°. Die rabbinischen Satzungen über das Tischgebet s. Tractat. Berachoth. cap. 6—8, vergl. den Art. Gebet bei den Hebräern Bd. IV, S. 766. Die Art und Weise des Essens war übrigens sicher die noch heute im Morgenlande gebräuchliche: auf einem niedrigen, etwa fußhohen Tische oder auf einem auf den Fußboden ausgebreiteten runden Leder werden die Speisen auf einer großen Platte aufgetragen, in der Mitte das Hauptgericht und ringsum in kleineren Schüsseln die Nebengerichte. Die Speisen sind meist schon

klein geschnitten und jeder Gast langt mit den Fingern zu Prov. 19, 24 (daher die Waschungen). Brühen wurden mit der Hand auf das als Teller dienende flache Brotstück gebracht oder dieses selber eingetaucht (Matth. 26, 63). Über Ehrenplätze und Ehrenportionen u. a. s. den Artikel Gastmäler Bd. IV, S. 754. Vgl. Roskoff in Schenkels Bibellex. IV, 86 ff. und Kamphausen in Riehm's Handwörterbuch S. 920 ff. (mit Abbildungen). **Arnold † (Rüetschi).**

Mamertus Claudianus, s. Claudianus Bd. III, S. 240.

Mamertus (Mamercus) v. Vienne, s. Bittgänge Bd. II, S. 490 und Litanei Bd. VIII, S. 695.

Mammäa, s. Severus Alexander.

Mammon, *Μαμωνᾶς* (Lachmann, Tischend.) *μαμμωνᾶς* (text. rec.) Matth. 6, 21; Luk. 16, 9. 11. 13. talm. מָמוֹן, מַאֲמוֹן chald. מָאמוֹנָא, vom Stammw. אָמַן, Gegenstand des Vertrauens neben dem lebendigen Gott, d. h. die irdischen Güter. Für diese Ableitung (Drus., Castell., Tholuk u. a.) läßt sich anfüren, dass LXX אֱמוּנָה Jes. 33, 6 mit *θησαυροί* u. Ps. 37, 3 mit *πλοῦτος* übersetzt. Gesenius, Thes. p. 552 und Keil zu Matth. 6, 24 leiten das Wort von מַטְמוֹן (Stammw. טמן), verborgener Schatz, her, durch Assimil. des ט, wonach *μαμμωνᾶς* die richtige Schreibart wäre; Andere vom arab. مون, prospexit de rebus ad vitam necessariis, oder von dem sinnverwandten הָמוֹן, was sprachlich nicht möglich ist; nach Anderen von מָנָה, zälen u. s. w. In Targ. Gen. 14, 12 wird מָמוֹן דִשְׁקַר für רְכוּשׁ, sonst auch für הוֹן Ps. 44, 13. בֶּצַע 2 Mos. 18, 21; Richt. 5, 19; Spr. 15, 27; Hes. 22, 29. כֹּפֶר 2 Mos. 21, 30. שֹׁחַד Jes. 33, 15 gesagt, womit stimmt, dass nach Augustin quaest. 34 de serm. 2: lucrum punice Mammon dicitur. Das דִשְׁקַר wird in Targ. auch durch אינסין oder רֶשַׁע, Mammon violentiae, impietatis, auch מָמוֹנָא דְעַוְלָא interpretirt und so treffend durch *ἄδικος μαμωνᾶς, μαμ. τῆς ἀδικίας* (Luk. 16, 9. 11) widergegeben, denn der Mammon ist in Wirklichkeit die häufigste Veranlassung, Mittel, Samen und Frucht aller Ungerechtigkeit (s. Stier, Reden Jesu, I, 210; III, 286 ff.) Ein Traktat des Maimonides hat den Titel נזקי ממון, der schädliche Mammon. Das rabbin. מֶלַח מָמוֹן = צְדָקָה oder חֶסֶד, Sal divitiarum eleemosyna, beneficientia (Ketubh. f. 66, 2) erinnert an Luk. 16, 9. Wie *πλοῦτος* von den Griechen als Gottheit personificirt wurde (Hesiod, Theog. 969: der blinde, unter der Erde wonende Son der Demeter, vgl. Suidas; *μαμωνᾶς = πλοῦτος γήϊνος*), so soll auch *Μαμωνᾶς* ein Götzenname geworden sein, wie denn nach Tertullian (Buxtorf, Lex. talm. p. 1216) die Syrer und Phönizier einen Gott מַמוֹנָא gehabt haben sollen (L. Fabricius, Rel. Syr. p. 296). Wenn es aber auch keinen Götzen dieses Namens gegeben hat, so konnte doch Christus den heuchlerischen Juden seiner Zeit, die sich rühmten, dass der Götzendienst ihnen ein Greuel sei (Röm. 2, 22), sagen: ihr seid dennoch Götzendiener, euer Götze heißt: Mammon, änlich wie Paulus Phil. 3, 19: *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία.* **Lehrer.**

Manasse, מְנַשֶּׁה, was nach 1 Mos. 41, 51 bedeutet: „der vergessen läßt" scil. frühere Trübsal, oder, wie Philo opp. t. I, p. 396 sq. 525 ed. Mang. allegorisirt, = „*ἐκ λήθης*", was so viel als *ἀνάμνησις* sein soll.

1) Name des ältern Sones Josephs und des von ihm ausgegangenen Stammes in Israel s. Israel, Geschichte bibl. Bd. VII, S. 178.

2) Der König Manasse, Son des Hiskia und der Chephziba, folgte seinem Vater als ein zwölfjähriger Knabe auf dem Throne von Juda, den er 55 Jare lang (698—643 nach der gewönlichen Zeitrechnung, 695 bis 641 v. Chr.

nach Ewald und Bunsen) inne hatte und durch götzendienerisches Wesen und blutgieriges Wüten schändete. Nicht nur errichtete er in ersterer Hinsicht die von seinem Vater entfernten „Höhen" wider, sondern diente, noch weit über seinen Großvater Ahas hinausgehend, überdies dem Baal, der Aschera, dem Moloch und dem ganzen Himmelsheer, also phönizische und babylonische Kultusformen verbindend, und trieb Zauberei, Zeichendeuterei und Totenbeschwörung. Und wenn er in seiner Vorliebe fürs Heidentum und namentlich den Gestirndienst, der von seiner Zeit an tief ins Volk Juda eindrang, in beiden Vorhöfen des Tempels zu Jerusalem Altäre dem Himmelsheer erbaute, ja ins Heiligtum selbst ein Bild der Aschera setzte (s. noch Jer. 7, 30, ob auch Ezech. 8, 3. 5 hieher gehört, ist zweifelhaft), so läßt sich erwarten, dass auch der bessere Teil des Volkes und namentlich die Propheten, an denen es auch in dieser Zeit, unmittelbar nach dem hohen Aufschwunge, den die israelitische Prophetie durch Jesaja genommen hatte, nicht fehlte, deren Stimmen aber ungehört verhallten, sich nach Kräften seinem schändlichen Treiben werden widersetzt haben; „die höchste und die niedrigste Auffassung, die Anbetung des Einen heiligen Gottes und der Kultus der Wollust trafen noch einmal härter, als zu irgend einer früheren Zeit, in Juda aufeinander". Der König aber wütete mit blutiger Verfolgung gegen die Unschuldigen und Frommen, s. 2 Kön. 21, 11. 16; 24, 4; 2 Chr. 33, 18; Jer. 2, 30 und andere Stellen, welche Ewald mit mehr oder minder Warscheinlichkeit eben auf diese Zeit der Blutzeugen in Juda bezieht, z. B. Jer. 2, 3—5; Sef. 1, 3. 6; Pf. 10. 35. 55. 140 f.; vgl. Jos. Antt. 10, 3. 1 sq. Insofern ist selbst die spätere Sage, welche den Propheten Jesaja unter diesem Könige den Märtyrertod finden läßt (s. Gesenius ad Jesaj. T. I, p. 10 sqq.; Bunsen, Gott in d. Gesch., I, S. 405), nicht ganz unwarscheinlich, und jedenfalls verdient der Umstand Beachtung, dass wir aus der Zeit dieses Königs und seines Sones und Nachfolgers Amon, aus einem Zeitraum von einem halben Jarhunderte, beinahe keine prophetische Stimmen oder Schriften haben (vgl. Ewald, Proph. d. A. B., I, S. 38); doch brachte endlich auch hier das Übermaß des Übels die Heilung und rief die Gegenwirkung unter Josia hervor. Mehr als Obiges vernehmen wir nicht über Manasse aus dem sichtbar so rasch als möglich über diese trübe Zeit hinwegeilenden Berichte 2 Kön. 21, nur das wird (V. 18) schließlich noch bemerkt, dieser König sei begraben worden „im Garten seines Hauses" („im Garten Usa's", was vielleicht einen früheren Besitzer andeutet), also nicht im ältern königlichen Erbbegräbnisse, sondern in einer erst von Manasse etwa im Garten eines Lustschlosses angelegten Gruft (vgl. R.-E. Bd. II, 220). Etwas mehr vernehmen wir aber aus dem Berichte 2 Chron. 33, 1—20. Nach diesem wurde Manasse (zur Strafe seines Götzendienstes) von dem Heerobersten des assyrischen Königs in Ketten nach Babel abgefürt, das also damals unter assyrischer Oberhoheit muss gestanden haben; in seinem Unglücke bekehrte er sich zu Gott und wurde dann wider in sein Reich eingesetzt. Er zeigte nunmehr großen Eifer sowol für die Befestigung Jerusalems, wo er die schon von Usia, Jotham und Hiskia begonnenen Bauten am Ophel und an der äußeren Mauer im Norden der Stadt fortfürte (vgl. 2 Chron. 26, 9; 27, 3; 2 Kön. 18, 17), wie er auch die übrigen festen Städte Judas mit Besatzungen versah, was sich aus den gemachten bittern Erfarungen gut begreifen läßt, als auch in Herstellung des Jahvedienstes und Entfernung des von ihm früher eingefürten Götzendienstes, nur der Höhendienst blieb bestehen, doch zu Ehren Jahves. Für diese Nachrichten beruft sich der Chronist auf die „Bücher der Könige von Israel" und die „Worte (Geschichte) Chosai's" (wenn nicht V. 19 mit den LXX nach V. 18 statt דִּבְרֵי חוֹזָי zu lesen ist ד'הַחֹזִים; s. Bertheau, Comm. zu Chron. p. XXXV), in welchen namentlich auch das „Gebet Manasse's" verzeichnet sei. Wenn man nun auch den widergeschichtlichen Charakter dieses Berichtes im Allgemeinen zugeben kann und gewiss ist, dass der Chronist seiner Eigentümlichkeit gemäß jedenfalls die Bekehrung des Manasse als umfassender geschildert hat, als sie in Wirklichkeit sich zeigte, wie denn nach 2 Kön. 23, 6. 12 die von Manasse in den Tempelvorhöfen erbauten Götzenaltäre erst durch Josia entfernt

wurden, wärend nach 2 Chron. 33, 15 Manasse selber sie sämmtlich wider beseitigt haben soll, — man hat dennoch kein Recht, die Richtigkeit dieser Angaben der Chronik durchaus zu verwerfen, wie noch Winer, R.-Wörterb., II, S. 52; Graf in d. theol. St. und Krit. 1859, 3; Nöldeke in Schenkels Bibellex., IV, 107 f.; Wellhausen, Gesch. Israels, I, 215, tun; Manasses zeitweilige Wegfürung, wozu es bei einem so unsinnigen Könige den Assyrern gewiss nicht an Anlässen oder Vorwänden fehlte (vgl. auch die Andeutung 2 Kön. 20, 17 f.), seine Befestigungsanstalten scheinen vollkommen historisch zu sein; die Bücher der Könige konnten dieses um so eher übergehen, als sie überhaupt so kurz als möglich über die traurigen Jahre Manasses und Amons wegeilen. Die assyrischen Inschriften kennen Manasse als tributpflichtig an Asarhaddon und wol auch Asurbanipal. Die inneren Zerrüttungen, denen durch Manasses Abgötterei und Tyrannei Juda unterworfen wurde, schwächten das Reich auch nach außen, sodass es in jeder Beziehung schnell und tief herabsank von der Höhe, auf die es unter Hiskia war gehoben worden; Gottes Strafgerichte brachen von da an unaufhaltsam über das Volk herein, s. 2 Kön. 23, 26; 24, 3; Jerem. 15, 4 und überhaupt Ewald, Geschichte Isr., III, S. 364 ff.; Dunker, Gesch. d. Alterth., I, S. 405 f.; Kleinert in Riehms Handwörterb. S. 947 f.; M. v. Niebuhr, Assur und Bab., S. 182 f.; Schrader, Keilinschr. und d. A. T., S. 26. 227. 230 ff.

Über das Gebet des Manasse s. den Art. Apokryphen des Alten Testaments Bd. I, S. 500, und Fabricius, Biblioth. gr. ed. Harless, vol. III, p. 792 sqq.

3) Endlich erwänen wir einen Hohenpriester Manasse, Oheim und Nachfolger des Eleazar, etwa von 276—250 v. Chr.; s. Jos. Antt. 12, 4. 1.

Rüetschi.

Mandata de providendo, s. Exspektanzen, Bd. VII, S. 459.

Mandäer. Von der großen Zal der gnostischen Sekten, in deren Bestreitung sich die Kirchenväter von Justinus dem Märtyrer an ergehen, sind originelle heilige Schriften in extenso nicht erhalten. Zu den Ausnahmen, die darum für Kirchen- und Dogmengeschichte doppelt wichtig sind, gehören die sehr umfänglichen Schriften der merkwürdigen Religionsgenossenschaft, welche unter dem Namen der Mandäer (so zu schreiben, nicht Mendäer oder gar Mendaiten) noch heute in spärlichen Resten in Südbabylonien fortvegetirt. Schon dieses ihr Bestehen bis auf den heutigen Tag, welches diese in hohes Altertum hinaufreichende Sekte allein mit den Samaritanern unter den Feinden der alten Kirche teilt, muss das Interesse des Kirchenhistorikers auf sie ziehen. Sie gehören, im Allgemeinen zu sagen, in die Kategorie der ältesten Form der Gnosis, der ophitischen, aber infolge der vielen heterogenen Elemente, welche aus dem Judentume, dem Parsismus und dem morgenländischen Christentume in vielfach ausgearteter Gestalt zu der ursprünglichen ophitischen Grundlage hinzugekommen sind, steht die Lehre der Mandäer einzig da. Zugleich kann die Erforschung keines gnostischen Systems die ware Abkunft des ganzen Gnostizismus, die aus der altbabylonischen Religion, deutlicher lehren. — Das theologische Interesse an den Mandäern beruht schon darauf, dass man in ihnen, und zwar nicht ganz mit Unrecht, die Nachkommen der alten häretisch gestalteten Jünger Johannis des Täufers gesehen hat. Hat ferner der Muhammedanismus auch eine Stelle in der christlichen Kirchengeschichte wegen seiner Entlehnungen aus dem Judentume und dem orientalischen Christentume, so gehört die mandäische Lehre mit dem Islam deshalb näher zusammen, weil Muhammed im Koran (Sure 5, 73; 2, 59; 22, 17) neben den Juden und Christen als dritte Klasse die Sabier als Anhänger duldbarer Religionsformen nennt, diese Sabier aber, d. i. Täufer, die hier den Juden und den Christen so unterschieden und selbständig gegenübertreten, die Repräsentanten derjenigen einst weitverbreiteten theurgisch-mystischen, in der altbabylonischen Religion wurzelnden Richtung sind, zu deren wenigen kümmerlichen Überbleibseln in der Gegenwart namentlich die Mandäer im untern Babylonien gehören. Nennen diese sich ja auch Nâsôrâjê, d. i. Nazarener, hier wie im Sprachgebrauche des Islam für

„Christen“ überhaupt, obwol sie bei der Christenfeindlichkeit ihres Religionssystems nichts weniger als auch nur eine christliche Sekte sind. Doch steht diese Bezeichnung nach der Angabe von J. H. Petermann, welcher die Mandäer in den fünfziger Jaren dieses Jarhunderts selbst besucht hat, jetzt wenigstens nur von den durch Wissen und Leben Ausgezeichneten unter ihnen. Umfassend ist dagegen die Benennung Mandäer — so, nicht Mendäer ist zu sprechen —, mit welcher sie sich untereinander bezeichnen. Sie nennen sich so von מאנדא, Mandâ, Erkenntnis, γνῶσις, wovon also מאנדאייא, Mandâjê die Bedeutung γνωστικοί, „Gnostiker“, hat. Mandâ ist aber bei ihnen nicht der abstrakte Begriff „Erkenntnis“, sondern ist zu einem männlichen Äon personifizirt und hypostasirt, welcher vollständig מאנדא דהייא, Mandâ d'hajjê, γνῶσις ζωῆς, Lebensgeist, heißt und der mandäische Mittler und Erlöser ist, — eine Hauptgestalt der altbabylon. Götterlehre, Marduk, die hier an die Stelle Jesu Christi tritt. — Vor Andersgläubigen nennen sie sich Subbâ, d. i. Täufer, Sabier, ein sog. innerer Plural von sâbi', von צבא = צבע taufen, um von den Muhammedanern als die Sabier des Korans angesehen und weiter geduldet zu werden. Die Sekte heißt daher sonst auch bei abendl. Gelehrten Zabier (Tychsen, Gesenius) mit unkorrekter Transkription. Ihre Wonsitze sind die ungesunden Sumpfgegenden im Gebiete der Städte Wâsit und Basra und in dem benachbarten Chûzistân (dem alten Susiana) am östlichen Ufer des Gesamttigris, die Region, welche immer ein Schlupfwinkel für Sekten unter dem Islam und schon vorher unter den Sasaniden gewesen ist. Wegen der Verehrung, die bei ihnen Johannes der Täufer genießt, nannte man sie sonst auch Johanneschristen, Chrétiens de Saint Jean, obwol sie gar nichts Christliches in ihrer Lehre haben; auch die Idee der Erlösung, welche sie sehr betonen, geht auf ein heidnisches, altbabylonisches Vorbild zurück.

Die erste Kunde von der Existenz dieser „Johanneschristen“ verdanken wir einem Karmeliter, Ignatius a Jesu, welcher als Missionar in der Mitte des 17. Jarhunderts mehrere Jare in Basra lebte und auch Angehörige dieser Richtung zum Christentum bekehrte; er berichtete über seine Erfarungen in seiner Narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Johannis, Rom. 1652. Bald darauf folgten weitere Nachrichten durch den Maroniten Abraham Ecchellensis (in seinem Eutychius patr. Alexandr. vindicatus, Rom. 1661, p. 310—336) und den Missionar Angelus a Sancto Josepho, welche auch einige der heil. Schriften der Mandäer sich zu verschaffen wussten; von letzterem rüren die zu Colberts Zeit in die Bibliothek zu Paris gelangten Exemplare her. Endlich findet man von den etwa um die gleiche Zeit, zweite Hälfte des 17. Jarhunderts, in den Orient gereisten Gelehrten Pietro della Valle (Reisebeschreibung, 4. Theil, Genf 1674). und Thévenot (Voy. au Levant, Paris 1689), sowie später von Kämpfer (Amoenitates exoticae, Lemgo 1722), Chardin (Voy. en Perse) und Niebuhr in deren Reisewerken. — Bei aller Unschätzbarkeit dieser älteren, an Ort und Stelle zu einer Zeit relativer Stärke der Sekte eingezogenen Nachrichten, zu denen aus neuester Zeit die gleichfalls aus eigener Anschauung geschöpften Mitteilungen von Petermann und Siouffi (s. unten die Litteratur) kommen, bleibt doch die eigentliche Quelle für die Kenntnis der mandäischen Lehre die heilige Litteratur der Mandäer selbst, wie sie uns heute in einigen zum Teil sehr umfänglichen heil. Schriften vorliegt. Doch sind dies alles nur Fragmente eines einst viel reicheren religiösen Schrifttumes. Die mandäischen Bücher sind meist aus Stücken sehr ungleichen Alters zusammengesetzt. Handschriften haben wir freilich erst aus dem 16. Jarhundert, dagegen reichen die älteren Stücke des „großen Buches“ zweifellos in die erste Zeit der muhammedanischen Herrschaft über Babylonien, zwischen 700 und 900 nach Chr. hinauf, indem z. B. im „großen Buche“, rechter Teil, S. 387, Zeile 9 der Petermannschen Ausgabe die „persischen Könige und die arabischen Könige“ מאלכיא פארסאייא מאלכיא ארבאייא, erwänt werden. Die Grundlage mancher mag selbst, wie Nöldeke annimmt, bis in die Sasanidenzeit, vielleicht selbst im Wortlaute, hinaufgehen. Übrigens waren es anfangs nur viele kleinere Stücke, welche zu den großen Folianten erst in allmählicher Anhäufung

und Krystallisation verbunden worden sind. Die wichtigste und zugleich größte von allen Mandäerschriften ist das „große Buch“, סידרא רבא, sidrâ rabbâ, auch der Schatz, גינזא, ginza, genannt. Es zerfällt in zwei Teile, den Teil „rechts“ יאמינא, und den Teil „links“ סמאלא, von denen der zweite in den Handschriften dem ersteren in umgekehrter Lage angefügt zu werden pflegt. In der Ausgabe Petermanns (Berlin 1867: Thesaurus s. Liber magnus . . . . . exscripit et edidit H. P. 2 voll., t. I Text, t. II Varianten u. s. w.), welche auch diese Einrichtung der Kodizes äußerlich widergibt, füllt der Teil rechts 395, der links 138 Seiten in Großquart. Der erstere, größere, zwei Drittel des Ganzen, ist für die Lebenden, der letztere für die Toten geschrieben und enthält vornehmlich Gebete, welche bei den Begräbnissen von den Priestern verlesen werden. Beide Teile bilden einen Komplex, welcher die eigentliche Fundgrube für die gesamte Lehre der Mandäer bildet. Das ganze Lehrsystem ist darin enthalten, freilich in weitschweifiger und vielfach äußerst dunkler, schwieriger Darstellung. Es sind viele einzelne, unzusammenhängende Abschnitte verschiedenen Umfanges, von verschiedenen Verfassern aus verschiedenen Zeiten. Der letzte Abschnitt des größeren Teiles heißt „Königsbuch“. Schon vor Petermanns Ausgabe, welche, metallographirt, die mandäischen Originalcharaktere verwendet, lag aus dem Anfange dieses Jarhunderts die Ausgabe mit lateinischer Übersetzung von Matth. Norberg vor, welche aber gänzlich unbrauchbar ist, vor allem, weil N. leider statt der einheimischen Lettern die nur ungenau widergebenden syrischen mit griechischen Vokalen verwendet hat, aber auch wegen der mancherlei willkürlichen, aus Missverständniss des Textes entstandenen Änderungen (s. Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus, Tom. I—III Londini Gothorum 1815, 16, dazu als t. IV ein Lexidion 1816 und als t. V ein Onomasticon 1817). Nichtsdestoweniger ist leider bis in die neueste Zeit in theolog. wie religionsgeschichtlichen Werken immer noch Norberg citirt worden. Den Namen „Buch Adams“, welchen Norberg voransetzt, fürt der Kodex bei den Mandäern selbst gar nicht; N. wird ihn von Abraham Echellensis entnommen haben. — 2) Nächstdem ist am wichtigsten das „Buch des Johannes“, Sidrâ d'Jahjâ, auch genannt „Vorträge der Könige“, d'râšê d'malkê. Das Ganze ist noch nicht publizirt, nur Einzelnes, wie eine Auswal gnomologischer Stücke von Lorsbach im Museum für biblische und orientalische Litteratur, herausgeg. von Arnoldi, Lorsbach und Hartmann, Marburg 1807, S. 3—71. 3) Das Qolasta, eine Sammlung von Hymnen und Lehrstücken, bezüglich auf die Taufe und auf das „Aufsteigen“ der Seele nach der Trennung vom Leibe, daher auch סידרא די נישמאתא, Buch der Seelen, genannt, in 103 Abschnitten, vorliegend in J. Eutings Prachtausgabe in Imperialfolio, Stuttgart 1867. Übrigens sind auch noch liturgische Stücke anderer Art, wie Gebete der Priester bei Opfern und Speisen und die Hochzeitsliturgie, im Q. enthalten. 4) Der sogenannte Dîwân, eine Darstellung des von den Priestern bei Sünung religiöser Vergehungen einzuhaltenden Verfarens; noch nicht edirt. 5) Das „Buch der Zeichen des Thierkreises“, Asfar Malwâšê, ein astrologisches Werk mit zum Teil sehr jungen Bestandteilen, Anleitung zum Stellen des Horoskops und Mitteilungen über alles, was die Planeten und Zodiakalzeichen den Menschen an Glück und Unglück bringen, enthaltend. — Außer diesen größeren Religionsbüchern gibt es dann noch manche einzelne Traktate für Priester und Laien besonders, wie Anweisungen zur Abwehr von allerlei Krankheiten und Unfällen, die die bösen Geister herbeifüren, durch Zauberei; solche Blätter werden als Amulete auf der Brust getragen.

Das äußerst verwickelte mandäische Religionssystem, zu dem wir nun übergehen, stellt an die Spitze des ganzen Weltbestandes, dem Urgrund *Βυθός* der griechisch redenden Gnostiker, dem Lichtkönig des Mani entsprechend, den פירא רבא, Pîrâ rabbâ, den großen Ruhm oder Glanz, der alles umfasst, nur von sich selbst begrenzt, daher sidr. rabb. ed. Pet. I, 68 Z. 2 vor Ende פירא בגו פירא, pîrâ bĕgô pîrâ, Glorie inmitten von Glorie, genannt. Der Name Pîrâ, welchen Norberg willkürlich in Ferhâ فَرْحَا änderte (z. B. I, S. 130 Mitte), und „Vogel Phönix“ im Onomasticon erklärte, bedeutet auf keinen Fall

„Frucht“, hebr. פְּרִי, weil dies als Bezeichnung des Urgrundes alles Werdens so widersinnig wie nur möglich wäre, sondern Schmuck, Glanz, gleich hebräisch פְּאֵר, in der erweichten aramäischen Aussprache, wobei man zu bedenken hat, dass auch eine der kabbalistischen Sephiroth den Namen תִּפְאֶרֶת, „Schmuck, Schönheit“, fürt. — Wie nun in der akkadischen und von da in der altbabylonisch-semitischen Religion an der Spitze eine Göttertrias, die von Anu (Himmel), Bil und Ea (Luft und Wasser) steht, so treten im Mandaismus dem Pira rabbâ zur Seite der Ajar zîvâ rabbâ איאר זיוא רבא, der Äther des großen Glanzes, dem chald.-babylon. Ea entsprechend, und der Mânâ rabbâ d'ekârâ, מאנא רבא דיעקארא, der große Geist der Herrlichkeit, gewönlich nur Mânâ rabbâ genannt. Dies ist der eigentliche Lichtkönig und der Ursprung der Weltentwicklung. Aus ihm emanirt „der große Jordan“, Jardĕnâ rabbâ, der sich als die obere Weltseele in dem ganzen Bereiche des Ajar ziva, der Ätherwelt, ergießt. Neben Mânâ rabbâ wird als weibliche Potenz manchmal D'mûthâ, דְּמוּתָא, d. i. Abbild, genannt. Sie entspricht der Dam-kina, der Gattin des Ea in den Keilinschriften, *Δαύκη* bei Damascius, und der Name „Abbild des Urvaters“ geht von derselben Anschauung, wie *Ἔννοια* aus. Weiter rief Mânâ rabbâ den obersten Äon, das „erste Leben“, חייא קאדמאייא, hervor und zog sich dann in die tiefste Verborgenheit zurück, sichtbar nur für die obersten, nicht aber (vgl. den *Προπάτωρ* und die nach ihm vergeblich sich sehnende *Σοφία*) alle Emanationen, alsdann aber für die Geister der frömmsten Mandäer, welche Einmal nach ihrem Tode zur Anschauung des allerhöchsten Urquells auch ihrer Existenz zugelassen werden. Der eigentliche Gott der Mandäer, der sich offenbart und in der Welt wirkt und erkennbar ist, ist mithin „das erste Leben“. Ihm ist vor allem Verehrung zu zollen, weil Mânâ rabbâ über alle Huldigung erhaben ist. Dem „ersten Leben“ werden daher auch dieselben Prädikate, wie dem großen Urgeiste, beigelegt, kurz, beide werden geradezu mit einander verwechselt. Das „erste Leben“ wird bei allen Gebeten zuerst angerufen, und jedes Buch, ja jeder Abschnitt z. B. im Sidrâ rabbâ in seinem Namen begonnen. So lautet der Anfang des rechten Teiles (I) des „großen Buches“ wie auch des Qolasta, „im Namen des großen, ersten, wunderbaren Lebens in den Welten des Lichtes, den vorzüglichen, die erhaben sind über alle Geschöpfe“ u. s. w. Die Schilderung der Lichtwelt, in welcher der mandäische Gott thront, ist von Haus aus dieselbe, welche im Manichäismus von dem „Könige der Paradiese des Lichtes“ entworfen wird, nur außerordentlich phantastisch ausgemalt und erweitert. Wir heben nur Einiges heraus. Die eigentliche Anrede an den Lichtgott zu Beginn des großen Buches lautet (S. 1, Z. 4 vor Ende ff.): Gepriesen seist du und gesegnet und verherrlicht und gefeiert und hochgeehrt, o Gott der Warheit (אלאהא דישראראא), dessen Stärke groß ist, und der keine Grenzen hat, der reine Glanz und das große Licht, das nicht abnimmt; gnädig und versönlich und ein geistiges Wesen (S. 2, 1 ff.) und barmherzig und ein Erlöser aller Gläubigen, der da aufrecht hält alle Guten, stark und weise“. Er heißt weiter „Herr aller Lichtwelten, der oberen, mittleren und unteren“ — „großes Antlitz der Herrlichkeit, unanschaubares, unermesſliches“ — „er hat keinen Genossen der Krone und keinen Teilhaber der Herrschaft“ I, 2, 5 — „es leuchtet sein Licht und fest gegründet steht sein Glanz über allen Welten und Königen, die vor ihm stehen und leuchten von ihrem Glanze und von dem großen Lichte, das über ihnen lagert (l. c. 2, 9—11)“ — „der Schöpfer aller Gestalten, der da verwart ist in seiner Weisheit und verborgen und nicht offenbar“ — „Licht der oberen Lichter, das da ist one ein fehlerhaftes und unvollkommenes Merkmal, Licht, in dem kein Dunkel ist, Lebendiger, in dem Tod nicht ist“ — 3, 6—8; Ruhe in der Erregung und Zorn nicht ist“ ibid. 9; „sitzend im hohen Norden, gewaltig, herrlich“; „König der Stadt des Lebens“ ib. 14.

Den Übergang zur Schöpfung der sichtbaren Welt bildet zunächst eine Selbstentfaltung des Lichtgottes in seinem Glanzäther. „Es gehen aus von ihm fünf große Zweige. Der erste und größte ist das Licht, das über allen Emana-

tionen, Engeln, aufgegangen ist; der zweite ist der sanfte Wind, der über ihnen weht, der dritte ist die Süßigkeit der Stimme, mit der sie allesamt frohlocken; der vierte das Wort des Mundes ihrer aller, das sie aufrichtet und bekennt, das fünfte die Schönheit der Gestalt ihrer aller, die sich immerfort vergrößert, wie Früchte an der Sonne". Der Gesamtname für die zallosen Äonen, welche von dem Urleben ausgehen, ist ʿUthrê, עוּתְרֵיא, eig. Herrlichkeiten. Gott heißt deshalb 3, 12 „Vater aller ʿUthrê", doch gibt es nach I, 10, 8 ff. viele Klassen der obersten, den Lichtkönig umgebenden Emanationen: „die Engel עותריא und Könige und Boten und Hypostasen פארצופיא und Gestalten und Firmamente und Herrlichkeiten, Erden und Gebäude und Jordane und Bäume und der Glanz, der über ihnen ruht — diese Engel und Könige haben vom Könige des Lichtes ihren Ursprung" (I, 10, 8—21). Das Wesen des Urvaters ist aber bei seiner unermeſslichen Erhabenheit auch den „Königen des Lichtes" unfaſsbar, „sie sagen zu einander: was ist der Name des großen Lichtes? Und sie erklären; es gibt nichts von der Art eines Namens, und es gibt Keinen, der es mit einem Namen ehren könnte", I, 5, 4—6. So geht denn aus dem „ersten Leben" weiterhin das „zweite Leben" hervor, חַיֵּיא תִּנְיָאנִיא, oft auch Jûšamîn, יוּשָׁמִין, genannt. Der Name ist offenbar die aramäische Umformung eines hebräischen יְהוּשָׁמַיִם, Jahwe (= Gott, im st. cstr. hier wie sonst gew. אֱלֹהֵי) des Himmels, cf. *Βεελσαμὶν* (בְּעֵל שְׁמִין) bei Sanchuniathon. Nächst diesem emanirt der Lebensgeist, Mandâ d'ḥajjê, מַאנְדָא דְחַיֵּיא, eig. *γνῶσις τῆς ζωῆς*. Dieses ist der mandäische Mittler und Erlöser, und zwar in jeder der Beziehungen des *Λόγος* in der jüdisch-gnostischen Theologie, die wichtigste Gestalt im ganzen mandäischen Lehrsysteme, der Christus der Mandäer, von dem auch der Name Mandäer, d. i. *γνωστικοί*, Esoteriker, selbst sich herschreibt. Nur ein anderer, der gewönlichen gnostischen Terminologie mehr adäquater Ausdruck für dieselbe Figur muſs von Haus aus die Bezeichnung „Urmensch" oder „Erster Mensch", גאברא קאדמאיא, gabrâ ḳadmâjâ (cf. אָדָם קַדְמוֹן der Kabbala, *Ἀδάμας* der ophitischen Gnosis, der انسان قديم insân ḳadîm des Mani nach dem Fihrist) gewesen sein, wird dann aber auf die wichtigste Erscheinungsform des Mandâ in der sichtbaren Welt, den Hibil Zîvâ, übertragen, und z. B. Ḳolasta S. 1, Z. 11 neben dem „Leben" schlechthin und dem „Lebensgeiste" als dritte Person angerufen. — Das „zweite Leben" wollte sich über das „erste Leben" erheben, dies gelang ihm jedoch nicht, und es wurde zur Strafe aus der Welt des reinen Äthers ausgestoßen und in die Welt des geringeren Lichtes versetzt, welche von der oberen Lichtwelt durch die הַפִּיקֵיא מַיֵּיא, d. i. Wasserkanäle, getrennt ist (ders. Ausdruck als אֲפִיקֵי מַיִם in der Kabbala). Dagegen weilt der Mandâ d'ḥajjê bei dem Urvater, dem „ersten Leben", resp. dem Mânâ rabbâ, dessen „geliebter Son" er heißt; er teilt dieses religionsgeschichtlich sehr wichtige Epitheton mit dem altbabylonischen Mittler und Erlöser Marduk (Merodach), dem „Erstgebornen" des höchsten Gottes Ea, der Hauptgottheit von Babylon, deren Abbild im mandäischen Systeme eben in jeder Hinsicht der Mandâ d'ḥajjê ist. Von da her hat letzterer auch die Bezeichnungen „guter Hirt", „Hoherpriester", „Wort des Lebens". Mandâ d'h. erscheint nun in der sichtbaren Welt, wie der altbabylonische Marduk, in einer Reihe von Incarnationen, deren letzte Johannes der Täufer ist, die ersten aber die drei Brüder, Hibil, Šitil und Anûš (הִיבִיל, שִׁיתִיל, אָנוּשׁ, die Namen sind die spätjüdisch-babylonischen Gestaltungen von Abel, Seth und Enos). Sie heißen Söne oder gar Brüder des Lebensgeistes, doch wird auch gelehrt, daſs nur Hibil sein Son, Schithil sein Enkel und Anusch sein Urenkel sei. Der Gefeiertste der drei ist Hibil, gewönlich der Glanzvolle, הִיבִיל זִיוָא, Hibil Zîvâ genannt. Er erhält dieselben ehrenden Namen, wie der Lebensgeist, dieselbe Tätigkeit, wie von diesem, wird von ihm prädizirt, er wird mit

ihm überhaupt verwechselt. Ist Mandâ der Christus, so ist Hibil der Jesus Christus der Mandäer.

Aus dem zweiten Leben emaniren drei „Söne", der eine „bewart die Schätze seiner Väter", der zweite „verweilt bei seinem Vater", der dritte aber ist ein drittes Leben, חַייא תְלִיתָאֵיֵא. Ḥajjê t'lîtâjê, der vornehmste der Uthrê, daher gewönlich אֲבָתּוּר, Abâtûr, d. i. Vater der Uthrê genannt. Der Name ist eine Zusammenziehung von Abâ d'ûthrê. Seine Beinamen sind „der Alte, der Verborgene, der Wächter". Er ist als die Grenzgestalt zwischen Jenseits und Diesseits jedenfalls der geheimnisvolle *Πρεσβύτης*, dessen Sichtbarwerden aus der Verborgenheit bei Mânî (z. B. Acta Archelai ed. Routh p. 67) das Signal zum Weltende gibt. Er sitzt nämlich an der äußersten Grenze der Lichtwelt, dort, wo das große Tor nach den mittleren und unteren Regionen fürt, mit der Wage in der Hand, um die Taten der abgeschiedenen Geister, welche bis zu ihm hinaufkommen, abzuwägen und sie, wenn sie zu leicht befunden sind, wider zurückzuschicken; genügte der Befund, so öffnet Abatur den Seelen (נִישְׁמָאתָא neśmâtâ) den Weg in die höheren Lichtregionen.

Unter dem Abatur war anfangs nur eine ungeheure Leere und ganz unten in der Tiefe das trübe, schwarze Wasser, majjê s'jâwê, מִייא סיאויא. Ab. sah hinunter, und als sich sein Bild in dem schwarzen Wasser der Tiefe widerspiegelte, entstand P'tâhîl, פְּתָאהִיל, auch Gabriel genannt, der Son des Abatur, dem aber die materielle Natur des Chaoswassers, aus dem er entstand, inhärirt — der Demiurg der Mandäer, dem Jaldabaoth, d. i. Chaosson, der Ophiten genau entsprechend. Er erhält von seinem Vater den Auftrag, die Erde und die Menschen zu bilden. Er tut dies nach einigen Stellen *) allein, nach anderen im Vereine mit den bösen Dämonen, besonders den sieben Planetengeistern (letzteres wie bei Mani). „Er richtete den Himmel in die Höhe und spannte ihn aus, und verdichtete die (flüssige) Erde zum Erdkreise und stellte sie fest (Sidr. rabb. I, 13, 7. 8)". Ebenso erschafft er Adam und Eva, vermochte aber nicht, ihnen eine aufrechte Stellung zu geben, weil der Geist (Lebenshauch) ihm fehlte. Da erhielten Hibil, Schitil und Anusch vom „ersten Leben" den Auftrag, einzugreifen. Sie brachten den von Mana rabba selbst geholten Geist und flößten ihn dem Menschen ein, damit dieser nicht den P'tâhîl als seinen Schöpfer verehren solle. Hibil Zîvâ erteilt auf Anweisung des höchsten Gottes dem Adam und der Eva Belehrung „über den großen König des Lichtes", dessen Stärke groß, der one Grenze und Zal ist, über die Lichtnaturen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen sind" u. s. w. I, 13, 18 ff. Er gebietet den ersten Menschen: nehmt euch Weiber und schließt Ehen, damit von euch die Welt belebt wird; doch wenn ihr euch euren Weibern genähert habt, so wascht euch mit Wasser und reiniget euch" I, 14, 3 ff. — P'tâhîl wird darauf, weil er die Macht über die Protoplasten verloren, von seinem Vater Abatur aus der Lichtwelt verstoßen und ihm unterhalb derselben sein Platz angewiesen, wo er bis zum Tage des Weltgerichtes bleiben muss. Dann wird ihn Hibil Ziva erheben, taufen, zum Könige der Uthrê machen und göttlich verehren lassen.

Die Unterwelt besteht aus 4 Vorhöllen und 3 eigentlichen Höllen. In jeder der Vorhöllen thront ein Herrscherpar. Die erste ist die Welt des Zartaj und Zartanaj, die zweite die von Hag und Mag (jedenfalls Gog und Magog, bei den Muhammedanern Jâǵûǵ und Mâǵûǵ), die dritte die von Gaf und Gafan, die vierte von Anatan und Kin. Dann erst kommt das eigentliche Reich der Finsternis, geteilt in drei übereinanderliegende Stockwerke, in deren jedem ein greiser König einsam thront. Sie heißen S'dûm, der „Krieger", Enkel der Finsternis, Giv, „der Große" und in der untersten Hölle Krûn oder Karkûm, der älteste und mächtigste von allen; sein gewönliches Epitheton ist „der große Fleischberg", טורא רבא דיבישרא, tûrâ rabbâ d'besrâ; daneben „Erstgeborener der Finsternis". In den Vorhöllen ist noch schmutziges, schlammiges Wasser, in der eigentlichen Hölle hört auch dieses

*) Gerade über die Weltbildung durch Ptahil und das Hereinwirken der Dämonen gibt es mehrere höchst verworrene und einander widersprechende Berichte.

auf, im Bereiche des Krûn ist nur Asche, Staub, Leere. Krûn selbst ist „one Knochen der Asche änlich“. Brennendes Feuer erfüllt diese Regionen, in den Vorhöllen wie in den Höllen, aber es ist nicht das leuchtende, woltätige, sondern nur das verzehrende Feuer (wie bei Mani dieses unter den Elementen des Urteufels genannt wird). In diese Gebiete „der drei Könige, die das Feuer nicht verzehrt, den Ort, wo statt Wassers Asche, den Ort, der vor Glut nach Wasser dürstet, den Ort, den vollkommenen Sitz der Finsternis, der von keinem der Sterblichen bebaut ist“, stieg Hibil Zîvâ oder Mandâ d'ḥajjê, mit der Kraft des Mânâ rabbâ ausgerüstet, wie bei Mani der Urmensch mit den Elementen des Lichtkönigs bekleidet ist, herab. Sein helfender Begleiter heißt Kâzâ rabbâ. Nach längerem Verweilen in jeder der Vorhöllen, wo er seine Macht entfaltet, durchschreitet er die Tore der eigentlichen Hölle und langt schließlich, von den beiden ersten Höllenkönigen immer tiefer gewiesen, bei Karkûm an. Diesen zwingt er, nachdem er sich von ihm one Schaden bis zur Hälfte seiner Gestalt hat verschlingen lassen, die Übermacht des Lichtgottes Mânâ rabbâ anzuerkennen und nötigt ihm das höchste Geheimnis, den verborgenen Namen der Finsternis, ab. Mit diesem als Vollmacht des obersten Höllenfürsten ausgerüstet, durchzieht er nun aufsteigend nochmals die Höllenräume, nimmt den Herrschern alle Gewalt, entreißt alle Geheimnisse und verschließt die Tore der einzelnen Regionen.

Über den Vorhöllen ist die Wonstätte der Rûchâ, רוּחָא, einer gewaltigen Teufelin, Tochter der Kin, der Herrscherin der vierten Vorhölle. Hibil Ziva hatte sie durch List herausgebracht und von der Unterwelt abgeschlossen. Nirgends zeigt sich die christenfeindliche Ausprägung der Mandäerlehre deutlicher als hier an dem Charakter der Rûchâ. Sie ist von Haus aus eben das syrische רוּחָא דְקוּדְשָׁא, der heilige Geist, aber die Mandäer benennen mit diesem Ausdrucke der syrischen Kirche für die dritte Person der Trinität den Muttergeist des Betruges, der Lüge, der Gaukelei und Giftmischerei, der Hurerei. Sie entspricht der Hawwâ (Eva) in der manichäischen Kosmogonie. Ein anderer Name der Rûḥâ ist Namrûs, sicher der verkürzte protochaldäische Name Ana-amar-utu-ki, d. i. „die Sonne, die Erde erleuchtend“, woraus sonst der männliche Gottesname Maruduk, Marduk. Die Rûḥâ ist die Mutter des Ur, אוּר, des fürchterlichsten aller Teufel; dies ist das personifizirte Höllenelement, das verzehrende Feuer, was auch der Name (אוּר, Feuer) bedeutet. Er entspricht dem Urteufel (Iblîs ḳadîm im Fihrist) des Mani. Wie dieser wollte Ur die Lichtwelten voll Wut und Übermut stürmen, aber Hibil Ziva warf ihn gefesselt auf das „schwarze Wasser“ und umgab ihn mit 7 eisernen und 7 goldenen Mauern. Wärend P'tahîl mit der Bildung der Erde und des Menschen beschäftigt war, gebar die Rûchâ von ihrem Sone Ur zuerst 7, dann 12, und zuletzt 5 Söne. Alle diese 24 versetzte P'tahîl (wie die Archonten bei Mânî) an den Himmel, die 7 ersten sind die 7 Planeten, welche unter die 7 Himmel verteilt worden, die 12 folgenden sind die 12 Zeichen des Thierkreises, die 5 letzten sind bis jetzt nicht zu deuten. Die Namen der 7 Planeten sind nach I, 51: 1) die Sonne, auch Jl Jl, Kâdûś, Adûnaj d. i. der zum bösen Wesen gestempelte Gott des Alten Testaments אֲדֹנָי, wie der Ἀδωναῖος der Ophiten; 2) Venus, Rûhâ d'kudśâ (der heil. Geist), auch Estĕrâ (d. i. die chald.-babylon. Istar), Libat und Amamet (Libat aus dilbat, ein Epitheton der Istar; zu Amamet cf. Humâma, der Name der finsteren Weltseele bei Mani nach dem Fihrist und die babylon. Tihamat, das Chaos) genannt; 3) Merkur, Enbu; auch „der falsche Messias“, M'schîhâ daggâlâ, d. i. Jesus; 4) Mond, Sîn; 5) Saturn, Kêwân; 6) Jupiter, Bîl; 7) Mars, Nirîg. Die fünf letzten Namen sind bekannte babylonische Götternamen, hier unverändert erhalten, bis auf Nirîg, was das verkürzte Nirgal. Die Sonne ist der Herr der Planetengeister und steht deshalb in der Mitte von ihnen, im vierten Himmel. Bestimmt vom Weltschöpfer, dem Menschen zu dienen, suchen sie ihm dagegen durch Verfürung nur Böses zu bereiten und sind die Ursachen alles Bösen wie alles Unheils auf der Erde. Die 7 Planeten haben ihre Stationen, מאטאראתא, Maṭṭârâthâ,

in die sie sich begeben, wenn sie ihren Lauf am Himmel vollendet. Diese Planetenstätten ruhen, gleich der Erde und einer zweiten Welt dieser zunächst gegen Norden, auf Ambosen, die von Hibil Ziva auf den Bauch des bewältigten Ur gelegt sind; ebenso wie nach der Lehre Manis die Erde auf den Schultern des „Schulterträgers" Ὠμοφόρος ruht, und von einem „Glanzhalter", Splenditenens, von oben in der Schwebe gehalten wird.

Den Himmel denken sich die Mandäer als gebildet aus dem reinsten, klarsten Wasser, das aber zugleich so fest ist, dass kein Diamant es durchschneiden kann. Auf diesem Wasser schiffen die Planeten und die anderen Sterne umher. Alle sind als böse Dämonen ihrem Wesen nach dunkel, werden aber durch leuchtende Stralenkreuze von Engeln erhellt. Wegen der Klarheit der Firmamente kann man durch alle sieben bis zum Polarstern hindurchsehen. Letzterer ist die Centralsonne, um welche sich alle übrigen Sterne drehen, und daher der Ort, nach welchem sich die Mandäer beim Gebete wenden, ihre Ḳibla. Ein Stralenkreuz von unzäligen Juwelen tragend, steht er vor dem Tore des Abatur, an der Pforte der Lichtwelten, 12000 Parasangen über der Himmelskuppel.

Die Erde wird als runde, nach Süden zu mehr abwärts gesenkte Scheibe gedacht, die auf drei Seiten von einem großen Meere umgeben ist. Im Norden ist ein hoher, aus lauter Türkisen bestehender Berg, dessen Widerschein die blaue Farbe des Himmels bewirkt. Hinter diesem Berge erstreckt sich die Welt der Seligen, eine Art niederes Paradies, bewont von den Ägyptern, welche einst mit Pharao im Rothen Meere nicht untergegangen sind, sondern gerettet wurden. Sie gelten als Vorfaren der Mandäer, Pharao ist ein mandäischer Hoherpriester und König gewesen. Alle diese Verdrehungen aus christenfeindlicher Tendenz, die sich auch auf das Alte Testament erstreckt. Das große Meer, welches beide Welten umgibt, wird daher weiter im Anschluss an die Bezeichnung im Buche Exodus Jammâ rabba d'sûf genannt, d. i. urspr. „Schilfsmeer", von den Mand. aber als „Meer der Grenze, des Endes", verstanden.

Der Mensch besteht aus drei Teilen, dem Körper, pagrâ, der tierischen Seele (ψυχή) rûḥa, und der himmlischen Seele, die von Mana rabbâ gespendet wurde, n'šematâ.

Die Gesamtdauer des Bestandes unserer Erde ist auf 480,000 Jare bestimmt und zerfällt in 7 Epochen, in deren jeder ein Planet herrscht. Das Menschengeschlecht hat nach dem Sidrâ rabbâ bereits dreimal eine völlige Vertilgung bis auf Ein Menschenpar erlitten durch Wasser, Feuer, Schwert, Pest. Bis auf Noah (Nû) waren 466000 Jare vergangen. Dann traten mehrere falsche Propheten auf. Der erste Prophet war Abrâhîm, welcher 6000 Jare nach Noah, als die Sonne das Regiment über die Erde hatte, auftrat, ein Diener des Adunaj, der Sonne. Dann folgte Mîschâ, Mose. Zu dessen Zeit waren die Ägypter im Besitze der waren Religion. Nach ihm kam Schlîmûn (Salomo) bar Davith, dem die Dämonen dienstbar waren. Der dritte falsche Prophet ist Jischu M'schîha, ein Zauberer, der Planet Mercur, daher auch Enbu M'schîḥa. 42 Jare früher als er unter dem Könige Pontius Pilatus war der einzige ware Prophet Jahjâ oder Jûhânâ Bar Z'karjâ erschienen. Seine Mutter heißt bei den M. Enischbai (Elisabeth); die Geburtsgeschichte wird phantastisch-wunderbar auseinander getreten. Zu Jahja kam, Demut heuchelnd, der Messias; Jahja ließ sich täuschen und taufte ihn. J. ist eine Incarnation des Hibil Zivâ, welcher letztere schon zu Nu's Zeiten den Unbußfertigen gepredigt hatte; nach vollbrachter Mission kehrt daher Jahja, mit Licht bekleidet, ins Lichtreich zurück. Zugleich mit dem Messias und Johannes dem Täufer war Anusch Uthra, der jüngere Bruder des Hibil Ziva, vom Himmel herabgesandt auf die Erde. Er ließ sich von Jahja taufen und wirkte als Wundertäter, heilte Krankheiten, erweckte Tote; den falschen Messias brachte er durch seine Anklage zum Kreuzestode, verkündigte die ware Religion und sandte vor seiner Rückkehr in die Lichtwelten 360 Propheten aus, um seine Lehre zu verbreiten.

Die Stadt Jerusalem, die einst auf Befehl des Adunaj erbaut worden war, von den Mandäern Uraschlam, d. i. „der Teufel Ur hat vollendet", genannt, vernichtete Anusch und zerstreute die Juden in alle Weltgegenden, nachdem sie

Johannes den Täufer getötet hatten. Was die Mandäer den Christen und ihrem Propheten, dem Messias besonders vorwerfen, ist das Fasten, das ehelose Leben und unnütze Askese. Charakteristisch für ihren Christenhaſs ist die Stelle des „Buches des Johannes" bei Stäudlin, Beiträge z. Gesch. der Sittenlehre, V, S. 43: „Hütet euch vor dem Gott-Zimmermann! Dem Zimmermann (naggârâ) 'gebürt die Axt, aber kein Weihrauch!". 240 Jare nach dem Auftreten des Lügenmessias waren sämtliche Mandäer von der Erde ausgerottet, es kamen deshalb ihrer 60000 aus der Welt des Pharao, und ihr Oberpriester nahm seinen Sitz in Damaskus. Dort in der Kuppel der Umajjaden-Moschee, glauben die Mandäer, seien ihre heiligen Schriften verborgen, auch das Haupt des hingerichteten Johannes des T. aufbewart.

Der letzte falsche Prophet, nach welchem keiner mehr kommen wird, ist Muhammed, von den Mandäern M'hamad oder Ahmat bar Bisbat genannt. In dessen und des Chalifen Ali Umgebung weilte Anusch und verhinderte beide an Feindseligkeiten gegen die Gläubigen. Unter den Abbasiden wollen die Mandäer in Babylonien 400 Gotteshäuser gehabt haben, wärend ihr Oberhaupt in Bagdad residirte. Dann wurden sie verfolgt, ihre Heiligtümer zerstört und die Glaubensgenossen genötigt, sich nach Ammâra bei Wâsit am Tigris und dann noch weiter südwärts nach Chuzistan zurückzuziehen. 4—5000 Jare nach Ahmat wird die ganze Menschheit durch einen gewaltigen Sturm von neuem vernichtet, die Erde aber durch ein neues Menschenpar aus der Oberwelt von neuem bevölkert, dessen Nachkommen 50000 Jare in Frömmigkeit und Tugend auf der Erde bleiben werden. Dann wird Ur die Erde mit samt den mittleren Oberwelten verschlingen, hierauf zerplatzend, in den Abgrund der Finsternis stürzen und mit allen Welten und Mächten der Finsternis vergehen. Das Weltall wird von da ab nur Eine Lichtwelt sein, die ewig dauert. —

Zur Ethik der Mandäer geben die Sprüche einen interessanten Beitrag, welche Lorsbach aus dem Sidra d'Jahjâ im ersten Stücke des „Museum für biblische und orientalische Litteratur", Marburg 1807, veröffentlicht und erläutert hat. Doch hat man diese Weisheitssprüche nicht für originell mandäisch zu halten; sie sind gewiſs unter jüdisch-christlichem Einflusse entstanden. Der ächte Nasaräer wird S. 8 u. S. 13 mit dem Ackerbauer verglichen, der die Erde bebaut und das Getreide aus ihrem Schoße heraufbringt. S. 19 „ein Weiser, der der Rede nicht mächtig ist, ist wie ein Haus one Tür". S. 20 „der wolhabende Tor fürt eine laute Stimme, seine Rede ist verworren; wenn er geht, schreitet er wild dahin; den Gruſs bezeugt er nur mit den Fingerspitzen" u. s. w. —

Interessant ist die mandäische Hierarchie. Die Priesterwürde ist der Gegenstand höchsten Respekts; der Einfluſs des Priesters und ihre Vorrechte bedeutend. Es gibt bei den Mandäern 3 gradus ecclesiastici: 1) der שכאנדא, Sch'kandâ, der Diakonus, in der Regel aus den Kindern eines Bischofs oder Priesters ausgewält. Er muſs one körperliche Fehler sein, weshalb er vor der Zulassung genau geprüft wird. Nach der Admissionstaufe beginnt für den Aufzunehmenden eine zwölfjärige Vorbereitungszeit bei den Priestern, die er auf ihren Reisen zu begleiten hat. Nach Vollendung des neunzehnten Lebensjares kann der Aspirant zum Sch'kandâ ordinirt werden und hat von da an dem Priester oder Bischof bei den religiösen Ceremonieen und den Gebeten zu assistiren. Eine kleine Sammlung von 40 Gebeten, sidrâ d'nešmâtâ genannt, hat der Diakonus auswendig zu lernen und einige von ihnen täglich zu recitiren. — Nach einer Tätigkeit von längstens einem Jare wird der Sch'k. befördert zum 2) Tarmîdâ, תארמידא; der Name steht offenbar für talmîda, d. i. תַּלְמִידָא. Dies ist der eigentliche Priester, Presbyter. Ein Bischof in Gemeinschaft mit 2 Priestern, oder wenn der Bischof verhindert ist, vier von ihm bevollmächtigte Priester vollziehen die Ordination. Zuvor jedoch wird die Gemeinde befragt, ob der Betreffende des Priestergrades würdig ist; ist die öffentliche Meinung ungünstig, so bleibt er Diakon. Bei der Ordination beobachtet man folgenden symbolischen Gebrauch. Man errichtet zwei Hütten von Schilf in geringer Entfernung von einander. Der Kandidat bringt in der einen die erste Nacht im Gebete zu, one länger als eine Viertelstunde zu-

sammenhängend schlafen zu dürfen. Am anderen Tag geht er in die zweite Hütte hinüber, wärend die erste sofort zerstört wird, und verbringt dort 6 Tage und 6 Nächte ununterbrochen, nur wegen dringender Bedürfnisse berechtigt, hinauszugehen. Des Schlafes muss er sich wärend dieser Zeit standhaft erwehren, jeden Tag ein neues heiliges Gewand (rastâ) anlegen und seinen Vermögensverhältnissen entsprechend Almosen spenden. Am achten Tage hält man ihm sein Leichenbegängnis und fürt ihn dann an den Fluss, wo er von vier Priestern die Taufe empfängt. Wärend der 60 Tage, die nun folgen, muss er sich täglich dreimal mit den Kleidern im Flusse baden, und darf, zurückgekehrt, erst nach vollendetem Gebete seine durchnässte Kleidung wechseln. Jede Verunreinigung geschlechtlicher Art, die der werdende Tarmîdâ wärend der 60 Tage an sich selbst oder durch seine nächsten weiblichen Angehörigen erfärt, veranlasst Neubeginn der Exerzitien, sodass aus den 60 Tagen manchmal 4 bis 5 Monate werden. Dabei darf er nur selbstbereitetes Brot essen und von Fleisch nur das des Hammels und des Wildes genießen. Am Schlusse dieser beschwerlichen Vorbereitungszeit angelangt, empfängt er von neuem die Taufe, und zwar mit seiner Frau und seiner Mutter, wenn diese noch leben. Tags darauf hat er den Priestern 3 und der Gemeinde 4 Hämmel zur Malzeit, sowie den Armen 4 Kleider und sonstige Almosen zu spenden, worauf er definitiv die Priesterwürde erlangt hat und namentlich den wichtigsten Ritus, die Taufe, zu vollziehen, berechtigt ist. — Der höchste Grad ist 3) der Ganzivrâ, גאנזיברא, d. h. eig. Schatzmeister, ein persisches Wort, welches auch Esra 1, 8; 7, 21 als גִּזְבָּר gebraucht ist; der „Schatz" ist hier wol das „große Buch", welches der G. innehaben muss. Der G. ist der eigentliche Bischof. Er wird aus der Gesamtzal der Tarmida's gewält. Zu den Erfordernissen der Weihe gehört hier außer der üblichen Taufe an drei Sonntagen hintereinander die Erklärung der schwierigsten Stellen aus den drei wichtigsten heiligen Schriften, die er vor den versammelten Priestern zu geben hat. Alsdann muss er sich an das Lager eines sterbenden frommen Mandäers begeben und ihm in einer feststehenden Formel einen Auftrag an Abatur mit auf den Weg geben. Auch muss er noch die Ehe eines Priesters einsegnen und ihm aus seiner Tasche einen Zuschuss zur Mitgift im Betrage von deren Hälfte geben. Der G. hat unumschränkte Jurisdiktion über seinen gesamten Klerus. — Außerdem kennen die Mandäer noch über dem Bischofe eine allerhöchste priesterliche Würde, 4) den רֵישׁ עַמָּא, Rîsch ammâ, d. i. Volksoberhaupt, also mit dem Patriarchen oder Papste zu vergleichen, dem Wesen nach die Vereinigung der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt. Jetzt haben die Mandäer keinen Rîsch ammâ; sie sagen, es habe überhaupt nur zwei Inhaber dieses souveränen Pontifikats gegeben, einen vor und einen nach Johannes dem Täufer; der erste war Pharao, den letzten nennen sie Adam abu'l-farasch (aus arab. أَبُو الفَرَج), beide waren jedoch nicht von dieser Welt, sondern aus der M'schunne Kuschta, d. i. der Oberwelt, gekommen.

Übrigens sind bei den Mandäern auch Frauen zu geistlichen Würden zugelassen. Sie müssen beim Eintritt in das Diakonat Jungfrauen sein; so wie sie aber zur Würde eines Tarmida gelangen wollen, müssen sie sich mit einem Tarmida oder höheren Geistlichen verheiraten. Beim Avanciren darf jedoch der Mann nie eine geringere Stellung als seine Frau einnehmen.

Die Kleidung der Priester bei ihren geistlichen Verrichtungen ist ganz weiß, bestehend aus weißleinenen, groben Beinkleidern und einem Hemde darüber von gleichem Stoffe, welches mit einem weißen Gürtel zugebunden wird. Von beiden Schultern hängt eine etwa handbreite weiße Stola vorn bis an die Füße herunter, und um den Kopf ist ein langes weißes Tuch als Turban gewunden, von welchem an der linken Seite nach vorn etwa eine Elle lang herunterhängt. Am rechten Oberarm tragen sie die „Krone", tâgâ, תאגא (pers. تاج), die sie erst

wärend des Gottesdienstes aufsetzen. Sie besteht aus einem zusammengelegten, zwei Finger breiten Stück weißer Leinwand, welches an drei Seiten zusammengenäht ist und unter den Turban geschoben wird. Am kleinen Finger der rechten Hand tragen die Priester einen vergoldeten, die Bischöfe einen goldenen Siegelring mit der Aufschrift שׂום יאואר זיוא, śûm jâvâr zîvâ, der Name des Jâvâr Zivâ, d. i. des siegreichen (pers. ياور), Hibil Zîvâ, und in der linken Hand einen langen Olivenstab. Bei allen gottesdienstlichen Handlungen müssen sie barfuß erscheinen.

Die wichtigste von allen religiösen Ceremonieen ist die Taufe, מאצבאתא, masbatha. Durch sie wird das Kind in die Gemeinschaft der Subbâ aufgenommen, und ist dies die erste Art. Eine zweite ist die Taufe der Erwachsenen in einer großen Zal von Fällen, wo es sich um eine Weihe oder eine Sühne handelt, so an allen Sonntagen und Festen; nach der Rückkehr von der Reise in ein fremdes Land; nach der Berürung eines Leichnams; wenn der Mandäer von einer Schlange oder einem wilden Tiere gebissen worden ist; wenn er einen Vogel durch einen Schlag getötet; wenn der Priester beim Taufen oder Opfern eine der vorgeschriebenen Formalitäten verletzt hat u. s. w. Eine dritte Art der Taufe ist die bloße Besprengungstaufe, welche einer größeren Zal von Gläubigen auf Einmal, aber nur wärend des fünftägigen Tauffestes, erteilt wird.

Die Mandäer haben auch eine Art von Eucharistie; ihr Name ist פיהתא Pehtâ (d. i. syr. ܦܶܬܳܐ), was zunächst die Hostie bezeichnet. Der Zweck ist, den Empfänger durch Mitteilung besonderer Kräfte zu heiligen. Vorbedingungen sind: getauft sein, einen guten Ruf besitzen und nie von freien Stücken den mandäischen Glauben verleugnet haben. Die Eucharistie, Brot und Wein, wird gewönlich an den Festen genommen. Über die Zubereitung der Hostien wissen wir Folgendes. Die Hostien werden aus fein gemalenem Weizenmehl bereitet, welches zwei Priester, die es gemalen, one Zutat von Salz oder Säuerung zu einem Teige kneten, den sie dann, in ganz dünne Scheiben geteilt, in einem neuen Ofen backen. Das Gebackene wird in kleine, runde Stücke geschnitten und diese unter Gebeten in krystallene Fläschen gesammelt, die dann im Hause der Priester aufbewart werden. Diese Hostien gelten für das Himmelsbrot der Bewoner der Lichtwelt. Der Empfänger, dem der Priester die Hostie in den Mund führt, darf dieselbe nicht mit den Fingern berüren, weil sie sonst alle Kraft verliert und zu gewönlichem Brote wird.

Wer sich für den Fall eines plötzlichen Todes, one die üblichen Weihen empfangen zu haben, eine gute Aufnahme in der Lichtwelt sichern will, läßt sich bei Zeiten vom Bischofe eine Art von Seelenmesse, מאסאקתא, masaktâ, d. i. „Aufsteigen, ascensio", lesen, durch die der Geweihte, von da an שאלמאנא טאבא, śalmânâ ṭâbâ, d. i. der ganz Vollkommene, *τελειότατος*, genannt, zu einem asketischen Leben verpflichtet wird.

Die mandäischen Kirchen (מאשכנא, maśkěnâ, d. i. Wonung) sind nur für die Priester und deren Gehilfen bestimmt, indem die Laien im Vorhofe bleiben müssen. Die Kirchen sind so klein, dass nur ganz wenige Menschen in ihnen stehen können. Jede Kirche hat nur zwei Fenster und eine immer nach Süden zu offene Türe, damit der Eintretende nach dem Polarsterne blicken kann. Der Bau geht von Westen nach Osten und hat ein Giebeldach, aber sonst im Innern keinen Altar, keine Verzierung, nur einige Bretter sind an den Ecken angebracht, um etwas darauf stellen zu können. In der nächsten Nähe einer Kirche muss immer fließendes Wasser zur Taufe sein. Unter den Einweihungsceremonieen bei einer neugebauten Kirche figurirt auch das Opfer einer Taube durch die Priester — eine merkwürdige Spur der alten babylonischen Verehrung der Astarte-Istar, die z. B. als Semiramis die Taube zum heiligen Tiere hat.

Was das mandäische Kirchenjar betrifft, so feiern sie zunächst den Sonntag, außerdem haben sie noch 6 Feste: 1) Naurûz rabba, נאורוז רבא, das „große

Neujarsfest" (pers. نوروز), beginnend am ersten Tage des ersten Wintermonats, nur 3 Tage dauernd. Die Priester und Gelehrten unter den Mandäern schlagen am ersten Tage die astrologischen Bücher nach, um den Verlauf des folgenden Jares, namentlich ob es ein fruchtbares oder ein trockenes sein wird, voraus zu erfaren. Auch sonst zeigen sich hier wol erhaltene altbabylon., heidnische Gebräuche. 2) Das mand. Himmelfartsfest ist das Dehwâ h'nîvâ, דיהוא הניגא, zur Feier der Rückkehr des Hibil Zîvâ aus dem Bereiche der Finsternis in sein Lichtreich; dauert 5 Tage und beginnt am 18. des ersten Frühlingsmonats. 3) Das eintägige Fest am ersten Tage des zweiten Frühlingsmonates zu Ehren der im Rothen Meere untergegangenen Ägypter. Der mand. Name ist מארואנא, Marwânâ. 4) Das fünftägige große Tauffest, das Hauptfest der Mandäer, an den 5 Schalttagen, welche nach dem zweiten Sommermonate in den Kalender eingefügt werden. Daher der Name פאנשא, zu sprechen Pantscha, vom persischen پنج گاه. Wärend dieser Tage müssen sich alle Mandäer, Männer wie Weiber, täglich dreimal, vor jeder Malzeit, im Flusse baden und sich ganz weiß kleiden. Die beiden übrigen Feste sind 5) das Dehwa d'daimânâ, דיהוא דידימאנא, zu Ehren eines der 360 Uthra's Namens Daiwânâ, eintägig am ersten des zweiten Herbstmonates. 6) Die Vorfeier des Neujarsfestes am letzten Tage des Jares, כאנשיא זאהלא, Kansché zahlâ. Außerdem haben die Mandäer noch einige Fasttage, מבאטאל, m'battal genannt, an welchen sie zum Opfer kein Tier töten und kein Fleisch essen dürfen. —

Das mandäische Jar (שיתא) ist ein Sonnenjar, verteilt in 12 Monate von je 30 Tagen, dazu die 5 Schalttage zwischen dem 8. und 9. Monat, also zusammen 365 Tage. Die Monate (יאהרא, jahrâ) werden auf dreifache Weise benannt, Einmal als der erste, zweite, letzte Monat des Winters, Frühjars, Sommers, Herbstes, z. B. der erste Frühlingsmonat, Jahrâ d'awwal bahâr; der bestimmende Zusatz ist meist persisch. Zweitens gebraucht man die altbabylon.-jüdischen Namen, Nîsân, Ijjar Sivan u. s. w. Drittens benennt man die Monate nach den Bildern des Thierkreises, jedoch one daß deren Zeit mit der abendländischen übereinstimmt; z. B. heißt der erste Frühlingsmonat Nisân auch Embrâ, עמברא, d. i. Widder. Die 7 Tage der Woche (haftâ, האפתא, persisch هفته) sind jeder einem Planeten geweiht. Der erste Tag, der Tag der Sonne, heißt Habschaba, חאבשאבא, d. i. syr. ܚܕ ܒܫܒܐ; nächst ihm ist der fünfte, der Donnerstag, als der Tag des Hibil Zîvâ, der heiligste.

Die Mandäer haben Vielweiberei, da ja auch im „großen Buche" widerholt eingeschärft wird, die Gläubigen sollten für die Fortpflanzung ihres Geschlechtes sorgen. Jedoch gestatten es die heutigen Vermögensverhältnisse den Meisten nicht, mehr als 2 Frauen zu haben.

Bei Annäherung des Todes wird ein Mandäer, der bis dahin von einem Sch'kandâ in Gemeinschaft mit zwei oder mehreren Krankenwärtern bewacht worden ist, mit Wasser gewaschen, zuerst mit warmem, dann mit kaltem. Hierauf wird ihm die aus 7 Stücken bestehende heilige Kleidung, rastâ, ראסתא, angelegt. Ist der Tod eingetreten, so legt man den Leichnam auf eine Matratze, den Kopf nach Süden, die Füße nach Norden gekehrt, so daß der Körper den Polarstern vor Augen hat. In gleicher Richtung, von Süden nach Norden, wird das Grab gegraben, damit aber erst nach der Ankunft des Leichnams am Begräbnisplatze begonnen, indem der erste Sch'kandâ die 3 ersten Axthiebe fürt. Nach der Rückkehr vom Friedhofe folgt das Leichenmal im Trauerhause, bei Reichen an sechs ausgewälten von den folgenden 60 Tagen widerholt. Ein Priester spricht ein langes Gebet für die Seele des Abgeschiedenen, welches von den Anwesenden widerholt wird. —

Über alle ihre Lehren und Gebräuche beobachten die heutigen Mandäer vor Fremden ein strenges Stillschweigen, aus Furcht, die Aufmerksamkeit und den Fanatismus der sie umgebenden Muhamedaner zu erregen. Es ist abendländischen Reisenden bei den

Mandäern, ebenso wie bei den Jeziden, weder durch List noch durch Gewalt gelungen, Mitteilungen zu erhalten. Es war lediglich ein Konvertit, ein zum Katholizismus übergetretener mandäischer Priesterson, von welchem der französische Vizekonsul in Mosul, M. N. Siouffi, in den Jaren 1874 und 1875 ziemlich ausfürliche Belehrungen über die Gebräuche und die Lehren — was die letzteren betrifft jedoch in verworrener und unzuverlässiger Weise — erhielt.

Die Anzal der Mandäer soll noch im 17. Jarhundert auf 20000 Familien sich belaufen haben. Jetzt sind sie bis auf einen ganz geringen Rest von 1500 Seelen etwa (nach Petermann) reduzirt, welche südlich von Bagdad am Euphrat und Tigris und zwischen beiden Strömen, sowie in dem benachbarten persischen Chuzistân (Schuschter, Disful u. a. Städte) wonen. Sie sind Goldschmiede, Eisenarbeiter, Schiffbauer, Zimmerleute und Tischler. Die Angabe des Germanus Conti, dass es auch im Libanon Mandäer gebe, beruht auf einer Verwechselung dieser „Nasoräer" mit der muhammedanischen Sekte der Nusairîjah (Nosairier).

Äußerlich unterscheiden sich die Mandäer nicht von den Muhammedanern, unter denen sie leben. Sie tragen, da die Muhammedaner die heilige Farbe der Mandäer, Weiß, in der Kleidung sich allein vindizirt haben, gewönlich braun oder braun und weiß gestreifte Kutten und auf dem Kopfe ein buntes Tuch mit Strick um dasselbe. Die Abneigung gegen die blaue Farbe, welche ältere Berichterstatter von ihnen aussagen, besteht nach Petermann durchaus nicht, vielmehr tragen viele Ringe von Türkisen, Kinder Stirnbänder mit Türkisen und Muscheln, Frauen und Mädchen dergleichen Nasenringe.

Die heilige Sprache der Mandäer in ihren Religionsbüchern — die heutigen Mandäer sprechen arabisch und persisch — ist ein aramäischer Dialekt von großer Wichtigkeit für den Sprachforscher. Das Mandäische ist mit der Sprache des babylonischen Talmud grammatisch wie lexikalisch sehr nahe verwandt und repräsentirt getreu die bei den Arabern „Nabatäisch" genannte Sprache der aramäischen Landbewoner Babyloniens. Zu seinen Eigentümlichkeiten gehört die auch in der galiläischen und samaritanischen Mundart vorhandene Vermischung der Gutturale und sonstige Zusammenziehungen und Konsonantenverstellungen, welche das Verständnis der Texte erschweren. Der Wortschatz ist ziemlich rein aramäisch; die Lehrwörter aus der Zal der religiösen termini technici der jüdischen und syrisch-christlichen Kirche, sowie der griechischen Vokabeln sind es nur wenige; stärker ist das persische Element zum teil in der altertümlichen Gestalt des Mittelpersischen (Pehlewî) der Sasanidenzeit; die jüngeren Schriften haben dann auch hin und wider arabische Vokabeln verwendet. — Die mandäische Schrift, eine wol in Babylonien selbst entstandene Umwandlung der altaramäisch-palmyrenischen, hat 22 Buchstaben und pflegt, wie auch in späteren jüdischen Schriften geschieht, alle Vokale, auch die kurzen, durch Vokalbuchstaben auszudrücken und mit den zugehörigen Konsonanten zu einem Schriftbilde zu ligiren, änlich wie im Äthiopischen.

Fragen wir nun schließlich nach Ursprung und Heimatstätte der mandäischen Lehre, so müssen wir mit aller Entschiedenheit daran festhalten, dass der Mandäismus ein Abkömmling der altbabylonischen Religion, und Babylonien, der Aufenthalt der jetzigen kümmerlichen Reste der Mandäer, die Heimat der Mandäer von jeher ist. Nicht zu denken ist nach näherer Erforschung und prüfender Vergleichung der Mandäerlehre an eine Abkunft der Mandäer aus Palästina, und an eine jüdische oder christliche Basis der Lehre. Die Mandäer sind nicht die Nachkommen der Jünger Johannis des Täufers, obwol in ihren Schriften von Johannes und vom Jordan so viel die Rede ist. Wertlos bei Entscheidung der Frage ist die Tradition der Mandäer, weil diese schon für viel näher liegende Zeiten wie die der Chalifen offenbar nur Erdichtetes gibt; es hat also durchaus keinen historischen Wert, dass die Mandäer nach Kämpfer (Amoenit. exot. p. 438) die Überlieferung haben, sie stammten aus Galiläa, seien in Jerusalem verfolgt und erst durch die Chalifen von da vertrieben worden. Allerdings gehören die heutigen Subbâ (Mandäer),

d. i. Täufer mit den Hemerobaptisten (täglich Taufenden), der Kirchenväter (s. Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. IV, 22. Epiphan. haer. XVII) und auch mit der zur Sekte gegenüber dem Christentume abgeschlossenen Partei der Jünger des Täufers Johannes in Hinsicht auf den Hauptritus des Taufens und dessen eigentliche Bedeutung religionsgeschichtlich in Eine Sippe, aber man hat sich zu hüten, die Mandäer wegen ihrer Verehrung Johannes' des Täufers mit den Johannisjüngern zu identifiziren, welche actor. 18, 25; 19, 3 ff. vorkommen und von welchen es in dem Buche der clementinischen Recognitionen I, 54 p. 505 ed. Coteler. heißt: ex discipulis Johannis qui videbantur esse magni segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt. Daſs der angebliche Stifter der Sekte ebenso wie alles andere Biblische in dem mandäischen Lehrenkomplexe lediglich durch synkretistische Entlehnung aus der jüdisch-christlichen Tradition herein kommt, sieht man schon daran, daſs die Mandäer ihn nicht wie sonst immer bei einem der Ihrigen nach seiner Mutter, sondern nach seinem Vater (J. Son des Zacharias), wie im N. T., benennen. Näher verglichen wird man außer den Namen und dem Gebrauche des Taufens bei Hemerobaptisten und Mandäern beiderseits wenig gemeinsam finden. Die so exzessiv gnostische Ausbildung des Mandaismus, seine theoretische Seite ist beim palästinensischen Täufertume mit dessen vorwiegend praktischer Tendenz ganz unpassend und dazu unbezeugt.

Mit demselben Rechte, wie von den alten Johannisjüngern und Hemerobaptisten der apostolischen und nachapostolischen Zeit könnte man die Mandäer wegen des Namens Nasaräer auch von den *Νασαραῖοι* des Epiphanius (haer. 18) abstammen lassen. Die ganze Verknüpfung ist ein Werk der Missionare des 17. Jarhunderts. Wie diese wegen der Geneigtheit der Mandäer, sich taufen zu lassen, diese wirklich für eine Art Christen — daher der Name „Johanneschristen“ — hielten, so werden die Missionare eben ihrerseits den Mandäern den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Täufer und mit Galiläa nahegelegt haben, als sie hier so viel von J. d. T. hörten, und die Mandäer werden diese ihr Heidentum gut schützende Verbrüderung aus gleichem Grunde adoptirt haben, wie einst die babylonischen Heiden in Harran im J. 830 unter dem Chalifen Mamun die Identifizirung mit den Sabiern des Korans, s. Chwolson, die Sabier I, 141. Damit soll der beträchtliche Einfluſs, welchen das Judentum wie das Christentum auf die mandäische Lehrbildung ausgeübt hat, nicht geleugnet werden. Biblische Reminiszenzen begegnen fast auf jeder Seite des Sidrâ rabbâ, Namen aus dem Alten wie Neuen Testament, das ganze heilige Personal, so zu sagen, der Mandäer steckt in biblischem Gewande, die ganze Nomenklatur von Adam, Seth, Enos an, David, Salomo, bis Jesus und Johannes ist vertreten, das Schilfmeer des Pharao wie der Jordan des Johannes. Ja noch aus formellen wie sachlichen Entstellungen heraus scheint die Entlehnung durch; die Namen der beiden Hüter des Taufwassers (des Jordans) Nedbaj und Schelmaj werden, wie Nöldeke, Mand. Gramm. S. XXIX bemerkt, wol nichts anderes sein als, qui pro quo, die althebräischen Opfergattungen, נְדָבָה und שְׁלָמִים. Wie direkt übrigens und eng die Berürungen mit dem Judentum wie Christentum einst in der Zeit der Ausbildung der Mandäerlehre gewesen sein müssen, zeigt gerade der ausgeprägte Gegensatz, die oft wütende Feindschaft des jetzt vorliegenden Lehrtypus gegen beide geoffenbarte Religionen. Wie beim Religionswechsel das Heilige der alten Religion, auf deren Basis die neue sich historisch erhebt, allemal zum Dämonischen degradirt wird, so finden wir hier Mose als falschen Propheten, Jesus als den verfürenden Planeten Merkur (Nebo), den heil. Geist als die teuflischste Teufelin wider. Die Schmähungen gegen Christum und besonders den heil. Geist an mehreren Stellen des Sidrâ rabbâ sind geradezu entsetzenerregend. Die Wunder Jesu löst man von dem „falschen Messias“ ab und läſst sie von dem Äon Anusch verrichtet werden, der gleichzeitig in die Welt gekommen, um dem Messias, den er auch ans Kreuz bringt, entgegenzuarbeiten. Die Wal der Angriffsobjekte aus dem Christentum, wie die heftige Polemik gegen die Anachoreten (נאכריטיא nachrîtê

Sidr. r. I, 227, 21; auch עבליא die „Traurigen"), „welche dem Messias und dem Geiste (der Rûhâ) gehorchen und aus Eigensinn nichts genießen als Kräuter"; gegen die Bilderverehrung, die Musik beim Gottesdienste u. s. w. gestattet den Rückschluſs auf eine Zeit der Ausbildung des mand. Religionssystems, wo das orientalische Christentum schon auf äußeren Prunk und äußere Werkheiligkeit, wie das Mönchswesen, viel Gewicht legte. — Fast noch heftiger ist die Feindschaft gegen das Judentum. Die Juden sind Verehrer des Planetengeistes Adunaj d. i. der Sonne. Die Beschneidung namentlich wird auf das äußerste verabscheut. Einen Juden lassen die Mandäer nie zu sich übertreten, was doch den Christen gestattet ist, und ein Mandäer, welcher von den Muhammedanern mit Gewalt beschnitten worden war, wurde nach der Rückkehr zu seinen Glaubensgenossen von diesen für ausgeschlossen erklärt, von den Priestern zwar für seine Person wider zugelassen, dagegen sollte seine ganze Nachkommenschaft für ewige Zeiten isolirt dastehen und sich mit den gläubigen Mandäern nicht verheiraten dürfen (Siouffi p. 72 Anm. 3).

Bei diesem Gegensatze bedarf es vor allem der näheren Erklärung, woher denn das widerholte Vorkommen des Jordans, ja sogar des appellativen Plurals „Jordane" (für „heilige Gewässer" in genere) datirt, wenn nicht davon, dasſ die Vorfaren der Mandäer wirklich in Paläſtina an dem Wasser des Jordan gewont und sich getauft haben. Die Antwort hat zu betonen, dasſ nach dem Berichte der Philosophumena Buch V, S. 148 Ende und ff. der Göttinger Ausgabe 1859, der „große Jordan", ὁ μέγας Ἰορδάνης, gerade so in der Bedeutung des vergeistigenden, heiligenden Lebenselementes der Lichtwelt bei den Naassenern vorkommt. Die Anwendung des biblischen Namens „Jordan" für diesen gnostischen, im Grunde heidnischen Begriff ist also Gemeingut der ganzen ältesten Gattung der Gnosis, die nach der vergöttlichten Schlange als Lehrmittelpunkte gewönlich die ophitische oder naassenische heißt. Hier ist auch u. a. z. B. bei den sog. Peraten (Philosoph. V, 16 p. 190 ed. Gott.) die allegorische Verwendung der Namen „Ägypter" und „Rothes Meer" in änlichem Sinne wie bei den Mandäern bezeugt. Die Mandäerlehre aber gehört in die Kategorie der ophitischen Gnosis, das Biblische ist hier ebenso nur oben auf unbiblischen, gnostischen Untergrund aufgetragen wie in der oph. Gnosis überhaupt, z. B. bei den Sethianern. Wie bei diesen der Syncretismus, das Formalprinzip der Gnosis, auf Seth verfiel, um ihn mit Verwendung jüdischer Hagada zum gnostischen Propheten zu erheben, so im Mandäismus auf den Täufer Johannes, der, weil die Taufe hier der wichtigste Ritus ist, zum Heros eponymus des gnostischen Taufens bestellt wurde.

Die Frage nach dem Ursprung der Mandäerlehre wird also zur Frage nach dem Ursprung der älteren, der oph. Gnosis, und damit der Gnosis überhaupt. Hier ist nun eben kein gnostisches System so geeignet, durch die treue Bewarung und rituelle Ausbildung der gnostischen Grundgedanken in ihm auf die rechte einzig ware und unmittelbare Quelle zu leiten wie das mandäische. Die Quelle aller „Gnosis" und namentlich die unmittelbare Quelle der ophitischen Gnosis ist nicht die Lehre des persischen Zarathustra, nicht phönizisches Heidentum, nicht die Theorie und Praxis der griechischen Mysterien, sondern die altbabylonisch-chaldäische Landesreligion, die sich in Mesopotamien und Babylonien, den Wonstätten der Ophiten, Peraten, Mandäer, bis in die nachchristlichen Jarhunderte hinein erhalten hat und nun von den Gnostikern in mystisch-asketischer Ausbildung dem Christentume gegenübergestellt wurde. Wir meinen das ausgebildete polytheistische Religionssystem, welches wir jetzt aus den Ergebnissen der assyrisch-babylonischen Keilschriftentzifferung neu kennen lernen. Oben haben wir in einigen Beispielen die Übereinstimmung gezeigt, wie mandäische Eigennamen aus altbabylonischen entstanden sind. Alle weitere Ausfürung verbietet der Raum. Schon a priori gewinnt man den Eindruck, dasſ die mandäische Bevölkerung von Himmel und Hölle ebenso zalreich ist wie die altbabylonische. — Lehrreich ist wider das Faktum, dasſ die altbabylonische Götterwelt den Namen nach unter die Dämonen (wie die 7 Planeten mit ihren echt

altbabylonischen Namen) resp. in die Hölle verwiesen ist (z. B. Anatan und Kin, die Höllenherrscher, sind altbabylonisch Anat und Ken, letzteres das כן in עבד־כן der sinait. Inschriften). Die alten Namen sind oft bedeutend entstellt, auch mögen neue Göttergestalten durch Verselbständigung von Epithetis alter Götter entstanden sein. Aber die Grundgedanken und Hauptgestalten der mand. Lehre sind durchaus getreu altbabylonisch.

Diesem Ideenkreise ist auch entlehnt, was man als das Christlichste im Mandaismus anzusehen gewönt ist und um deswillen man die Mandäer immer noch für eine Art von Christen halten könnte, der Erlöser, überhaupt die Idee der Erlösung und — — das Taufen! Die mand. Taufe kann nicht aus der jüdischen Proselytentaufe und kann nicht aus der christlichen als deren Übertreibung abgeleitet werden. Denn die beiderseitige Tendenz ist diametral entgegengesetzt. Die christliche Taufe dient der *πίστις*, die mandäische der *γνῶσις*. Die christliche Taufe basirt auf der *μετάνοια*, der ethischen Widergeburt und ist die Inauguration einer sittlichen Erneuerung des Herzens und Wandels nach dem Muster des gottmenschlichen Erlösers, daher auch ihrem Wesen nach nur einmalig bei jedem Gläubigen. Die mandäische, die so oft widerholte, ist eine theurgisch-magische Handlung und bezweckt eine immer zunehmende Einsicht in die Geheimnisse des Lichtreiches durch Vermittlung des Elementes des Lichtkönigs, des Wassers. Sie ist wesentlich Kultus dieses Elementes, das den Lichtäther des Lichtgottes bildet. Und woher dies? Daher, dass der mand. Lichtgott Mana rabbâ identisch ist mit dem altbabylonischen Gotte Ea, und Mana's wichtigste Emanation Hibil Ziva mit dem altbabylon. Marduk. Ea aber, der Gott der tiefsten Erkenntnis, der Vater des Mittlers Marduk, thront im Weltmeere, das Wasser ist also sein heiliges Element, ursprünglich ist aber Ea der glänzende Himmelsocean, eine Vorstellung, die im Himmelsjordan der Mandäer noch so deutlich durchscheint. Marduk erscheint, wie ursprünglich als Bekämpfer des Chaos und Weltbildner, so auch nachher zur Bekämpfung des Bösen in der Welt in verschiedenen Inkarnationen, deren wichtigste der Held des altbabylonischen Epos Isdubar, der Löwenkämpfer, ist. Er kehrt hier als Hibil Ziva und in dessen Inkarnationen (Johannes z. B.) wider. Die echt gnostische und schon nachexilisch-jüdische Idee von der unermesslichen, der Berürung mit der Materie widerstrebenden Hoheit Gottes, die einen Mittler nötig macht, wird an dem Verhältnis des Marduk zu Ea einerseits und zur Weltentwicklung andererseits geschöpft. Marduk ist als der „jüngere Bel" der Gestalter des Chaos, die Hauptgottheit Babyloniens, weil die Lokalgottheit der Stadt Babylon. Er ist, als Son des Gottes alles Wissens, bei den Mandäern zum Mandâ, der hypostasirten Erkenntnis, geworden. — Auch die altbabylonische Götterlehre kennt einen Gott der Unterwelt, Mul-ge, und neben ihm eine weibliche Gottheit des Orcus, die in der Höllenfart der Istar so deutlich hervortritt. Von hier die mandäische Vorstellung, die dann weiter nach dem Muster des Planetenhimmels die Unterwelt in 7 Stockwerke teilt, wie die altbabylonische in der „Höllenfart der Istar" 7 Tore hinter einander hat. In Hibil Zivas' Höllenfart spiegelt sich Marduks Weltschöpfung und das Epos von Istars Höllenfart (s. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, Gießen 1874) zugleich wider. Mana rabbâ sitzt im hohen Norden, wie der Schemâl (شَمَال) der altbabylonischen „Sabier" in Harran und wie der Himmelskönig Ea. Darum beten sowol die Mandäer wie die Manichäer nach Norden gewandt. Genug der Vergleiche.

Die nächste Verwandtschaft mit der mandäischen Lehre hat die des Mani, der Manichäismus. Mani ist ja in seiner Jugend ein Anhänger des babylonischen Mughtasilah, d. i. Täufer gewesen. Letztere sind jedenfalls, wenn nicht mit den Mandäern identisch, doch eine der älteren babylonischen Sekten, aus welcher sich die mandäische Gemeinschaft gebildet hat. Die palästinensischen Hemerobaptisten mit den Spielarten der Elkesaiten, Nazaräer, Ebioniten sind Sekten, in welchen die nach Westen unter jüdischem und besonders nabatäischem Einfluss verbreiteten ba-

bylonischen Ideeen, namentlich die Idee des Mittlers und das damit zusammenhängende heidnische Taufwesen, schon in vorchristlicher Zeit Gestalt angenommen und dann später im Gegensatz zum Christentume sich behauptet haben. Johannes der Täufer gab der verbreiteten babylonischen Taufpraxis einen neuen ethischen Inhalt durch Verquickung mit der echt alttestamentlichen Messiaserwartung und durch den anenden Hinweis auf den gleichzeitig ins Fleisch kommenden waren Erlöser, und so wäre es bei dem regen, besonders durch die mächtigen handeltreibenden Nabatäer von Petra vermittelten Ideeenaustausch zwischen dem Ostjordanlande und Babylonien auch nicht unmöglich, daſs die babylonischen Täufer und Gnostiker von dessen Wirksamkeit schon in dieser alten Zeit unmittelbare Kunde erhalten und ihn dann zu den Ihrigen gerechnet hätten, was er doch nicht war. Doch fehlt hier jede stichhaltige historische Kunde. Übrigens kann auch das zweite Sakrament der Mandäer, die Eucharistie, nur als ein auf dem Boden der Naturreligion erwachsener Brauch, Verehrung der reinen Elemente und Gaben der Natur betrachtet werden, nicht als Verkehrung des christlichen Mysteriums ins Heidnische. Die ursprüngliche Lehre des Mani muſs von der mandäisch-gnostischen nicht sehr verschieden gewesen sein, wie aus dem sehr zuverlässigen Berichte des gelehrten Arabers an-Nadîm in dessen Fihrist genannten literarhistorischen Sammelwerke noch so deutlich hervorgeht (s. d. Art Mani und die Manichäer). So stimmen die Benennungen der Äonen beiderseits auffallend. Auch Mani benennt die Äonen mit dem hypostasirten „Leben", auch bei ihm ein „Lebensgeist", روح الحياة rûḥ al-ḥajât, der Spiritus vivens der afrikanischen Manichäer bei Augustin, der Manda d'haijê der Mandäer; hier bei Mani kommt selbst ein „finsteres Leben" als ein Hauptdämon und Gegner des „Urmenschen" vor. Man denke auch an die valentinianische *Ζωή*. Die Rolle des Hibil Zivâ spielt hier der „Urmensch", der eigentliche manichäische Erlöser. „Urmensch" ist auch in der Tat ein mandäischer Name für das „erste Leben" (s. oben). Der Kampf des manichäischen Urmenschen mit dem Urteufel ist das Gegenstück zum Einrücken des Hibil in die Unterwelt, wie letzterer „ausgerüstet mit der Kraft des Mana" zu Krun hinabsteigt, so der Urmensch mit den 5 Elementen des Lichtreiches angetan; wie ersterer den Krun in der „tiefsten Tiefe" besiegt, so schneidet der Urmensch die „Wurzeln der Finsternis" im Kampfe ab; wie Hibil wird auch der Urmensch vorübergehend teilweise verschlungen und wider befreit u. s. w. Bei der Weltschöpfung verwendet die mandäische Lehre in der jetzt vorliegenden, widersprechende und verworrene Nachrichten verbindenden Gestalt mehr Hilfspersonen als Mani. Auch die Finsternis hat mehr Vertreter. Repräsentant ihrer Macht ist bei Mani nur der „Urteufel", denn der „Sindîd", der große Archon, leitet nur die Menschenschöpfung; aber bei den Mandäern einmal Krûn (Karkum) und dann der Teufel Ur, der das Lichtreich stürmen will. Die ursprüngliche mandäische Lehre wird hier einfacher gewesen sein und sich mit der manichäischen noch mehr gedeckt haben. — Die Entlehnungen aus dem Parsismus beschränken sich auf einige Engelnamen. Siehe auch meine Ausfürung in Justis Geschichte des alten Persiens (Berlin 1879) S. 185 u. 186 und den Artikel Mani und der Manichäismus.

Das mandäische Religionssystem hat, müssen wir schließlich gestehen, mehr ein allgemein religionsgeschichtliches als ein speziell theologisches Interesse. Indessen so lange die „Gnosis" überhaupt in der Kirchen- und Dogmengeschichte abgehandelt werden muſs, und dies wird bei ihrer Bedeutung für die alte Kirche immer der Fall sein, bewart die Mandäerlehre ihre hohe Wichtigkeit für die christliche Theologie als dasjenige gnostische System, welches, von allen ablösbaren Zutaten abgesehen, die Urform der Gnosis am getreuesten und ausfürlichsten zugleich von allen bewart hat und die ware Quelle aller Gnosis, die hochausgebildete altbabylonische Religion, am besten wider erkennen läſst. Die Gestalt der mandäischen Sakramente gibt endlich auch dem Forscher nach der Geschichte der christlichen Sakramente, namentlich der Taufe, viel zu denken. — —

Von neuerer Litteratur über die Mandäer, welche gerade nicht oft behandelt worden sind, heben wir heraus: Gesenius in der Jenaischen Litteraturzeitung

1817 Nr. 48 (Anzeige von Norbergs Ausgabe) und Derselbe im Probeheft zur Allgem. Encyklopädie von Ersch u. Gruber S. 95—100, Art. Zabier (eine für damals sehr gelehrte und lichtvolle Darstellung, das Religionsgeschichtliche jedoch jetzt nicht mehr genügend); J. Matter, Histoire du gnosticisme, Paris 1828 tom. 2, p. 394—422; L. E. Burckhardt, Les Nazoréens ou Mandai-Jahja (disciples de Jean), Thèse de théologie historique, Strasbourg 1840 (113 Seiten 8°), sehr sorgfältige Zusammenstellung, aber nur nach der lateinischen Übersetzung Norbergs; H. J. Petermann in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. christl. Leben, 1854, Nr. 23 und 1856, Nr. 42; Ders. in seinen „Reisen im Orient“ passim.; D. Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus, Bd. 1 (1856) S. 100—138; J. M. Chevalier Lycklama, Voyages en Russie . . dans la Mesopotamie u. s. w., 1868, t. III, liv. 3, chap. 4; M. N. Siouffi, Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs, Paris, Ernest Leroux, 1880. Die Basis für jede Arbeit über die Mandäerlehre, welche als wirklich wissenschaftliche aus den Quellen selbst schöpfen will, ist die meisterhafte „Mandäische Grammatik“ von Theodor Nöldeke, Halle 1875. S. auch Nöldekes Anzeige der Editionen von Petermann u. Euting in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1869. **K. Keßler.**

Mandelbaum, amygdalus communis, שָׁקֵד (4 Mos. 17, 23; Jer. 1, 11; Pred. 12, 5) kommt von allem Steinobst (Amygdaleen) allein in der Bibel vor, seine Frucht שְׁקֵדִים 1 Mos. 43, 11 als ein Hauptprodukt Palästinas. Vor Alters hauptsächlich in Syrien und Kleinasien einheimisch, verbreitete er sich in den Küstenländern des Mittelmeeres. Der aramäisch-arabische Name לוּז, arabisch لَوْز (auch früherer Name von Bethel 1 Mos. 28, 19) für die süße Mandel kommt nur 1 Mos. 30, 37 vor und bezeichnete schwerlich (Rosenmüller, Bibl. Alterth., IV, 1, S. 264) die wilde Mandel, auch nicht die bittere, die arabisch مزج heißt, eher vorzugsweise die eßbare, da لز essen heißt. Luther und andere verstehen darunter die Hasel, corylus avellana (Delitzsch z. d. St.), oder juglans, Wallnuſs (Keil z. d. St.). Der im Hebräischen gebräuchlich gewordene, emblematische Name שָׁקֵד, der Wachende, deutet auf das frühe Erwachen, Blühen (in südlichen Ländern schon Ende Januar) und schnelle, kräftige Früchtetreiben; daher die sinnbildliche Anwendung (4 Mos. 17, 23; Jer. 1, 11 (wachsamer Eifer). Ob die גְּבִעִים מְשֻׁקָּדִים die mandelblütigen Ornamente am goldenen Leuchter (2 Mos. 25, 33 f.) auch symbolische Bedeutung haben und welche, fragt sich (s. Keil z. d. St. u. Archäol. S. 119 ff. u. Anm. 20; Bähr, Symb. d. mosaischen Cult. I, 414. 449 f.). Thenius und Knobel übersetzen: aufgewachte, d. i. erschlossene Kelche. Im Pred. 12, 5 ist das יָנֵאץ הַשָּׁקֵד wol als Bild des Erbleichens der Hare im Greisenalter (non opinantibus obrepit senectus) zu verstehen, da die Mandelblüte beim Abblühen bis zum Schneeweiß erbleicht. (יָנֵאץ = יָנֵץ Hi. von נצץ. Keil, Zöckler, Luther, Geier, Grotius), nicht von der Agrypnie (Hengstenberg), Zahnlosigkeit (Schröder, Winzer, Gesenius, Dietrich u. andere) des Greisenalters oder der Unverdaulichkeit; oder von Sexuellem (de Dieu, Hitzig, Böttcher, Fürst, vgl. Bähr, Symb., I, 449: Mandel im heidn. Altertum Symbol der physischen Zeugungskraft). Letztere Erklärungen gründen sich auf die Lesart יִנְאַץ oder יְנָאֵץ von נאץ fastidire. Noch andere Deutungen des Talmud, Targum, Midrasch (שָׁקֵד = os sacrum), oder von Furrer, Herzfeld, Dale, Taylor, Wetzstein (der Mandelbaum versagt, es folgt auf das Greisenalter kein Frühling mehr, oder: der Greis hat keine Freude mehr am blühenden Mandelbaum als Frühlingsboten) s. Delitzsch, Comm. S. 397 ff.; Zöckler, Comm., S. 208; Riehm, Handw. d. bibl. Alt., S. 949. Über Mandel als christliches Symbol s. d. Art.

Sinnbilder. Über das Vorkommen des Mandelbaums in Palästina s. Ritter, Erdk., XV, 2, S. 1377; XVII, 2, S. 2040. Sonst vgl. Celsii hierob. I, 253. 277 sqq.; Hiller, Hierophyt. p. 215 sqq.; Ursini, Arbor. bibl. 31, 2; Plin. hist. nat. 16, 42; 17, 37; Buhle, Calend, Pal. oecon., p. 5 sq. **Lehrer.**

Mandra, s. Kloster Bd. VIII, S. 59.

Mani und die Manichäer. So lange die christliche Kirche besteht, hat sie keinen gefärlicheren Kampf um ihre Existenz durchzufechten gehabt als das Ringen mit dem gewaltigen Manichäismus war, der Religionsform, welche, weit davon entfernt, bloß eine christliche Sekte zu sein, schon in der Gestalt, in welcher sie aus den Händen ihres Schöpfers, des hochbegabten Persers Mani hervorging, alle die Elemente in sich vereinigte, durch welche der Gnosticismus mit seinem Werthlegen auf das höhere Wissen die Religion der Fülle der Zeiten, den Glauben an den Gottmenschen Jesum den Christ von Nazareth, zu gefärden so nachhaltig vermocht hat. Der Manichäismus ist eine selbständige Religionsform, fast tausendjärigen Bestandes, einst weithin über das Morgenland wie das Abendland verbreitet. Anknüpfend an die älteste und reinste Form des Gnosticismus, die babylonische Ophitenlehre, mit der er seiner Genesis nach blutsverwandt ist, hat der Manichäismus alle die im Anfang des 3. christlichen Jarhunderts in Mesopotamien und dem angrenzenden Syrien blühenden gnostischen Systeme, namentlich den Marcionitismus und den Bardesanismus, benutzt, konsequent ausgebildet, absorbirt und kann also nach dieser Seite das manichäische Religionssystem das ausgebildetste reinste und konsequenteste aller gnostischen Systeme genannt werden. Um aber die riesige alles Verwandte absorbirende Ausbreitung und zähe Langlebigkeit dieser manichäischen Gnosis vollkommen begreifen zu können, hat man an der Betrachtung, dass das M. das wie zeitlich letzte so inhaltlich reichste und in der Methode folgerichtigste „gnostische System“ ist, noch nicht genug. Der Manichäismus ist gegenüber dem Christentume mindestens in dem Grade eine selbständige Religion, in welchem der Muhammedanismus dafür gilt. Er unterscheidet sich schon durch das Verhältnis zum Christentum von den anderen Gebilden, auch der sog. syrischen Gnosis, in deren allgemeinen Bereich er gehört, und noch mehr von der anderen Klasse, der hellenistischen (alexandrinischen), die man von der ersteren mit Recht trennt. Die Urform des Manichäismus ist one alle Bezugnahme auf die spezifisch christliche Lehre und Praxis, rein paganistisch, wärend die Gnosis in beiden Formen christliche Basis hat und dieses christliche Grundelement hier aus den Vorratskammern der semitischen Volksreligionen Vorderasiens, dort aus griechischer Philosophie und Mysterienweisheit organisch erweitern und theoretisch befriedigender machen will. Diese anfängliche Nichtberücksichtigung der christlichen Lehre hängt aber mit der allgemeinen Tendenz des Auftretens des Mani zusammen, durch die seine Lehre wider von der Gnosis prinzipiell differirt. Mani wollte zunächst nur den Persern eine andere bessere Religion geben; was er zu verdrängen suchte, war der Zoroastrismus der Priester des Sasanidenreiches, nicht das apostolische Christentum. Das Bestreben, in seinem Systeme alles zu vereinigen, was das religiöse Bedürfnis seiner religiös erregten Zeitgenossen nach der Seite des Wissens wie des Tuns befriedigen könnte, fürte ihn zunächst darauf, die zugleich älteste und reichste Quelle aller vorderasiatischen Religionsbildungen, die Religion der zerfallenen alten Metropole aller Metropolen, des benachbarten Babylon, und der Glanzperiode des engeren Vaterlandes, des babylonischen Landes, diese Quelle aller Quellen wider aufzusuchen und die von da geschöpften altehrwürdigen großartigen Ideeen und Gestalten dem verflachten sasanidischen Zoroastrismus entgegenzustellen, dessen Wurzeln selbst in letzter Linie in diese altbabylonische Religion zurückreichen. Dass Mani dann später sich weiter umsah und auch nach Westen auf das bis nach Persien vorgedrungene Christentum, nach Osten auf den Buddhismus Indiens sein Augenmerk richtete, versteht sich aus seiner Grundidee ebenso leicht, wie dass er im Bereiche des Christentums gerade die gnostischen Gebilde, die Erzeugnisse eines dem seinigen verwandten Strebens am meisten

berücksichtigte. Wie wenig aber christliche Einflüsse den Kern der Lehre Manis berüren, zeigt die lockere Verbindung, in welcher die biblischen Elemente mit den umgebenden aus der Naturreligion in Manis Lehre auf allen Stufen ihrer Ausbildung stehen, auch im afrikanischen Manichäismus der Zeit Augustins. — Die Lehre und Observanz, welche Mani als seine Schöpfung seinen Anhängern zur Ausbreitung hinterließ, ist also das originelle Produkt des Zusammenwirkens von vier gesonderten Religionen. Der heimatliche Parsismus, um dessen Umgestaltung es Mani zunächst zu tun war, bietet deshalb naturgemäß die meisten Berürungspunkte namentlich in den theoretischen Aufstellungen; der praktisch gerichtete nachbarliche Buddhismus war nicht one Einfluss auf die manichäische Moral und Lebenspraxis; das Christentum des Orients lieferte dem Mani nach gnostischem Vorgange im Alten wie Neuen Testamente eine Reihe von heiligen Namen und äußerlichen Analogieen, die dem zur Weltreligion aufstrebenden Manichäismus beim Vordringen in der christlich-römischen Welt Vorschub leisten mussten. Aber Kern und Wesen seiner Lehre schöpfte Mani aus der vielleicht auch noch in Priesterschulen, jedenfalls aber in der Erinnerung und Übung des Volkes bis auf seine Zeit fortgepflanzten altbabylonisch-chaldäischen Religion, und einen wie glücklichen Griff er getan hat, indem er, von da schöpfend, zur Befriedigung des Wissenstriebes, die Geheimnisse der Weltentstehung und des Weltverlaufs in einer zusammenhängenden Folge transscendentaler Ereignisse und handelnder Gewalten konkret anschaulich machte und im Anschluss daran eine neue Moralpraxis gründete — das zeigt die begierige Aufnahme seiner Lehre, ihre weite Verbreitung tief nach Hochasien hinein und im Westen bis nach Spanien und Gallien. Dem Christentum gegenüber erwies sich die Manilehre als die gefärlichste Lockspeise in dieser für religiöse Fragen krankhaft interessirten synkretistisch gerichteten Zeit für alle die vielen Glieder der christlichen Kirche, die vom Christentum nicht Erlösung von der Macht der Sünde, sondern Erleuchtung mit einem übernatürlichen Wissen um die „Warheit" suchten. Mani ist der vollkommenste Synkretist der ganzen jarhundertlangen Periode der Religionsmischung in Vorderasien, die schon vor dem babylonischen Exil beginnt und erst in Muhammeds Stiftung ihren Abschluss findet. —

Bei der großen Bedeutung des Manichäismus für das Morgenland wie das Abendland ist es erklärlich, dass über Leben und Lehre des Stifters wie über die Geschichte der Ausbreitung der Häresie eine große Zal von verschiedenartigen Berichten in verschiedenen Sprachen vorliegen. Wir haben über Mani Schriften von christlicher wie von nichtchristlicher Seite; von Kirchenvätern und professionellen Ketzerbestreitern wie von indifferenteren Historikern und Philosophen; von Orientalen wie Occidentalen. Die christlichen Quellen sind griechisch, lateinisch, syrisch; nur vereinzelt arabisch; die nichtchristlichen meist arabisch oder persisch. Die letzteren, die von nichtchristlichen, muhammedanischen Orientalen, verdienen entschieden den Vorzug, denn abgesehen von der größeren Unparteilichkeit eignet ihnen die größere, viele Details bringende Ausfürlichkeit, die sie der Benutzung authentischer Religionsschriften des Mani und der Manichäer selbst verdanken. Sie sind daher, wenn auch keine vor dem 10. christlichen Jarhundert geschrieben ist, wegen der von ihnen nach orientalischer Sitte unverarbeitet exzerpirten Quellenbelege Zeugen ersten Ranges, namentlich für die manichäischen Dogmen und für die Geschäfte der manichäischen Kirche; für Ethik und Lebenspraxis bedürfen sie der Ergänzung aus den abendländischen christlichen Berichten. Nicht alle orientalischen Berichte sind übrigens gleich ausfürlich, aber die große Wichtigkeit aller besteht darin, dass sie die orientalische und damit die heimatlich-ursprüngliche Gestalt des Manichäismus zum Objekte der Darstellung haben, wärend der abendländische Manichäismus, z. B. schon der der Afrikaner zur Zeit Augustins, bei der Ausbreitung nach Westen durch die christliche Welt, schon manche Veränderungen erfaren hat. — Originalschriften des Mani und der älteren Sektenhäupter selbst sind uns heute in extenso nicht mehr erhalten, abgesehen von einigen griechischen Briefen des Mani von zweifelhafter Echtheit und jedenfalls mit manchen Entstellungen, der Namen besonders, im 7. Bande der Bibliotheca Graeca

von Fabricius (2. Aufl. von Harleß und Keil, S. 315 ff.) Außerdem bewaren die orientalischen Autoren und auch Augustin einige, zum teil längere Citate.

Die wichtigste orientalische nichtchristliche Relation und damit die wichtigste Quelle über den Manichäismus überhaupt verdanken wir dem gelehrten, einst in Bagdad lebenden Araber an-Nadîm, dessen vollständiger Name Abulfaradsch Muḥammad ibn Isḥâḳ an-N., gewönlich Ibn Abi Ja'ḳûb al-Warraḳ, d. i. der Papierhändler genannt. In seiner reichhaltigen arabischen Literärgeschichte Fihrist al-'ulûm, d. i. „Verzeichnis der Wissenschaften", beendigt im Jare 988 n. Chr., handelt er Buch IX Abschn. 1, Bd. 1, S. 327—337 der Ausgabe des F. von Flügel, Rödiger und Müller, ausfürlich mit unverkennbarem persönlichen Interesse über die „Lehrmeinungen der Manichäer". Dieser wichtige Abschnitt ist nach älteren minder guten Behandlungen (Hammer 1840; Chwolsohn 1856) zuerst in mustergültiger Weise bearbeitet worden von Gustav Flügel in dem Werke: Mani, seine Lehre und seine Schriften, Text, Übersetzung, ausführlicher Kommentar, Leipzig 1862, 440 Seiten 8°. Zur Ergänzung des hier Gesagten sind die Anmerkungen zu diesem Fihr.-Abschn. in der später (1871) nach Fl.s Tode durch Roediger und Müller erfolgten Gesamtausgabe des Kitâb al-Fihrist Bd. 2, S. 162—178 von Flügel zu vergleichen. — Nächst dem Fihrist, dieser Fundstätte allerersten Ranges, ist die beachtenswerteste oriental. Relation die des Philosophen Abul Fath Muhammad al-Shahrastânî, welcher, beinahe ein Jarhundert später als an-Nadîm lebend († 1153 n. Chr.), in seiner „Geschichte der Religionsparteien und Philosophensekten", Kitâb al-milal wan-nuḥal Bd. 1, S. 188—192 ed. Cureton über die Manichäer handelt; cf. die Ausgabe des Textes von Will. Cureton, London 1842, 2 Bde., und die deutsche Übersetzung von Theodor Haarbrücker, Halle 1851, 2 Bde. Einige interessante Details, auch Auszüge aus manichäischen Originalschriften enthält des al-Bîrûnî Werk über die „Chronologie der orientalischen Völker" (geschrieben um 1000 n. Chr.), herausgegeben von Ed. Sachau, Leipzig 1878; namentlich die Skizze S. 207—209 enthält eine vielfach originelle Auffassung. Ganz kurz sind die Bemerkungen des Historikers Tabarî († 923) in dem Abschnitte seiner Universalgeschichte über die Sasaniden; s. die Übersetzung von Nöldeke, Leyden 1879, S. 40. 47 u. 48. 155; des Historikers Mas'ûdî († 957), wenigstens in seiner uns erhaltenen Universalgeschichte betitelt „Goldene Wiesen" ed. Barbier de Meynard Bd. II, da Spezialschriften mit ausfürlichern Mitteilungen von ihm (s. Flügel, Mani 1862, S. 32) leider bis jetzt noch nicht wider aufgefunden sind; das Hamza von Ispahân um 960, ed. Gottwaldt 1844. 1848; des Abulfidâ in der Hist. anteislamica ed. Fleischer, des Ibn Kutaiba ed. Wüstenf., des el-Makîn und aa. Beachtenswerte Skizzen über die Manilehre in den arab. Geschichtswerken des Ja'kûbî und des Dînawarî harren noch der Herausgabe. Zu den arab. Quellenautoren gehören nun der Sprache nach auch 2 christliche Bischöfe, der Patriarch von Alexandrien Eutychius Patricides, arabisch Sa'îd ibn Batrîk († 916 n. Chr.) in seiner arabisch geschriebenen Chronik (ed. Pococke Oxonii 1628) und der Primas des Orients, der Mafrian von Mosul, Gregorius Abulfaradsch, gewönlich Barhebraeus (syrisch Bar 'Ebrâyâ), Son des Hebräers, genannt, † 1286, in seiner arabischen Historia dynastiarum (ed. Pococke, S. 130 u. 131). Von gedruckten persischen Quellen kommen namentlich in Betracht, jedoch fast nur für das Leben des Stifters, das Schâhnâmeh (Königsbuch) des Firdausî (ed. Jul. Mohl, t. V, Paris 1866, S. 472—475), der Historiker Mîrchond (Bombayer Druck von 1271 der Hidschra, t. I, S. 223 f., übersetzt bei de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Par. 1793, p. 294 sq.) und das „Compendium der Geschichte", mudschmil at-tawârîch im Journal asiatique III. sér. vol. 12 (1843) p. 528. Im Bereiche der christlich-syrischen Litteratur sei auf Efräm den Syrer mit seinen bei zeitlicher Nähe — er starb 373 — doppelt schätzbaren Lehrdetails aufmerksam gemacht, siehe meinen Mânî, Bd. 1, S. 63—105. Sonst sind in der syrischen Litteratur bis jetzt keine ausfürlichen Schriften den M. und seine Lehre betreffend bekannt geworden, doch sei noch auf Johannes von Ephesus bei Land, Anecdota Syriaca II, 75 sq. hingewiesen. Die syrischen Märtyrerakten (ed. Assemani 1748) enthalten manche

Notizen gelegentlich der Hinrichtung manichäischer Ketzer im Perserreiche. S. auch Assemani, Bibliotheca Orientalis II. p. 102 sq. Endlich übersehe man nicht die Auslassung des Armeniers Esnîk über Marcion und Mânî, deutsch übersetzt von Neumann in Jlgens Zeitschr. für die histor. Theol. Bd. II, 1840, französisch von Langlois (Collection etc. II, 375 sq.). — Übergehend zu den griechisch-lateinischen Quellenschriften, sonst fast die einzigen Fundstätten für die manichäische Lehre, bezeichnen wir als immer noch das wichtigste inhaltreichste Schriftstück in dieser Klasse die sogenannten Acta Archelai, den angeblichen Bericht über eine Disputation des Bischofs Archelaus von Kaskar in Mesopotamien mit Mani; abgedruckt bei Zacagni, Collectanea monumentorum veterum eccles. graecae ac latinae, Rom. 1698, p. 1—105; in der Ausgabe der Werke des Hippolytus von Fabricius (Hamb. 1716) vol. II, S. 142—195; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. III; p. 569—608; zuletzt bei Routh, Reliquiae sacrae, vol. V (ed. alt. 1848) p. 1—206. Es liegt uns jetzt vollständig nur ein mehrfach korrupter und von Haus aus unklar stilisirter lateinischer Text vor, die alte, oft auf Mißverständnissen beruhende Übersetzung einer bis auf wenige aber wichtige Bruchstücke verloren gegangenen griechischen Vorlage, welche letztere aber selbst nicht die Urschrift ist, sondern nachweislich, namentlich wegen auffallender sprachlicher Indicien, auf ein syrisches Original zurückgeht, sodass die Angabe des Hieronymus (catal. scriptt. ecclesiast. 72 s. v. Archelaus) sich bei näherer Untersuchung als richtig erweist; s. gegen die neuere Bestreitung des syrischen Originals durch v. Zittwitz, Jacobi u. a. meine Ausführung im Mani Bd. 1, S. 120 ff. Zwar hat nun eine Disputation des Mani mit Archelaus, schon weil die Geschichte sonst von einem Bischofe Archelaus von Kaskar oder Carrhä, sowie von den anderen handelnden Personen, Diodorus, Marcellus u. s. w., nichts weiß, nie stattgefunden, vielmehr erscheint bei dem matten Verlaufe des angeblichen Redekampfes die Disputation nur als die gewälte Einkleidungsform der Bestreitung. Aber gleichwol ist der Wert dieser „Acta“ ein sehr bedeutender, namentlich weil sie, die Quelle für fast alle späteren abendländischen Berichte, in dem angeblichen „Briefe an Marcellus“ und in dem Berichte des „Turbo“, die beide auch griechisch vorhanden sind, authentische, von Manichäern der alten Zeit selbst herrürende Dokumente aufgenommen haben, und weil sie in der sagenhaften Vorgeschichte vom Auftreten des „Scythianus“ und des „Terebinthus“ trotz allen entstellenden Mißverständnissen geschichtsgetreue Reflexe von interessanten, schließlich in Manis Lehre zusammenlaufenden religionsgeschichtlichen Verknüpfungen bieten, die für die Erklärung der Genesis des Manichäismus von der größten Wichtigkeit sind. Verfaßt sind die Acta jedenfalls nicht später als im ersten Viertel des 4. christlichen Jarhunderts (um 320), und zwar, was den Autor betrifft, wol von einem niederen Geistlichen, einem Diakon etwa, der edessenisch-syrischen Kirche, in deren Litteratur der Ton der Bestreitung entschieden weist, zu einer Zeit, wo die Gefar der Ausbreitung des Manichäismus in den christlichen Gemeinden immer größer wurde, wo er vom platten Lande auch in die Städte drang, und das Einschreiten der obersten Leiter der Kirche, der Bischöfe und Metropoliten, nötig wurde. — Nächst den Acta Archelai als der ältesten Quelle ist der wichtigste Gewärsmann Augustin, die eigentliche Autorität der christlichen Kirche gegenüber dem Manichäismus. Das Bild, welches der einstige Manichäer aus einer ganzen Reihe zum teil sehr ausfürlicher Bestreitungsschriften von Theorie und Praxis der Manichäer uns rekonstruiren läßt, ist ein sehr vollständiges für alle die Partien, welche für den christlichen Gegensatz von Interesse sind. Von diesen Schriften A.'s, die man in Bd. I und vornehmlich Bd. VIII der Benediktinerausgabe findet, sind die bedeutendsten: contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti; contra Faustum Manichaeum libri XXXIII; contra Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum disput. I et II; contra Adimantum Manichaei discipulum; de actis cum Felice Manichaeo l. l. II; contra Secundinum Manichaeum; de natura boni; de duabus animabus; de utilitate credendi; de moribus Manichaeorum, in der Schrift de haeresibus das cap. XLVI. In Augustins Werke aufgenommen ist die Streitschrift des Evodius von Uzala des Titels de fide contra Manich.

Unter den griechischen Autoren gedenken wir zuerst der Häresiologen. Epiphanius handelt von dem Manichäismus im Panarion haer. 66 sehr ausfürlich, bereits unter Benutzung der Acta Archel. s. Epiphan. opp. ed. Dind. t. III; Theodoret in haeret. fabul. I, 26 (opp. ed. Schultze t. IV); vgl. auch den Lateiner Philastrius de haeres. cap. LXI. Wichtig sind ferner die Abschnitte bei Cyrill von Jerusalem catech. VI, 20 sq., wo ein sonst nicht erhaltenes Stück aus den Acta Archelai griechisch vorliegt; Photius, Bibl. codd. 179 mit einem Excerpte aus dem Manichäer Agapius; Joannes Damascenus in den opp. ed. Lequien t. I, p. 429 sq.; Simplicius im Kommentar zu Epictets Enchiridion t. IV, ed. Schweigh. Spezialstreitschriften gegen die manich. Lehre sind erhalten von dem Bischofe Titus von Bostra in Arabien (Hauran), *πρὸς Μανιχαίους* l. l. 4, zuerst gedruckt in Canisii lectt. antiquae ed. Basnage t. I, dann neu herausgegeben von P. de Lagarde 1859, auch in syrischer Übersetzung (ed. Lag. 1859) vorliegend, in welcher Buch IV allein erhalten ist; von dem vielleicht nicht christlichen Philosophen Alexander v. Lycopolis (*λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας* in Combefisii Auctar. noviss. Bibl. PP. t. II); vom Patriarchen Photius l. l. IV contra Manichaeos — unter welchen hier vornehmlich die Paulicianer gemeint sind — bei Wolf, Anecdota graeca t. I, sowie von Petrus Siculus (s. Nova Patrum bibliotheca ed. Mai t. IV), wenn dessen Arbeit dem wörtlich benutzten Photius gegenüber eine selbständige heißen darf. Endlich sind interessant die griechische Abschwörungsformel für Manichäer, die zur christlichen Kirche übertreten, gedruckt z. B. bei Cotelerius, SS. PP. apostolicorum opp. I, p. 543, und der Artikel *Μάνης* in Suidas' Lexikon, letzterer schon stark verworrene Nachrichten enthaltend. Noch seltsamer werden die Entstellungen bei den Byzantinern Cedrenus (ed. Bonn. p. 259 sqq.) und Jo. Malala (ed. Bonn. p. 410). — —

Der einheimische Name des Stifters des Manichäismus ist Mânî, arab.-pers. مانى, syrisch ܡܐܢܝ geschrieben, bei den Occidentalen lautet er gewönlich *Μάνης*, genet. gewönlich *Μάνητος*, selten *Μάνου*, doch öfter *Μάνεντος* — oder *Μανιχαῖος*; lat. Manes (gen. Manetis) oder Manichaeus, letztere Form immer bei Augustin. Die etymolog. Bedeutung dieses Namens, über welche schon die alten griech. Berichterstatter sich ergingen, die ihn z. B. *σκεῦος* oder *ὁμιλία* deuten, ist bis jetzt streitig. Doch wird er nicht persischer, sondern sem.-aramäischer Abkunft sein und ist wol am besten als eine dialektische Aussprache mit dem Mânâ der Mandäer (s. den Art.) zu identifiziren, womit diese auch appellativ einen Geist der Lichtwelt, wie mit dem Zusatze rabbâ den Lichtkönig bezeichnen. Hierzu stimmt, abgesehen von dem sogleich zu betonenden ursprünglichen engen Zusammenhange Manis mit den Vorfaren der Mandäer, die bestimmt überlieferte Angabe, dass Mani seinen ursprünglichen Namen gewechselt habe; Mânâ (Mânî) konnte als ein bedeutsamer, damals wolverständlicher Ehrenname angesehen werden. Der ursprüngliche Name des Mânî steckt in dem entstellten „Cubricus" der Acta Archelai, welches später von den Lateinern in Corbicius und sogar in Urbicus verändert wurde. Es ist (s. m. Mânî Bd. 1, S. 120 ff.) jedenfalls das arabische Schuraich شريك, ein bei den Arabern in den Grenzgebieten der syrischen Wüste, z. B. auch in Palmyra als שריכו beliebter Männername. — Mânîs Vater hieß Fâtak Bâbak (in griechischer Gestalt *Πατέκιος*); dieses so in seiner Urform herzustellende n. propr., bei den Orientalen viel verschrieben, ist wol persischer Herkunft, eigentlich der Wolbeschützte. Der Vater M.'s, dem berühmten persischen Geschlechte der Chaskânier entstammend, war ein echter Perser von Geblüt und wonte ursprünglich in Hamadan (Ekbatana); von da wanderte er dann nach Babylonien aus, wo er sich in der Nähe der Residenz Ktesiphon niederließ. Hier in Babylonien ist Mani geboren, und zwar nach der detaillirten Angabe des Bîrûnî p. 208, die er aus Mânîs eigener Mitteilung in dessen Hauptwerke, dem Schâhpûrakân, schöpfte, „im J. 527 der Ära der Astronomen Babels, d. i. 215/16 nach Chr., „vier Jare vor dem Ende des letzten Partherkönigs Artaban" in der Stadt Mârdînû am oberen

Teile des Kanales von Kûthâ. Es stimmt zu diesem Geburtsjare eine später zu referirende andere altmanichäische chronologische Notiz nicht genau, aber im Allgemeinen. M.'s Mutter entstammte dem Hause der Aschghanier, d. i. der Arsaciden, dem von den Sasaniden entthronten alten persischen Königsgeschlechte; ihr Name ist, trotzdem daſs der Fihrist 3 verschiedene Namen, Mês, Utâchîm und Marmarjam, überliefert, als bis jetzt unbekannt zu erachten, weil diese Namen, soweit sie herzustellen sind, jedenfalls einfach die Heimat M.'s, nicht die Person seiner Mutter näher bezeichnen wollen, wie namentlich an Mês ميسن, d. i. Mesene, deutlich zu sehen ist; in den beiden anderen steckt wol Kûthâ und Mardinû. In der Abschwörungsformel heißt M.'s Mutter *Κάροσσα*; doch ist die Form kaum zuverlässig. — Die manich. Überlieferung weiß von der ersten Kindheit des M. manches sagenhaft Ausgeschmückte zu erzälen; so soll seine Mutter nach seiner Geburt von seiner zukünftigen Größe Träume gehabt und auch im Wachen gesehen haben, wie den Knaben ein Mann mit sich in die Luft entfürte und wider zurückbrachte, nachdem er manchmal einen oder zwei Tage ausgeblieben war — ein mythischer Zug, zeitweilige Hineinversetzung in das Jenseits des Lichtreiches bedeutend, der auch in Manis Geschichte, z. B. bei der Höle in Turkestan, widerkehrend, in der jüdischen Hagada vom Messias (s. Lightfoot horae zu Matth. 2, 1) und in Muhammeds „Nacht der Himmelfart" vorkommt und sich auch in der Geschichte von Scythianus' und Terebinthus' zauberhaftem Aufsteigen vom Dache eines Hauses widerspiegelt. Zugrunde liegt die Anschauung der altbabylonischen Pyramiden- (Stockwerk-) Tempel. — Den heranwachsenden Knaben nahm dann sein Vater Fâtak unter seine ganz spezielle Obhut und holte ihn von seiner Mutter zu sich an den Ort, wohin er sich inzwischen infolge eines Wechsels seiner religiösen Überzeugung schon vor Manis Geburt begeben hatte, nämlich zu den südbabylonischen Mughtasilah, d. i. den sich Waschenden, den Täufern. In der religiösen Eigenart dieser in der Landschaft Mesene (Dastumeisân im Fihr.) am unteren Tigris wonenden, damals weiterhin bekannten und zalreichen Religiosen, in vieler Hinsicht der Vorfaren der heutigen Mandäer, unter denen viele Araber (Saracenen) sich befunden haben müssen und welchen Fâtak selbst sich angeschlossen hatte, ließ er auch seinen Son Mani erziehen, bis dieser, nach der Überlieferung schon in seinem zwölften Lebensjare, zu einer selbständigen religiösen Anschauung gelangte und sich vom Einflusse der Mught. emanzipirte. — Manis Vater, der seinen Son bei dem gefarvollen Schritte des ersten öffentlichen Auftretens vor dem persischen Großkönige Schâhpûr I. begleitete, muſs bereits für religiöse Fragen sehr interessirt gewesen sein und schon wie ein Sektenstifter gewirkt haben, insbesondere muſs er seinem Sone Mânî als Fürer und Vorgänger gedient haben. Die manichäische Sage berichtet, daſs dem Fâtak, wärend er im Vorhofe eines (jedenfalls altbabylonischen) Götzentempels gleich anderen anbetete, aus dem Innern des Heiligtumes 3 Tage hintereinander eine göttliche Stimme erschollen sei und ihm die Enthaltung von Fleisch, Wein und geschlechtlichem Umgange — die Pflichten der electi der Manichäer — anbefohlen habe; daraufhin sei er weiter nach Süden gezogen und zu den „Täufern" gegangen, die damals viel genannt waren. Wenn man diese dem einfachen geschichtlichen Berichte des Fihr. zu entnehmende Stellung des Fâtak an sich und insbesondere zu seinem Sone Mani bedenkt, den er schon in dessen frühester Jugend von seiner Mutter weg zu sich holt und in religiöser Hinsicht sehr sorgfältig zu seinem Gesinnungsgenossen erzieht, so hat man den Schlüssel zur Lösung des Rätsels, welches als die sagenhaft ausgeschmückte und veränderte Gestaltung der einfachen geschichtlichen Verhältnisse in der Vorgeschichte des Manichäismus vorliegt, welche der Schluſsteil (c. 51 ff.) der Acta Archelai und hiernach die ganze abendländische Tradition um die mythischen Personen zweier angeblicher Vorgänger des Mani, eines „Scythianus" und eines „Terebinthus" herum gruppirt.

„Scythianus", immer als nom. propr. gebraucht, doch heißt es auch einmal „ex Scythia quidam" — ein reicher saracenischer Handelsmann, zur Zeit der Apostel, heißt es, in den Grenzgebieten Arabiens aufgewachsen, zieht nach Ägyp-

ten und eignet sich, reichbegabt wie er ist, die gesamte alte Weisheit des Landes sowie die griechische an; aus der oberen Thebais heiratet er eine schöne Buhlerin, die er aus der Gefangenschaft losgekauft hat; durch seinen Schüler, den „Terebinthus“, lässt er viel Bücher niederschreiben, das Buch der mysteria, der capitula, den thesaurus und das evangelium; schließlich unternimmt er den Versuch, zu seinen Lehrmeinungen auch die berühmten Schriftgelehrten in Judäa zu bekehren, wird aber in einer Disputation besiegt und kommt plötzlich ums Leben. Sein Schüler „Terebinthus“ flieht mit seines Meisters Schätzen und Büchern nach Babylonien, indem er das Weib des Scyth. zurücklässt; in Babyl. nennt er sich Buddas, rühmt von sich eine wunderbare Geburt und die Erziehung durch Engel und disputirt mit den persischen Mithraspriestern Parcus und Labdacus (s. über die Herstellung dieser Namen in Pacorus und Labracus m. Mâni I, S. 123), wird aber gleichfalls besiegt; nur eine alte Witwe nimmt seine Lehre an. Da will er durch Zauberei imponiren und vom Söller eines Hauses aus unter Aussprechung geheimnisvoller Namen in die Luft aufsteigen, stürzt aber herab und kommt elend um. Die Witwe erbt seine Bücher und Schätze und kauft sich einen Sklaven von 7 Jaren, Namens Corbicius, den sie freilässt und an Kindesstatt annimmt. Dieser erbt, zwölf Jare alt — auch Mani wird im 12. Jare nach dem Fihr. selbständig — die reiche Hinterlassenschaft des Scythianus von der Witwe, erweitert die 4 Bücher mit allerlei phantastischen Zusätzen, gibt sie für die seinigen aus und tritt öffentlich mit seiner Lehre hervor, zugleich seinen Namen in Manes umwechselnd. —

Diese Erzälung ist nichts als der sagenhaft ausgemalte, doch auch zugleich in einigen Punkten sachlich erweiterte Fihristbericht, auf einigen groben Missverständnissen orientalischer Wörter beruhend. Den Ausgangspunkt zum Verständnis des gegenseitigen Verhältnisses bildet die Erklärung des „Terebinthus“. Das „Terebinthus“ der Acta, für welches die handschriftlich bessere auch bei Cyrill. Cateches. VI bewarte Form Terbinthus (*Τέρβινθος*) herzustellen, ist nichts als das aramäische nomen appellativum tarbîthâ, d. i. der Zögling, Schüler, das die Griechen sich zu ihrem Baumnamen *τερέβινθος* mundgerecht gemacht haben. Die aus dem aramäisch redenden Babylonien kommende Überlieferung besagte, Mani sei der tarbîthâ eines älteren Religionsstifters gewesen; aus diesem Worte machten die Griechen ein n. proprium und damit eine selbständige dritte Person zwischen Fâtak und Mânî. Noch der Fihrist gebraucht im Arabischen genau dasselbe semitische Verbum, von welchem tarbîthâ im Aramäischen herkommt; er sagt von Mani, dass er bei seinem Vater und in dessen Religion rubbija, d. i. erzogen worden sei. Auch der angebliche, zum Christentume bekehrte bisherige Manichäer Turbo (gr. *Τύρβων*), der in den Actt. Bericht erstattet, fürt denselben, zunächst aus dem st. absol. tarbî verstümmelten Namen. Dass der Lehrer und Vorgänger Mânîs zugleich sein Vater war, vergaß dieser Zweig der kirchlichen Tradition, für welche diese leibliche Abstammung Manis auch weniger von Interesse sein musste, als die geistige; doch kennt die griechische Abschwörungsformel (s. ob.) ganz genau *Πατέκιον τὸν τοῦ Μάνεντος πατέρα*, den sie *οἷα ψεύστην καὶ τοῦ ψεύδους πατέρα* verflucht. „Terebinthus“ ist also einfach mit Manes identisch, wie denn auch seine Geschichte nur als eine einfache matte Widerholung zusammengesetzter Züge aus der Geschichte des „Scythianus“ und des „Manes“ sich erweist. In dem „Saracenen Scythianus“ ist one große Schwierigkeit Mânîs Vater Fâtak widerzuerkennen, wenn man die zeitgeschichtlichen Verhältnisse bedenkt. Als hergekommen aus dem Lande der Parther (Scythen), aus Hamadan, und als Gemal einer Frau aus parthischem Geschlechte, ist er für die Babylonier sehr erklärlicherweise „der Scythe“, — und als Anhänger der Mughtasilah, deren Wonsitze am Pasitigris in der Tat „an der Grenze Arabiens“ lagen, und unter denen sicherlich, schon infolge der hohen kommerziellen Bedeutung der Landschaften Mesene und Characene als Zielstationen der großen peträisch-palmyrenischen Handelsstraße, viele Araber (Saracenen) angesiedelt waren, heißt Fâtak „der Saracene“. Der dem Scyth. beigelegte Reichtum und seine Begierde nach Weisheit sind Züge, welche der Nation der Araber entlehnt werden, unter denen namentlich an die mächtigen, reichen und gebildeten Nabatäer mit der Residenzstadt Petra auf der Si-

naihalbinsel zu denken ist, auf welche auch die merkwürdige Stelle Baruch 3, 23 von den weisheitsuchenden *ἔμποροι* und *μυθολόγοι* geht. Wegen dieser engen Beziehungen zu den südbabylonischen Arabern heißt Mani selbst in einer christlich gefärbten Notiz zu Anfang des Fihristberichts sogar Bischof der Araber mehrerer Distrikte östlich vom unteren Tigris, und bei Abulfarag̓ Presbyter in Chuzistan, wo der Perserkönig Sapores I. nach Tabarî (übers. von Nöldeke S. 67) besiegte arabische Stämme angesiedelt hat. Die Kenntnis von Fataks mehrmaligem, von religiösen Gründen beeinflussten Wonsitzwechsel spielte wol mit hinein. Seine Frau, von der er infolge des ihm verbotenen Geschlechtsverkehrs sich trennte, um zu den „Täufern" überzusiedeln, „spiegelt sich in der von Scyth. geheirateten dann von Terebinthus verlassenen Ägypterin (vom Parteihass zur „Hure" gestempelt) und nochmals in der „Witwe" des Terebinthus und Manes wider. Allegorisch, wie früher von Colditz und Baur geschehen, hat man keine Angabe der sagenhaften Vorgeschichte zu deuten; einzig wird der nordmesopotamische Schreiber mit seinem „Ägypten" und dessen alter Weisheit das ihm benachbarte Babylonien und die uralte Weisheit der Chaldäer, der Mani tatsächlich das Wichtigste verdankt, gemeint haben. Die festgehaltene Unterscheidung von drei Stiftern des Manichäismus hat übrigens einen wol erkennbaren Zweck, nämlich den, die gefärliche Lehre als eine, wie tief wurzelnde, so auch längst gerichtete zu erweisen. Wie die Besiegung des eigentlichen Häresiarchen Manes als die Tat eines christlichen Gottesgelehrten, des Bischofs Archelaus, dargestellt wird, so sollte der unmittelbare Vorgänger Terebinthus persischen und der erste, Scythianus bereits jüdischen Theologen, letzteres schon in der apostolischen Anfangszeit, erlegen sein. Tatsächlich erlag nur Mânî und zwar den persischen Priestern. — Das Cascar der Akta bei Mirchond sogar zu dem Schlosse bekannten Namens Deskereh entstellt, ist nichts als das südbabylonische Charax, vollständig Ch. des Spasines, Charax Spasinu. Siehe die näheren Ausfürung und Deutung der Einzelheiten, namentlich des „Kastelles Arabion" und des „Flusses Stranga" in m. Mani 1, Abschn. I und III. —

Die erste selbständige Stellung in religiöser Hinsicht läßt die manich. Überlieferung den Mani schon in dessen ~~12.~~ 13 Lebensjare einnehmen. Der überaus frühreife Knabe erhielt da vom Lichtkönige eine Offenbarung durch den Engel Eltaum. Dieser Name wird vom Fihr. als „nabatäisch" und „Genosse" bedeutend bezeichnet; El ist sicher nicht der arab. Artikel, sondern der auch von den syrischen Arabern gebrauchte Gottesname, das n. propr. wol ein arabisches أيلتؤوم, Élta'ûm, „Gott ist verbündet". Der Engel gebot ihm Trennung von seinen bisherigen Glaubensgenossen, den Mughtasilah, und Bewarung asketischer Sittenreinheit durch Bekämpfung der sinnlichen Lüste, verbot ihm jedoch zunächst noch, in Anbetracht seiner Jugend, aufzutreten. Erst als M. das 24. Lebensjar zurückgelegt hatte, erschien ihm der Engel wider und befahl ihm nunmehr, seine Lehre öffentlich zu verkündigen. Die Tradition läßt also den M. seine Tätigkeit mit der frühzeitigen praktischen Annahme der Lebensweise der manich. „Gerechten" beginnen und an seinem theoretischen Systeme 12 Jare arbeiten, ehe er sich mit seiner syncretistischen Gedankenarbeit fertig fülte. In dieser zwölfjärigen Vorbereitungszeit muss M. sich vor Allem mit der altbabylonischen Religion, nach der Überlieferung der Astrologen Babyloniens, näher bekannt gemacht und auch mit den Christen in Süd-Babylonien, wo er seine Jugend verbrachte, einen lebhaften religiösen Ideenaustausch unterhalten haben; daher die Überlieferung von seiner „Disputation" mit christlichen Klerikern, wie „Archelaus" und „Diodorus".

Den Zeitpunkt des ersten öffentlichen Hervortretens des Mânî setzt eine alte durchaus glaubwürdige manichäische Notiz auf den Krönungstag des persischen Königs Schâhpûr (Sapores) I., des Sones des Ardaschîr, und bestimmt diesen Tag als „einen Sonntag, den 1. Nîsân, als die Sonne im Widder stand". Dieses Datum ist nach christlicher Zeitrechnung gleich dem 20. März 242, M. trat also in seinem 28. Lebensjare in der persischen Residenz öffentlich als Religions-

stifter auf. Der Erfolg war zunächst, so günstig die gewälte Gelegenheit in Anbetracht des großen Zusammenflusses von Volk war, keineswegs bedeutend, vielmehr ergibt sich als ziemlich sicher, dass M. bei der Ungunst des Königs es geraten fand, längere Zeit außerhalb des persischen Reiches zuzubringen. Nach dem Fihr. ist er 40 — gewiss nur eine runde Zal — Jare lang im Auslande gewesen und hat Sendboten bereits nach den wichtigsten umliegenden Ländern gesandt, nach Chorasan und Transoxanien im Norden, nach Indien und China im Süden und Osten. Namen von Aposteln des Mani überliefert der Fihr. nicht; die Angabe der Acta Arch. u. des Cyrill v. Jerus. von 3 Hauptschülern des M., Thomas, Addas und Hermas, deren zwei er nach Syrien und Ägypten geschickt habe, ist one Zweifel wertlos, nur von den späteren Manichäern nach der christlichen Tradition gemacht, unter Benutzung der Legenden von der Wirksamkeit der christlichen Apostel und ältesten Apostelschüler; Addai, Addaeus, heisst ja gerade der Apostelschüler Syriens, der das Evangelium predigte, und Thomas war angeblich der Apostel Indiens. Ebenso ist die Angabe des Barhebraeus (Abulfarag̓) von den zwölf Schülern des M., die er zu Bekehrungen ausgesandt habe, zu beurteilen; Mânî umgab sich später nach christlichem Vorbilde mit 12 vertrauten Jüngern, den ältesten „Auserwälten". Überhaupt weiß die unbedingt zuverlässige ältere orientalische Überlieferung nur von einer anfänglichen, von M. selbst geleiteten Propaganda nach dem Norden und Osten des persischen Reiches, abgesehen von der Ausbreitung innerhalb des letzteren selbst, für welches M.'s Reform von Haus aus allein bestimmt war; eine ernstliche Unternehmung des Mani selbst in die christlichen Länder an der Westgrenze des persischen Reiches, wie sie die „Disputation mit Archelaus" voraussetzt, ist schon deshalb unwarscheinlich. — Als was Mani anfangs auftrat, sagt er uns selbst in der wichtigen Stelle zu Anfang seines (dem K. Sâpûr dedicirten Werkes) Sâpûrakân, die Bîrûni (S. 207, Z. 14 ff.) mitteilt. Er gab sich aus für den „Gesandten des waren Gottes", und zwar für den letzten und vollkommensten in der Reihe der Gesandten, welche nach göttlicher Weisheit zu bestimmten Epochen in die Welt geschickt werden sollten und worden sind; und zwar, „wie einst — sagt er — Buddha in das Land Indien, Zarâduscht in das Land Persien, und Jesus in die Länder des Westens kam, so kam diese Prophetie zuletzt in der Epoche der Gegenwart durch mich, den Mani, in das Land Babylonien". Dieser urmanichäische, übrigens echt altbabylonische (s. unten) Gedanke von der fortlaufenden Prophetie in Inkarnationen des Geistes des höchsten Gottes ist derselbe, welcher auch in der clementinischen Litteratur eine so große Rolle spielt. Der „große Prophet", ὁ μέγας προφήτης, dieses ostpalästinischen, elkesaitischen Ideenkreises der Clementinen ist hier eben Mânî, wie in Ostpalästina anfänglich „Elkesai". Hiernach begreift sich sehr leicht, daß M., wenn er sich bei den Christen unter Anknüpfung an eine echt christliche Erwartung empfehlen wollte, geschickt genug war, sich für den von Christo selbst für die Zukunft verheißenen Parakleten (evang. Joann. 14, 16) auszugeben. Wie wenig aber Mani in Wirklichkeit den historischen Christus für seinen Vorgänger ansah, erhellt mit schlagender Gewissheit aus der völlig unverdächtigen Angabe des muhammedanischen Verfassers des Fihr. (S. 100 in Flügels Mani von 1862), „der bei uns (sc. Muslims) und bei den Christen berühmte Isa", d. i. Jesus sei nach Mani ein Teufel — ganz nach der bekannten Analogie, nach welcher beim Religionswechsel die gefeierten Personen der alten Religion zu bösen Wesen herabgesetzt werden. — Nach längeren Wanderungen und reichen Erfolgen, die bereits zur Gründung von manichäischen Gemeinden mit Vorstehern in Turkestan und Indien gefürt haben müssen, kehrte Mânî ins persische Reich zurück, wo sich inzwischen die Zal seiner Anhänger vermehrt hatte. Es gelang ihm, den Bruder Sâpûrs, des regierenden Königs, Namens Pêrôz, arabisirt Fîrûz, für seine Lehre zu gewinnen, und dieser vermittelte sogar eine persönliche Zusammenkunft M.'s mit dem Könige. Da die ersten Sasaniden die wesentlichste Stütze ihrer erst noch zu befestigenden Macht in der Gunst der nationalen persischen Feuerpriester wussten, deren hierarchisch wolorganisirter Genossenschaft sie schon ihre Erhebung zu Herrschern des iranischen Ge-

sammtreiches zum guten Teil zu danken hatten, konnten sie ihre offene Unterstützung nicht einem Unternehmen leihen, welches wie das Mani's wesentlich eine Verdrängung der herrschenden Priesterlehre und der Priesterkorporation selbst aus der Herrschaft mit sich brachte. Daher musste Sâpûr I. in M. von Anfang eine Gefar für die Sicherheit seines Thrones sehen, und soll nach dem Fihr. beschlossen gehabt haben, ihn zu töten, wenn er seiner habhaft würde. Aber der Eindruck des persönlichen Auftretens des M. vor dem Könige wandelte dessen Zorn in Gunst um. Der Anblick des gefürchteten Sektenstifters und dessen Rede müssen für den Großkönig etwas Überwältigendes gehabt haben. Die verherrlichende manichäische Legende kleidet dies in ächt persischer Weise so ein, dass dem Perserkönige gewesen wäre, als wenn zwei stralende Lichter auf Manis Schultern dessen Haupt mit einem Glorienschein umgeben hätten. Es bedeutet dies one Zweifel, dass die sogenannte „Glanzmajestät“, altbaktr. qarenô, neupers. خُرّه hurra in der altpersischen Religion, der geradezu hypostasirte Gloriennimbus der Götter, Götterboten, wie Zarathustra, Priester, und vor allem der rechtmäßigen iranischen Könige (s. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. 2, 1873, S. 42 ff.), vor Sâpûrs Augen auf Mânî sich niedergelassen und ihn damit als einen Boten des Lichtkönigs legitimirt habe. Der König, von ehrfurchtsvoller Scheu ergriffen, gewärte dem M. eine große Zal von Anliegen, namentlich dass dessen Anhänger im persischen Reiche volle Religionsfreiheit genießen sollten, und soll ihm sogar versprochen haben, selbst sich zu ihm bekehren zu wollen. Dennoch scheint es, als wenn diese Gunst nicht lange anhielt, ja dass M. sich von S. wärend dessen langer Regierung (241—272) zum zweiten Male habe flüchten müssen, nachdem sich die Manichäer allerdings an mehreren Punkten des pers. Reiches festgesetzt hatten, z. B. in Bê garmâi (Garamaea) zwischen Tigris und dem kleinen Zâb, nach Moesinger, Monum. Syr. II, 65. Die geschichtl. Nachrichten über die folgende Lebenszeit des M. bis zu dessen gewaltsamem Ende sind sehr dürftig; die Manichäer selbst schweigen über diese Zeit. Der Fihr. sagt nur einmal (Fl. M. S. 99, 100) gelegentlich ganz kurz, Sâpûr habe den M. ins Gefängnis gelegt, aus dem ihn dann sein Nachfolger Hormizd (so ist gewiss statt Bahrâm l. c. zu korrigiren) befreit habe; nach anderen sei er im Gefängnisse gestorben. Eine zeitweilige Gefangensetzung des M. auf Befehl des Großkönigs wird Tatsache sein, die dann von der Überlieferung mannigfach entstellt worden ist. Sie wird auch in den Actis Archel. angenommen, die den M. dann nach Bestechung des Wärters aus dem Kerker auf römisches Gebiet entfliehen lassen. Sie liegt auch der Notiz des Mirchond zu Grunde; Hurmuz (Hormizd I.), Sâpûrs Nachfolger, der dem Mani günstig gewesen, habe ihm das „feste Schloss Deskereh in Chûzistan“ als Wonsitz angewiesen. Es ist dies nur eine Lokalisirung derselben Angabe unter dem Einflusse der Nachricht, z. B. bei Ibn Kutaiba und Hamza, die Stadt Destgerd in Churâsân, deren Name von den Arabern zu Deskereh verkürzt wird, sei von diesem Hormizd I. erbaut, d. i. zur Festung gemacht worden, daher auch D. al-Malik, D. die Königsstadt, genannt. Dieses D. im Norden wird aber hier mit dem D. im Süden in Chûristan, s. Jâkût II, 575 verwechselt. Dass übrigens der Schah Hormizd wärend seiner kurzen, nur einjärigen Regierung dem M. günstiger gestimmt gewesen, als sein Vorgänger Sâpûr und sein Nachfolger Bahrâm, wird faktisch sein. Dagegen ist gar nichts Geschichtliches an der angeblichen ärztlichen Behandlung eines persischen Prinzen durch M. und dem Tode des Knaben unter den Händen des Arztes. Hier spiegelt sich einfach ziemlich plump die Anhängerschaft des Fîrûz wider, der in des Irrlehrers Netze gegangen war und dem diese Hingabe vielleicht auch das Leben gekostet hat, ein „Weiser“ aber ist bei den Orientalen bis heute immer wesentlich auch ein Heilkundiger, ein Arzt, cf. arabisches حكيم, ḥakîm, „Weiser“, im Sinne von „Arzt“, und Mânî heißt wirklich stellenweise bei Arabern مانی الحكيم, Mânî al-ḥakîm. Den Tod des M. setzt die Überlieferung in

die damalige persische Residenz Gûnde-sâpûr, wo ein Tor lange M.'s Namen fürte. Hier ist er auf Befehl des Königs Bahrâm I. — so fast alle, nur Eutychius gibt B. II, der unmittelbar auf B. I folgte — und nach einstimmiger geschichtlicher Überlieferung (s. Eusebius' chronicon. ed. Schoene II, 185) im Jare 276/77 gekreuzigt worden; seine Leiche wurde nach nicht ungewönlicher persischer Behandlungsweise geschunden und die mit Stroh ausgestopfte Haut am Tore der Stadt Gundêsâpûr (arab. Dschundisabûr) aufgehängt, welches seitdem das Mânî-Tor heißt. Diese Mißhandlung des Leichnams, welche, einstimmig berichtet, als faktisch anzuerkennen ist, wird in der christlichen Überlieferung zu einem Lebendig-Schinden. Nach Tabarî (übers. von Nöldeke S. 47) und Ja'kûbî hatte M. den schwachen Bahrâm zu bekehren versucht, dieser sei aber nach näherer Untersuchung der Lehre, d. i. jedenfalls nach Zurechtstimmung durch die pers. Priester, überzeugt worden, dass M. ein Apostel des Teufels sei. Jedenfalls fiel M. dem begreiflichen Hasse der persischen Priester zum Opfer; ob nach einer förmlichen Niederlage in einer öffentlichen Disputation mit ihnen, wie die abendländischen Quellen meinen, steht dahin, ist aber an sich bei M.'s Redefertigkeit unwarscheinlich. M. erreichte also eine Lebensdauer von 60 Jaren, 216—276; so alt wird er auch nach den Actis (p. 190 ed. Routh ult. lin. effectus puer ille sexaginta annorum . . .). Eine grausame Verfolgung der Anhänger folgte auf den Tod des Meisters. —

Wir gehen zur Darstellung des Lehrsystems des Mânî über, dieses „glühend prächtigen Natur- und Weltgedichtes", wie es Baur treffend nannte. Zu Grunde hat man natürlich jetzt nicht mehr die Acta und Augustin, sondern den Bericht des Fihrist zu legen, der, sehr ausfürlich und dem Occidentalischen gegenüber vielfach ganz originell, offenbar aus manichäischen Originalschriften schöpft. Zuverlässige Ergänzungen aus den anderen Quellen werden da, wo sie hingehören, zuzufügen sein. —

Die Basis des ganzen Lehrsystems des M. ist seine Theorie von der Entstehung der Welt. Hier zieht der Manichäismus unter Berücksichtigung des Parsismus die strikte Konsequenz der älteren dualistisch-gnostischen Systeme bis zum äußersten nur denkbaren Dualismus zweier gleich ewigen Urpotenzen. Die Welt entsteht aus der uranfänglichen, grob materiellen Vermischung eines denguten und eines urbösen, geistig-sinnlichen Weltstoffes, ihre Entwicklung bis zum Weltende und die daraus sich ergebende Lebenspraxis des Menschen ist nur die Evolution des uranfänglich geschürzten Knotens.

Nach den eigenen Worten des Mânî, welche der Fihr. auszugsweise mitteilt, „bilden den Urzustand der Welt zwei Wesen, das eine Licht, das andere Finsternis, die in scharfer Absonderung von einander stehen". Das Urlicht ist seinem Wesen nach dasselbe, wie Gott; es heißt, persönlicher gefaßt, „der erste, d. i. uranfängliche, Herrliche", d. i. der Urquell der anderen „Herrlichkeiten" genannten Äonen, in der epist. fundamenti bei Augustin „in virtute magnificus"; ferner „der durch keine Zal — kein Maß — Beschränkte"; endlich „der König der Paradiese des Lichtes". Sein durchaus geistiges Wesen besteht aus 2mal 5 Elementen, „Glieder" genannt, alle ewigen Bestandes, die zusammen Leib und Seele des göttlichen Wesens ausmachen; die 5 körperlichen sind Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis und Einsicht, die 5 geistigen Liebe, Glaube, Treue, Edelsinn und Weisheit. Bei Augustin ist von duodecim membra luminis und von duodecim secula die Rede; die Zal 12 statt 10 nennt auch der Fihr. für die 12 Elemente des Lichtgottes, mit welchen dieser den „Urmenschen" erzeugt. — Doch erschöpft sich der Umfang des Lichtreiches noch nicht in dieser Fülle des Lichtgottes, sondern gleich ewig mit ihm, der räumlich innerhalb des Lichtreiches nur dem Himmel der sichtbaren Welt entspricht, sind ein Lichtäther und eine Lichterde; bei Augustin (de actis cum Felice Manich. I, 18) aër ingenitus und terra ingenita auch lucida, beata, illustris, sancta, neben dem pater ingenitus; ersterer, der jenseitige Luftkreis, besteht aus denselben 5 Gliedern, wie der Körper des Lichtgottes, Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht; letztere, die Lichterde,

hat ebenfalls 5 Glieder, nämlich den leisen Lufthauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer. Die 10 Glieder des Luftkreises und der Erde des Lichtreiches bilden in ihrer Gesamtheit die „Großherrlichkeit“, den glänzenden Hofstat des Lichtgottes, das manich. πλήρωμα. Die Lichterde, das manich. Paradies, steht unter dem Regimente eines besonderen ewigen Lichtgottes, welcher von 12 „Herrlichkeiten“, die „Erstgebornen“ genannt, von gleicher Lichtnatur mit ihm selbst umgeben ist. Die Lichterde wird beschrieben als der Inbegriff aller Schönheiten und Annehmlichkeiten unserer niederen Erde, nur in höchster Potenz, als voll von Glanz und Klarheit, ganz durchsichtig, mit lieblichen geschützten Wonungen, Türmen, Gärten, Fruchtbäumen, dabei voll woltuenden Schattens und von lieblichem buntem Lichtglanze umspielt. Der leise Lufthauch, das erste Glied der Lichterde, sagt M. (Fl. 1862, S. 94 oben) „ist das Leben der Welt“, d. i. die — psychische — Weltseele der Lichtwelt, das Gegenstück der Humâma, des Geistes der Finsternis im dunklen Reiche. — Die Lichtwelt ist nach oben, rechts und links räumlich unbegrenzt, berürt sich aber an ihrer unteren Seite mit dem in der Tiefe liegenden Reiche der Finsternis, bei den Kvv. Σκότος, Tenebrae, daneben auch die t. t. der abendländischen Philosophie Materia und Ὕλη, letzterer Ausdruck auch bei Efräm. Auch die Finsternis ist ein persönliches, ihren ganzen Bereich mit ihren Elementen durchdringendes und erfüllendes Wesen, wie das Licht; doch hat ihr Mânî nicht auch, wie dem Lichte, das Prädikat „Gott“, böser Gott, beigemessen. Von 2 Göttern, einem guten und einem bösen, die die Lehre des Zoroaster, der Parsismus, unterscheidet, kann also im Manichäismus, streng genommen, keine Rede sein. Die personifizirte Finsternis wird vielmehr von ihm als böses Wesen genau so gedacht, wie in der altbabylonischen Religion das personifizirte Chaos, die Tiamat, die mit dem Weltschöpfer Marduk (Merodach, hier als „Urmensch“ widerkehrend) kämpft; und der Name, welchen der Fihrist (Fl. M., S. 90. 240), sowie Śâhrastânî (p. 189) von dem weiblich gedachten „Geiste der Finsternis“, d. i. der bösen Weltseele, dem die F. durchdringenden und beseelenden pneumatischen Prinzipe, gebrauchen, „die Humâma“, ist mit Tihamat (hebr. תְּהוֹם, Genes. I, 2) auch sprachlich auf das engste verwandt (das rauschende, alles durchdringende Urwasser, cf. הוּם rauschen, هَمّ nachsinnen. — Zwischen Licht und Finsternis ist keine Scheidewand; und wie das Licht, so ist auch die Finsternis nach 3 Seiten, nach unten, rechts und links, unbegrenzt. Die Finsternis hat auch, wie das Licht, 5 Glieder, die denen des Lichtes entgegengesetzt sind, nämlich den Nebel, den Brand, den Glühwind, das Gift und das Dunkel. Und wie das Lichtjenseits eine Lichterde in den Propositionen und Ingredienzien unserer Erde hat, so hat das finstere Jenseits eine „Erde der Finsternis“, ausgestattet mit allem, was hier auf Erden ein Land verunziert, voll Abgründe, Sümpfe, Schluchten, giftige Quellen, mit aufsteigenden Rauch- und Feuersäulen Der hervorquellende Rauch ist das Gift des Todes und steigt aus einem Abgrund. voll trüben Schlammes empor. Die Einzelheiten der Beschreibung (s. Fl. M., S. 94) decken sich zum Teil wörtlich mit der Vorstellung der Unterwelt bei den Mandäern (s. d. Art. S. 210 ff.).

Der erste vorbereitende Schritt zur Vermischung der beiden getrennten Weltstoffe und damit zur Bildung unserer Erde geschah durch die Bildung des Satans innerhalb des Reiches der Finsternis. Aus den ewigen Elementen der Finsternis entstand nämlich durch deren in der Zeit eingetretene Vereinigung der Satan, der Urteufel, Iblîs (aus δι-άβολος) kadîm im Fihr. Seine Gestalt wird, offenbar nach dem Vorbilde des altbabylonischen „Drachen Tiamat“ vorgestellt, als eine zusammengesetzte Tiergestalt beschrieben, mit dem Kopfe des Löwen, dem Leibe des Drachen, mit den Flügeln eines großen Vogels, dem Schwanze eines großen Fisches und mit 4 Füßen, wie bei den kriechenden Tieren. Bei seinem wütenden, alles vernichtenden Herumtoben nach rechts und links und unten, stürmte dieser gigantische Satan auch in die Höhe und wurde allmählich des Lichtes an-

sichtig. Es erschien ihm widerwärtig; und als dessen Glanz, je höher er kam, immer größer wurde, schauderte er entsetzt in sich zusammen, strebte jedoch, nach einer stärkenden Neuvereinigung mit seinen Elementen von neuem mit solcher Gewalt in die Höhe, dass die Lichterde von ihm erschüttert wurde und die Kunde von dem zerstörungsbegierigen Einfalle des Sones der Finsternis durch die niederen Lichtwelten hindurch bis zum Könige der Lichtparadiese drang. Dieser überließ die Bekämpfung des Feindes nicht seinen Äonen, sondern schuf ein neues, mächtiges Lichtwesen, den „Urmenschen", arab. Insân kadîm, Primus Homo, ὁ Πρῶτος Ἄνθρωπος bei den latein. und griech. Kirchenvätern, den er mit dem „Geiste seiner Rechten" (cf. Σιγή neben dem Προπάτωρ bei Valentin, und Damkina, Δαύκη, die Gemalin des Ea bei den alten Babyloniern), mit seinen 5 (geistigen) Gliedern und seinen weiteren 12 Lichtelementen erzeugte. Dieser Son des manich. Pleroma entspricht dem Ὅρος der Valentinianer. Der Urmensch rüstete sich mit den 5 Elementen der Lichterde aus; er hüllte sich zunächst in den „leisen Lufthauch", zog über diesen das Licht wie einen Mantel, über das Licht das Wasser, über das Wasser den „blasenden Wind" und nahm das Feuer als Angriffswaffe in die Hand. So eilte er aus den Paradiesen an die Grenze des Lichtreiches hinab und stieß mit dem Urteufel zusammen, der in änlicher Weise mit den 5 Elementen des Dunkels, Qualm, Brand, Nacht, Glühwind und Nebel bewaffnet war. Nach langem Kampfe siegte der Urteufel über den Urmenschen, verschlang einen Teil seines Lichtes und umringte ihn mit den „übermütigen Drängern", den Elementen des finsteren Reiches, unter ihnen hauptsächlich „das finstere Leben". Wärenddem vermischten sich die Lichtelemente mit den Elementen der Finsterniß. Nunmehr griff der Lichtkönig mit mehreren anderen Lichtgöttern in den Kampf ein, befreite den Urmenschen und schlug die finsteren Gewalten in die Flucht. Unter den helfenden Lichtäonen beteiligten sich namentlich der „Freund der Lichter", den der Urvater dem Urmenschen zuerst zu Hilfe schickte, dann der „Lebensgeist" (spiritus vivens bei den Occidentalen) und die „Fröhlichkeit" am Kampfe. Ein Ruf des Lebensgeistes, sagt Mânî bei an-Nadîm, befreite den Urmenschen mit Blitzesschnelle aus der bedrängenden Umklammerung und verwandelte ihn in „einen anderen Gott". Dies war gewiss der zauberhaft wirkende geheimnisvolle Name der Finsternis (S. den Artikel Mandäer S. 211), dessen Verlautbarung die Dämonen verscheuchte. Der befreite Urmensch stieg nun in die unterste Tiefe des Abgrundes hinab und schnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten.

Die Vermischung der fünf dunklen „Geschlechter" mit den fünf lichten war der Anfang zur Entstehung der sichtbaren Welt. Die fünf Mischelemente sind die Grundstoffe der Erde. Der leise Lufthauch hatte sich mit dem „Qualm" vermengt, dies gab unsere Luft; das himmlische Feuer mit dem „Brande" gab unser Feuer; das Licht mit dem Elemente der Finsternis gab unsere hellen, glänzenden Objekte, wie Silber und Gold, der himmlische Wind mit dem Gluthauche erzeugte unseren Wind, und das Wasser mit dem Nebel unser Wasser. Die zwiefache Beschaffenheit der irdischen Elemente, welche für die Menschen einerseits eine woltätige, angenehme, anderenteils eine verderbliche, widerliche Wirkung haben, rürt also daher, dass jedes der beiden vermischten Urelemente seine Natur fortäußert. So ist z. B. das Erhaltende und Erwärmende im Feuer vom Licht, das versengende, zerstörende vom Dunkel, das Helle, Süße, Külende im Wasser vom Licht, das Erstickende vom Dunkel. — Die vermischte Weltmasse wurde auf Befehl des Urmenschen von einem Engel „gegen die Seite der Erde der Finsternis" hingezogen und dann schwebend in der Höhe befestigt. Auf Befehl des Lichtkönigs schuf dann ein anderer Engel aus dem Gemisch die gegenwärtige Welt und zwar so, dass er aus dem Stoffe eine Anzal von Welträumen nach Analogie der menschlichen Wonungen „baute". Der Zweck der ganzen Schöpfung war für die Lichtmächte die Befreiung der gefangenen Lichtteile von den beigemischten dunklen Elementen. Der Erbauer des Weltgebäudes stellte also 10 Himmel und 8 Erden her. Ein Engel wurde damit betraut, die Himmel zu tragen (genannt bei Aug.

Splenditenens), ein anderer, die Erden in der Höhe zu erhalten (Ὠμοφόρος). Jeder Himmel hat 12 Tore, jedes mit zugehörigen Vorhallen und einem Hüter, zu jeder Vorhalle fürt ein komplizirter Terrassenbau. Um den ganzen Weltbau herum zog der Weltbildner einen Graben, in welchen die ausgeschiedenen Finsternisstoffe geworfen werden sollten, und hinter diesem Graben ward eine Mauer errichtet, damit nichts von dem ausgeschiedenen Dunkel entkommen sollte. — Weiterhin schuf der Engel der Weltbildung Sonne und Mond, die wichtigsten Sammelorte für das auszuscheidende Licht. Die Sonne ist der Sitz des Urmenschen, des Lebensgeistes und des „dritten Alten", d. i. des Freundes der Lichter; der Mond der Sitz der „Mutter des Lebens" (d. i. der Istar, der befruchtenden Mondgöttin) und der „Lichtjungfrau". Beide sind aus möglichst reingebliebenen Lichtstoffen nach der Mischung hergerichtet, die Sonne aus dem guten Feuer, der Mond aus dem guten Wasser, und schiffen (Augustin. De haeres. c. 46) als Schiffe am Himmelsocean umher (naves de substantia Dei pura fabricatae — duo coeli luminaria; adv. Faust. XX, 1, auch divina lumina). Die Sonne also scheidet dasjenige Licht aus und läutert es rein, welches bei der Mischung mit den hitzigen Teufeln, der Mond dasjenige, welches mit den kalten Teufeln vermischt war. Hin zu beiden Himmelskörpern fürt aber die befreiten Lichtteile, vor allem die Seelen der Menschen, eine Maschine von 12 Schöpfeimern (die 12 Bilder des Tierkreises), auch die „Säule des Lobpreises", Στύλος τῆς δόξης, Columna Gloriae, genannt, weil die frommen Lobpreisungen Gottes in Wort und Werk sich auf demselben Wege zum Urquell des Lichtes emporschwingen. Von dieser 12teiligen Säule gelangt das Licht zunächst zum Monde, dieser übergibt es der Sonne, diese dem Lichte über ihr in der „Welt des Lobpreises", und von da gelangt es dann zu dem „obersten reinen Licht". Dieser Läuterungsprozess geht so lange fort, bis von dem vermischten Lichte nur noch ein so kleiner, unlöslich eingemengter Teil übrig ist, dass ihn Sonne und Mond nicht aussondern können. Diesen Bruchteil befreit dann der Lichtgott beim Weltende auf andere Weise (s. unten); so lehrte wenigstens Mânî selbst mit Bestimmtheit, aber schon eine Partei unter den orientalischen Manichäern, die Mâsiten, ließ jenes Residuum von Licht unerlöst bleiben, und ihr gleich lehrten dann, gewiss unter dem Einflusse der Kirchenlehre von der ewigen Verdammnis, die afrikanischen Manichäer der Zeit Augustins. — Alles das Licht, welches in der gegenwärtigen Welt unter der Vermischung mit den Finsternisstoffen leidet und auf Erlösung harrt, bezeichnen die occidentalischen Manichäer kollektivisch mit einem christlichen Namen, den sie unter pantheistisch-naturphilosophischer Umdeutung der christlichen Erlösungslehre für ihr Philosophem anwenden, nämlich mit Jesus patibilis, omni suspensus ex ligno, griech. υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής. Dass Mânî selbst diesen bildlichen Ausdruck schon gebraucht habe, ist für den Perser in Persien so gut wie undenkbar; dass dagegen die von Christen allseits umgebenen occidentalischen Manichäer diese Bezeichnung mit Vorliebe gebrauchten, versteht sich von selbst. Allenthalben, wo Licht, Glanz, angenehme Farbe, Duft sich darstellt, also auch in Steinen, Metallen, namentlich aber in den Pflanzen, besonders deren Blüten und Früchten, sehen die afrikanischen Manichäer „leidenden Jesus", „Lichtseele". Sie haben diese Lehre gewiss auch unter Kombination des altisraelitischen „Knechtes Gottes" (Jesaia 48—53) und des geschichtlichen leidenden Erlösers mit der Idee von Römer 8, 18 ff., namentlich der von der Sehnsucht der Kreatur V. 19, ausgebildet. — Eine Anzal von Fürsten der Finsternis, Archonten genannt, war bei der schließlichen Überwältigung der Finsternis durch das Licht gefangen genommen worden; diese befestigte der Lebensgeist am Himmel, dessen Firmament er aus den abgeschundenen Häuten der Dämonen herrichtete, und ließ sie von dort als Sterne auf die Welt herabscheinen; je mehr Licht einer verschlungen hatte, desto heller stralt er. Die abendländischen Quellen und Efräm (opp. syr. II, 548 A. B.) erzälen auch von einer Veranstaltung, den gefesselten Sternarchonten allmählich das Licht zu entziehen; eine Lichtgottheit erscheint ihnen in Gestalt einer schönen Jungfrau von Zeit zu Zeit, um ihre Lust zu entzünden; verschwindet aber sofort wider, nachdem die Archonten unter Donner und Blitz als Zeichen ihrer Brunst Lichtteile von sich gegeben haben. Der Regen galt als

der Schweiß der sich zum Loskommen abmühenden Archonten. — Einer der Hauptarchonten ist auch der Ἄρχων Θερισμός, d. i. Abmähen, dessen Wut die Pest auf Erden erzeugt — die Nachbildung des altbabylon. Namtar.

Doch dauerte der Einfluss der besiegten Höllenfürsten (tenebrarum principes) auf die unteren Weltteile noch fort, und um das geraubte Licht festzuhalten, begattete sich der Erzarchont, Sindîd d. i. „der Gewaltige" bei den Arabern genannt, latein. princeps tenebrarum, mit 5 weiblichen bösen Mächten, nämlich mit einem der Sterne (gemeint ist gewiss die „Sternin", Kaukabtâ, des Efräm II, 457, opp. Syr., d. i. Venus-Istar, deren Symbol in der babylon. Keilschrift ein Stern ist), weiter mit der „drängenden Gewalt", der „Habgier"; der Sinnenlust" und der „Sünde" (Concupiscentia), verschlang die Geburten und erzeugte mit seiner Gemalin den ersten Menschen, Adam, der mithin das gemeinsame Produkt der Hauptdämonen ist. Zweck dieses Verfarens war, alles erbeutete Licht, d. i. alle geistigen Kräfte in einem Wesen zu konzentriren, um den Raub desto leichter behaupten zu können. Die späteren griechischen Quellen Epiphan., Theodoret (I, 26), die Abschwörungsformel, sowie Augustin (de haeres. 46) nennen den obersten Archon Σακλᾶς, Saclas, — die Herkunft des Namens ist noch dunkel — und seine Frau Νεβρώδ (d. i. nicht sowol die weibliche Umgestaltung des biblischen Nimrod, wie Flügel, Mani S. 247, will, als vielmehr die mandäische Teufelin Namrûs, d. i. die altbabylon. Gottheit (A)na-amar-ut(u-ki) (s. den Art. Mandäer S. 211), doch sind diese Namen nicht von M. selbst, sondern später aus der üblichen Nomenklatur der syrischen Gnosis (s. Epiphan. haeres. 26, 10, wo der zweite Archon Σακλᾶς ὁ ἄρχων τῆς πορνείας heißt) in die manichäische Lehre hineingetragen. Der erste Mensch vereinigt also die Natur des Lichtes und der Finsternis in sich; sein Leib, von Dämonen erzeugt, gehört der finsteren Materie an, aber im Innern, in der Seele, trägt er das Bild des Urmenschen vermöge der in ihm konzentrirten Lichtteile. Sinnliche Begier des Leibes und höhere Einsicht des Geistes bekämpfen sich in ihm. Diese einfache und konsequente Lehre des Mânî entstellte man später zu der ihm angedichteten Behauptung von zwei Seelen im Menschen, einer guten und einer bösen; die böse Seele ist aber einfach die concupiscentia, s. Baur, Das manichäische Religionssystem, S. 166 ff. — Nach der Erzeugung des Adam erfolgte eine zweite Begattung, und aus dieser ging Eva, arab. Hawwâ, „das schöne Weib", hervor. In ihr, der personifizirten Sinnenlust, überwogen die materiellen Bestandteile bei weitem die Lichtteile, wärend bei Adam das umgekehrte Verhältnis statt hatte. Zwei Archonten, ein männlicher und ein weiblicher, wurden vom Erzdämon bestellt, die Protoplasten zu beaufsichtigen. Diese einfache, im wesentlichem dem Fihrist entnommene älteste Form der manichäischen Anthropogonie ist dann später mit mancherlei zum Teil heterogenen Zusätzen versehen worden, wie namentlich aus Theodoret und der Abschwörungsformel zu ersehen ist. — In den beiden Geschöpfen, Adam und Eva, war also das Licht schmählich von den befleckenden Banden der Sinnlichkeit erniedrigt; voll Schmerz über den traurigen Anblick baten die fünf Lichtengel, welche mit der Beaufsichtigung der Erde betraut waren, die höheren Äonen um einen belehrenden Retter für die Menschen, der ihnen zu der richtigen Erkenntnis über Licht und Finsternis verhelfen könne. Da sandten der „Bote froher Kunde", der Lebensgeist, der Urmensch und die „Mutter des Lebens" den Îsâ, d. i. Jesus, und noch einen anderen Gott zu seiner Unterstützung hinab zur Befreiung der Menschen. Sie nahmen zunächst die beiden überwachenden Dämonen gefangen. Dann aber belehrte Jesus den Adam über den Unterschied der beiden Reiche des Lichts und der Finsternis, über die geschehene Vermischung und die Möglichkeit einer Loslösung des Lichtes, und warnte ihn besonders vor geschlechtlicher Annäherung an die sinnliche Eva, die, im Dienste der Dämonen stehend, ihn noch weiter in die Materie verstricken wolle. Adam mied deshalb die E. Der Erzarchon erzeugte nun mit der Eva, „seiner Tochter", den häßlichen, rotfarbigen Kain; und dieser erzeugte mit seiner Mutter den weißfarbigen Abel und dann noch zwei Töchter, die „Weltweise" und die „Tochter der Habgier"; letztere nahm er selbst zur Frau

und gab die „Weltweise“ dem Abel zum Weibe. Die Weltweise, ihrer Natur nach dem Lichtreiche durch ihren Reichtum an Lichtelementen und Weisheit zugehörig, wurde von einem Lichtengel die Mutter zweier Mädchen, deren persische Namen im Fihr. Kaufarjâd, „Komme zur Hilfe“, und Barfarjâd, „Bringe Hilfe“, lauten. Hier schwebte Mânîs entstellender Phantasie gewiss die Geburt Christi von Maria nach der Verkündigung des Engels Gabriel vor. Abel, der Gemal der „Weltweise“, erzürnt über diese Geburt (cf. Josef, Ev. Matth. I, 18 ff.), hielt den Kain für den Verfürer und klagte dessen Tat troß der Beschreibung des Engels durch die Weltweise seiner Mutter Eva. Da tötete Kain erzürnt den Abel mit einem Feldsteine und heiratete die Weltweise. Den Verlust Abels zu ersetzen, lehrte der Archon die Eva die Zauberei, um den Adam zur Beiwonung zu verfüren. Dies gelang ihr, als sie dem Adam „mit einem Kranze von Baumblüten geschmückt“, entgegengetreten war, und sie gebar von ihm einen anmutigen, schönen Son. Der Archon erkannte mit Betrübnis, dass das Kind wegen seiner Fülle an Lichtelementen nicht der Materie angehöre und wollte es mit Hilfe der Eva töten; aber Adam nahm es an sich und närte es mit Kuhmilch und Baumfrüchten, bis die Teufel diese Narungsmittel weit von Adam weg entfernten. Da schützte Adam zunächst das Kind durch einen mächtigen Zauber, indem er drei Kreise mit dem Namen des Lichtkönigs, des Urmenschen und des Lebensgeistes um es herumzog, dann betete er inbrünstig zu Gott, er möge seine Sünde nicht das Kind entgelten lassen. Nun eilte einer von den Lichtgöttern, welche die Gerechten im Leben und nach dem Tode gegen die Teufel zu beschützen das Amt haben, mit dem Lichtkranze, dem Symbole der Angehörigkeit an das Lichtreich, herbei auf Adam zu und verscheuchte so die Satane. Adam erblickte (zu vergl. der Bock bei der Opferung Isaaks) einen Lotusbaum und ernärte mit dessen milchartigem Safte das Kind, welches er später Schâtil (d. i. babylon.-arab. Form für Schêt, Seth) nannte. Von neuem wusste Eva, auf Aufreizung des Oberteufels, den Adam zu berücken, dass er ihr beiwonte, dann aber machte Seth seinem Vater Vorwürfe, und Adam zog mit ihm nach Osten „zu dem Lichte und der Weisheit Gottes“, um sich den satanischen Einflüssen dauernd zu entziehen. Adam wurde nach seinem Tode in das Paradies, ins Lichtreich, in den seligen Aufenthaltsort der manichäischen „Gerechten“ aufgenommen, ebenso Seth, die Weltweise und deren beide Töchter Kaufarjâd und Barfarjâd, dagegen mussten Eva, Kain und die „Tochter der Habgier“ in die Hölle wandern. —

Die Weltentwicklung wird nun ihrem Ziele, der Loslösung des gefangenen Lichtes, hauptsächlich durch die Tätigkeit der vollkommenen Befolger der Lehre Manis, der „Gerechten“ oder „Auserwälten“, über welche sogleich zu reden ist, entgegengefürt. Allemal in der ersten Hälfte des Monats füllt sich das Schiff des Mondes mit den aufgestiegenen Lichtteilen, darunter die Seelen der Gerechten, und wird dadurch das Zunehmen des Mondes bewirkt; in der zweiten Hälfte, wärend der Mond abnimmt, lädt er dann seinen Inhalt an die Sonne ab. Ist endlich alles Licht wider vereinigt, so tritt der Untergang der sichtbaren Welt ein, die nun ihren Dienst getan hat. Das Signal zum Ende dieser Welt gibt das Sichtbarwerden des „Alten“, *Πρεσβύτης*, Senior, vollständig der „dritte Alte“, *ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος*, Senior tertius. Alles bricht zusammen, wenn dieser „seine Gestalt“ zeigt (s. Acta Arch. ed. Routh p. 67. 68, wo *εἰκών* wie *ἀνδραίς* (statua) das missverstandene äramäische d'mûthâ „Änlichkeit, Gestalt, Bild“ ist). Dieser mysteriöse „dritte Alte“, dessen Heraustreten aus seiner bisherigen Unsichtbarkeit im Jenseits das Zeichen des jüngsten Tages wird, ist gewiss der Lichtgott, mit welchem der Urvater, der erste, dem Urmenschen als dem zweiten „Alten“ bei dessen Kampf mit dem Urteufel zu Hilfe geeilt ist, also der „Freund der Lichter“ (siehe oben). Er ist identisch mit dem Abatur, d. i. „Vater der Äonen“ bei den Mandäern; A. sitzt an der Grenze von Diesseits und Jenseits. Der Lebensgeist kommt dann zugleich von Westen und der Urmensch mit seinen Heerscharen von Norden, Osten und Süden angezogen; auch alle anderen Lichtgötter kommen herab und auch die „Gerechten“, die vollkommenen Manichäer aus den Lichtparadiesen versammeln sich. Da richtet sich der die Erde tragende

Omophorus hoch auf und wirft seine Last weg, und zugleich läßt der Splenditenens, der die Himmel von oben in der Schwebe halten mußte, nach, und alles, Himmel und Erde, stürzt in die Tiefe. Ein allgemeines Feuer lodert aus dem Chaos empor und frißt sich durch die ganze Weltmasse hindurch, bis nur noch unlösbare Schlacken übrig sind und auch das am festesten eingeschlungene Licht von der Materie befreit ist. Der Brand dauert 1468 Jare. Wärenddem sehen die Äonen und die seligen Gerechten von dem Versammlungsorte der Götter, dem inzwischen errichteten Paradiese, m'schunne kuschtâ der Mandäer, aus, wie die Sünder, in der Tiefe der Hölle gequält, hin und her irren und die Lichtgötter vergebens um Hilfe anflehen. Sind endlich beide Stoffe, Licht und Finsternis, wider gründlich von einander geschieden (ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων Acta Arch., p. 69 Routh), so steigen die Lichtengel, welche die Weltentwicklung zu leiten bestellt gewesen, ihres Auftrages ledig, in die Höhe zum Lichtreiche empor, wärend die finstere Weltseele, die Humamâ, in ihr Grab in der Tiefe zurückkehrt; das nun für alle Ewigkeit unerschließbar fest verrammelt wird. „Das Licht ist alsdann sicher vor der Finsternis und einer Beschädigung durch sie". Der Urvater (Acta Arch. l. c. p. 69) wont, τὸ ἴδιον ἀπολαβών, im Neubesitz alles seines Lichts, in der Höhe, die Finsternis lagert unbeweglich in der Tiefe. — —

Fragen wir nun nach den Anordnungen M.'s für das praktische Leben seiner Gläubigen, so zerfallen diese nach einer vom Stifter vorgesehenen Abstufung in zwei Klassen, die Vollkommenen und die Hörer. Dem Eintritt in die „Religion" hat nämlich eine Selbstprüfung dahin vorherzugehen, ob der Betreffende seine sinnlichen Triebe vollkommen zu beherrschen vermag. Kann er es nicht, so soll er fernbleiben, wünscht er aber doch seine Sympathie für den Glauben zu bezeugen, so kann er Hörer (statt Täter) werden und durch Gutestun, namentlich durch Fürsorge für die „Vollkommenen" sich für Diesseits und Jenseits nützen. Die Vollkommenen, im Fihr. ṣiddîḳûn, d. i. die Warhaftigen, heißen bei den Krv. gewönlich Ἐκλεκτοί, Electi, oder Τέλειοι, Perfecti; die Zuhörer, arab. sammâʿûn, heißen auditores oder κατηχούμενοι, catechumeni (Ggstz. fideles bei Augustin). Was der ware Manichäer unbedingt unterlassen muss, ist die Befriedigung der Sinnenlust jeder Art. Verboten ist ihm also das Sammeln von Reichtümern, das Essen von Fleisch jeder Gattung (jedoch mit Ausnahme der Fische, wenigstens bei einer Sekte der späteren Manichäer, s. weiter unten), das Trinken von Wein, jede Geschlechtslust, Zauberei, Heuchelei (namentlich heimliche Hinneigung zu einer anderen Religion), sowie alle die handwerksmäßigen Beschäftigungen, durch welche die schädlichen Kräfte des Wassers und des Feuers entfaltet werden. Denn alle diese Dinge, wie z. B. jeder animalische Körper, haben von der Finsternis ihren Ursprung und dienen nur zur Kräftigung des Dämonischen am Menschen, seines Fleisches. Mânî fasste alle verbotenen Dinge zusammen in dem Begriffe der „drei Siegel", arab. ḫawâtîm, bei Augustin die tria signacula; sie heißen im Einzelnen (s. z. B. Aug. de moribus Manich. II, 10) signaculum oris, s. manus oder manuum und s. sinus. Dass signaculum hier nicht, wie z. B. Baur meinte, „Kennzeichen", sondern „Verschluss, Siegel" bedeutet, lehrt das arabische Wort ḫâtam خاتم, mit welchem der Fihr. one Zweifel den Ausdruck der manichäischen Originalschriften übersetzt hat, unwidersprechlich. Das sign. oris verbietet unreine Worte, namentlich jede Art der Gotteslästerung, und unreine Speisen; die „Warhaftigen" durften in letzterer Hinsicht nur reine Vegetabilien, wie Melonen, Öl und andere Pflanzenstoffe, die besonders viele Lichtteile enthalten, genießen, dieselben wurden ihnen, damit sie selbst durch das Abbrechen nicht dem Lichte wehe täten, von den Zuhörern gebracht, oft in überreicher Menge, und es erhielt dann das in diesen Pflanzenteilen gefesselte Licht durch den Genuss dieser „Erwälten" Befreiung. Deshalb heißen die Electi auch Catharistae (Aug. de haeres. c. 46), d. i. Mundatores oder Purgatores, daher die Manichäer des Mittelalters (12. Jarhundert) Katharer heißen. Magerkeit und Blässe kennzeichneten die „echten" Manichäer infolge ihrer Lebensweise äußerlich. Das signum ma-

nuum oder manus betraf alle die Lichtwelt schädigenden Beschäftigungen, von denen die Rede war; eben daher durften auch die „Warhaftigen" mit eigener Hand sich keine Früchte abbrechen. Das sig. sinus endlich umfasste alle sinnlichen Gedanken und Handlungen, z. B. Heuchelei, und bes. solche, durch welche der Geschlechtstrieb befriedigt wird. Die Ehe war daher den Warhaftigen unbedingt verboten und nur den Zuhörern bedingungsweise und notgedrungen gestattet. Überhaupt gilt alles bisher Gesagte nur von den „Auserwälten". Denn den Zuhörern war ziemlich viel Spielraum gelassen. Für sie hatte Mânî 10 Gebote oder vielmehr Verbote festgesetzt, die natürlich auch für die Electi mitgalten; sie betrafen die Anbetung der Götzen, Lüge, Geiz, das Töten jeder Art, Hurerei, Diebstahl, Verleitung zum Betrug, Zauberei, heimliche Hinneigung zu andern Glaubensformen, und endlich Gleichgültigkeit und Unfreudigkeit im religiösen Leben. Durch die genaue Mitteilung dieser Vorschriften, an welche alle Manichäer gebunden waren, im Fihrist, sind wir im Stande, die M. von manchem Vorwurfe freizusprechen, welchen ihre christlichen Widersacher, wie z. B. Augustin, gegen sie erheben. So befreit sie das Verbot des Geizes von dem Vorwurfe der Unbarmherzigkeit, mit welcher sie (Aug. de mor. Manich. II, 5) bittenden Bedürftigen, die nicht ihre Glaubensgenossen waren, selbst Brot und einen Trunk Wasser verweigert hätten. Wenn dies geschehen ist, was unzweifelhaft, so geschah es aus theoretischen Gründen des Systems, nämlich, um nicht die weitere Befleckung des Lichtes im Wasser u. s. w. zu veranlassen, aber nicht aus Geiz, denn Geld, Kleider, Fleisch, überhaupt Dinge one Lichtstoff haben sie nach Augustins eigenem Zeugnisse one Bedenken als Almosen gegeben. — Im allgemeinen war also, wie wir sehen, das Leben der manichäischen Zuhörer von dem der gewönlichen anderen Menschen nur unerheblich verschieden, und dies erleichterte die Ausbreitung des Manichäismus unter Vermeidung allen Aufsehens sehr. Freilich sollten die Zuhörer sich so wenig wie möglich in dieser Welt festsetzen, keinen Baum pflanzen, kein Haus bauen, überhaupt unter allen Umständen keinen Reichtum erwerben, aber sie durften doch Fleisch und Wein genießen, Kinder in der Ehe erzeugen, Handel treiben, öffentliche Ämter bekleiden, durften sich also in viele Verhältnisse begeben, welche mit der Materie in enger Berürung stehen, alles jedoch unter der selbstverständlichen Bedingung der Mäßigkeit. Dem Augustin erschienen übrigens die manichäischen Zuhörer in ihrer Ungebundenheit mehr als Heiden wie als Manichäer. — Außerordentlich war übrigens die Verehrung, welche die Zuhörer den Auserwälten erwiesen. Letztere, die nach Konsequenz des Systemes in äußerster Dürftigkeit und körperlicher Hinfälligkeit lebten, erschienen den Auditoren bereits als immaterielle Lichtwesen und sind deshalb (Aug. c. Faust. XXXIV, 5) die Primates Manichaeorum, das genus sacerdotum. Ihre Gesamtheit heißt im Fihrist (Fl. Mani S. 93 Mitte) Siddîkût, d. i. Gemeinde der Warhaftigen, zu einem Äon personifizirt und hypostasirt, wie Ἐκκλησία und Ἀλήθεια bei den Valentinianern. Die Zuhörer beugten vor den Warhaftigen die Knie, wenn sie ihnen die vorschriftsmäßigen Speisen brachten, und wälten zu letzteren immer die allerbesten aus. Oft mussten Knaben, welche die Electi sich zu priesterlichem Nachwuchs aufzuerziehen pflegten, diesen die Menge der gebotenen Narungsmittel verzehren helfen, damit kein Lichtteilchen einer gebannten Seele verloren ginge. Dafür beteten nun die Electi für die sie ernärenden Hörer und erwirkten ihnen namentlich auch Verzeihung für alle die Verletzungen des gefangenen Lichtes, welche sie zwecks Zubereitung der Speisen begehen mussten. Dies taten sie, ehe sie aßen; nachher erteilten sie dem knieenden Hörer unter Handauflegung ihren Segen. Wegen ihres Verhältnisses zu den Electi hießen die Hörer auch „Hüter" und „Kämpfer für die Religion" (Flügel, Mani, 1862, S. 100 Ende). Übrigens war die Zal der Auserwälten sicher niemals eine besonders große. In den Actis Arch. cap. X, p. 64 ed. R.) weiß „Turbo" nur von sieben anfänglichen ἐκλεκτοί des Manes; es gilt dies, wie wir oben sahen, von der Zeit etwa um 315 nach Chr.

Für alle Manichäer galten die Vorschriften betreffend die Gebete und die Fasten. Wir beginnen mit letzteren.

Es kamen auf einen Monat in der Regel 7 Fasttage, indem die Manichäer sowol wöchentliche wie monatliche und järliche Fasten hatten. Steht diese allgemeine Einrichtung fest, so gewinnen wir dagegen über die Einzelheiten infolge der Disharmonie der in Betracht kommenden Quellen, einerseits des Fihrist, andererseits der lateinischen, und auch wegen der Dürftigkeit der Angaben aller keine ganz klare Vorstellung. Nach Augustin (epist. 236) und dem Papste Leo dem Gr. (serm. 41 de quadragesima cap. 5, t. I ed. Quesn. pag. 106) haben die occidentalischen Manichäer des fünften Jarhunderts regelmäßig am Sonntag und am Montag (die dominico et secunda feria) gefastet, und zwar am Sonntag alle, Warhaftige und Zuhörer, am Montag nur die Warhaftigen, und auch im Fihr. findet sich die Angabe, welche wol auf dasselbe hinauskommt, der erste Tag der Woche werde von der großen Masse der gemeinen Manichäer, der zweite von den Auserwälten heilig gehalten. Leo d. Gr. wirft den Manichäern vor, dass sie den Tag des Gedächtnisses der Auferstehung Christi durch ihre Fastentrauer beschimpften. Richtig wird die Angabe desselben Autors (serm. 41 l. c.) sein, dass die M. die beiden wöchentlichen Fasttage zu Ehren der Sonne und des Mondes gehalten hätten, natürlich nach dem Zusammenhange nicht in Verehrung dieser beiden Himmelskörper an sich, sondern wegen ihrer soeben entwickelten Stellung in der Ökonomie des Lichtreiches. Die Verehrung der Sonne war eigentlich eine solche des „Urmenschen“, des Kämpfers für das Licht und Erlösers, dessen Sitz die Sonne ist. Man hat übrigens zu bedenken, daß auch die Mandäer, mit denen die Manichäer ja genetisch (s. unten) so eng verwandt sind, den Sonntag feiern und nächst diesem den Tag ihres Erlösers, des Hibil Zîvâ, der bei ihnen der Donnerstag ist. Zu den allmonatlichen Fasttagen gehören sicher die zwei Tage nach eingetretenem Neumonde. Außerdem ist nach den speziellen Notizen des Fihrist (Flüg., Mani S. 97) noch gefastet worden, 1) wenn die Sonne in das Sternbild des Schützen getreten ist und der Mond sein volles Licht erreicht hat, an diesem Tage und dem nächstfolgenden one Unterbrechung; dies wäre nach unserer Zeitrechnung am 22. und 23. November; 2) zwei Tage hintereinander, wenn die Sonne im Steinbock steht und der Mond zuerst wider sichtbar wird, also am 21. und 22. Dezember; 3) „wenn die Sonne im Wassermann steht und vom Monat 8 Tage verflossen sind und der Neumond zu scheinen beginnt“, wird ein längeres Fasten von 30 Tagen eröffnet, jedoch täglich bei Sonnenuntergang gebrochen. Dieses große Fasten hing warscheinlich mit dem Feste Bema zusammen. Übrigens haben auch die Mandäer ihre bestimmten Fasttage (s. den Art. Mandäer S. 216), und die gleichfalls in ihren Lehren altbabylonische Abkunft zeigenden harranischen Sabier hatten genau auch ein dreißigtägiges Fasten (s. Chwolsohn, Sabier, II, 36). Überall müssen hier in letzter Linie Gebräuche der altbabylonischen Astronomie und Astrologie zugrunde liegen. —

Der manichäische Gottesdienst kennt keine Opfer, dagegen hat in ihm die größte Bedeutung das Gebet, der Hauptbestandteil des ganzen Kultus. Vier Gebete täglich sind nach dem Fihrist und nach Schahrastânî allen Manichäern vorgeschrieben, nämlich Mittags, wenn die Sonne ihren Höhepunkt verläßt, Nachmittags einige Zeit vor Sonnenuntergang, Abends nach Sonnenuntergang und zuletzt im ersten Drittel der Nacht drei Stunden nach dem Untergange. Über den Wortlaut der mannich. Gebete hat erst der Fihrist näheren Aufschluß gegeben (s. Flügel S. 96); Augustin hat nichts über diesen Punkt überliefert, obwol er neun Jare lang manichäische Gebete selbst gesprochen hat. — Will der Manichäer beten, so reibt er sich, aufrechtstehend, mit fließendem Wasser (oder mit etwas anderem zum Ersatze), wendet sich dann, aufgerichtet, „dem großen Lichte“, d. i. der Sonne, bei Nacht dem Monde oder, sind beide Himmelskörper unsichtbar, dann dem Nordpunkte zu. Der Inhalt der Gebete ergibt schon, dazu der Zusammenhang des Systems, daß hier nicht von einer Anbetung von Sonne und Mond an sich die Rede ist, sondern der Manichäer will nur in ihnen als den sichtbaren Hauptrepräsentanten der Lichtwelt dieser seine Ehrfurcht bezeugen; ebenso dem Norden als dem Sitze des Lichtkönigs. Nach dieser Ceremonie wirft sich dann der Manichäer (Bîrûnî S. 331) nieder und spricht sein Gebet in dieser Stellung.

Zwölfmal wirft er sich so nieder, spricht in jeder Niederwerfung ein Gebet und steht wider auf; den Schlufs dieser Reihe von Gebeten bilden dann noch allgemeine Lobpreisungen des Lichtreiches. Das erste der täglichen Gebete, das zur Mittagszeit, heißt das Gebet des Heilsverkündigers. Dies ist wol kein Engel, sondern Mânî selbst, weil ja die ersten Anrufungen sich an ihn richten. Diese lauten nach dem Fihr.: „Gesegnet sei unser Fürer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes, gesegnet seien seine Engel, die Hütenden, und hochgepriesen seine Heerscharen, die Leuchtenden"; dann wärend der zweiten Niederwerfung: „Du Hochgepriesener, o du Leuchtender, Mânî, unser Fürer, du Wurzel der Erleuchtung, Zweig der Ehrbarkeit, du großer Baum, der du ganz Heilung bist". Im weiteren Wortlaute der Gebetsverrichtungen, deren Wortlaut bei Flügel, Mani S. 96, einzusehen ist, werden dann nach der stehenden Einleitung „ich falle nieder und preise" angerufen: „der große Gott, der Vater und das Element (d. i. der Urgrund) der Lichter", seine „Heerscharen", seine „Großherrlichkeit" (d. i. Pleroma), dann die „Götter, die leuchtenden Engel alle", „die großen Heerscharen, die mit ihrer Weisheit auf die Finsternis eindringen und sie bewältigen". Die sechste Anrufung, die an „den Vater der Großherrlichkeit, den Erhabenen, den Leuchtenden", geht wol an den Urmenschen, nicht an den Lichtkönig, da man in der Reihe der Anrufungen die Hervorhebung einer solchen an die wichtige Gestalt des Urmenschen-Erlösers wol erwarten konnte, und der Zusatz „welcher gekommen ist von den beiden Arten des Wissens" (d. i. aus dem doppelten Geisteswesen des Lichtstoffes, den fünf mehr körperlichen und den fünf mehr geistigen Elementen desselben seinen Ursprung herleitet), entschieden besser auf einen Abgesandten des Lichtkönigs, als auf diesen selbst passt, der ja bereits auch zu Anfang angerufen ist. — Diese manichäischen Gebetsformeln, deren wörtliche Mittheilung im Fihr. von unschätzbarer Wichtigkeit ist, haben die größte Änlichkeit in den einzelnen Ausdrücken mit den mandäischen und zuletzt den altbabylonischen Hymnen. In letzterer Hinsicht sind z. B. die Prädikate des Lichtkönigs und des Urmenschen, die zum Teil auch auf Mani übertragen werden, ziemlich genau dieselben, wie sie dem Marduk (Merodach), dem göttlichen Mittler im altbabylon. Göttersysteme, dem Sonnengotte Samas und dem Mondgotte Sin (assyr. Nannaru „der Erleuchter") in den alten Keilschrifthymnen beigelegt werden; s. z. B. Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens, Jena 1878, S. 198 ff.; Smith-Delitzsch, Chaldäische Genesis, Leipz. 1876, S. 282. Insbesondere sei hervorgehoben, dass es in Bitthymnen auch von Marduk und seinem Vater Ea außerordentlich häufig heißt, sie möchten durch ihr tiefes Wissen und ihre „Vorschriften" (s. z. B. Lenorm. l. c. p. 43) „Heilung" bewirken, wie hier von Mânî gepriesen wird, daß er „ganz Heilung" sei.

Unter den speziellen religiösen Festen der Manichäer wird in unseren Quellen nur des größten gedacht, des sog. Bema, *Βῆμα* (d. i. Rednerbühne), der solennen Erinnerungsfeier an die Hinrichtung Mânîs. Es wurde järlich im Monat März begangen; ein prächtig geschmückter, leerstehender Lehrstul mit fünf aufsteigenden Stufen sollte dann die Gegenwart des der Sichtbarkeit entrückten Lehrers Mânî andeuten. Wol möglich ist, dass Mani selbst vor seinem Tode diese Erinnerungsfeier in Nachahmung Christi angeordnet hat. Im Übrigen begingen die Manichäer die Feste der Landesreligion, so in Afrika die christlichen, nach Möglichkeit mit, um sich äußerlich möglichst wenig abzusondern.

Die fünf Stufen des Bema sollten die fünf Grade der manichäischen Hierarchie versinnlichen, deren Spitze der Lehrer Mani ist. Das Glaubensbekenntnis eines jeden Manichäers enthielt nämlich in der Kürze 4 Artikel, welche alle Manichäer bekennen mussten, wenn auch wol nur die Auserwälten ihren Sinn völlig verstehen mochten. Diese Sätze sind der Glaube an Gott, an sein Licht, an seine Kraft und an seine Weisheit, zusammengefasst das Bekenntnis zu den „vier Großherrlichkeiten" genannt. Es sei darauf hingewiesen, wie ungefärlich diese Sätze z. B. für einen Christen lauten. In Wirklichkeit ist aber Gott der König der Paradiese des Lichtes; sein Licht ist Sonne und Mond; seine Kraft sind „die fünf Engel", nämlich die Glieder der Lichterde, der leise Lufthauch,

der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; seine Weisheit ist „die geheiligte Religion“ (ad-dîn al-mukaddas sagt der Fihr.), d. i. die Gesamtheit aller Manichäer, die manichäische Kirche. Diese aber, nach dem Muster des Lichtäthers verfasst, zerfällt in fünf Abstufungen, welche nach den Gliedern des Lichtäthers benannt werden. Den höchsten Grad bilden also in der manich. Kirchenverfassung die „Lehrer“, als die „Söne der Sanftmuth“, der höchsten Potenz des Äthers; dann kommen die „Dienenden“, „Ausübenden“, „Verwaltenden“, als die „Söne des Wissens“, dann die „Presbyter“, als die „Söne des Verstandes“, dann die „Warhaftigen“, als die „Söne des Geheimnisses“, und endlich die „Zuhörer“, als die „Söne der Einsicht“.

Wie man sieht, berichtigt diese vom Fihrist gebrachte Mitteilung die Meinung, dass in den beiden Klassen der Warhaftigen und der Zuhörer die Gesamtheit der Manichäer aufginge, wesentlich, und setzt diesen beiden noch drei Klassen vor. Letztere, die Blüte der „Warhaftigen“, bilden den Klerus der manichäischen Kirche, das Plenum der Warhaftigen und die Zuhörer bilden die Gemeinde. Auch Augustin gibt (de haeres. 46) diese Abstufungen der manich. Kirche an, nur nicht ganz mit den ursprünglichen orientalischen Bezeichnungen, die der Fihrist überliefert, sondern mit den gewönlichen christlichen: magistri (hier „Lehrer“), episcopi („Verwalter“), presbyteri („Presbyter“, welche auch diaconos — nicht besonders gezält — unter sich haben) und dann die Electi („iam ceteri tantummodo Electi vocantur“) und die (von Aug. l. l. nicht besonders aufgefürten) Auditores. Von dem angegebenen Verhältnisse dieser Einteilung zu einer Einrichtung des transscendentalen Lichtreiches als Vorbilde scheint Aug., als er Auditor war, nichts erfahren zu haben; er berichtet wenigstens nichts. Die Bezeichnungen der einzelnen Klassen bedürfen einer näheren Erläuterung. Zunächst hat man zu beachten, dass die höheren Eigenschaften die niederen immer mit einschließen sollen. Die Vollkommensten heißen Söne (d. i. Träger, Repräsentanten) der Sanftmut, des alleroberſten unter den geistig-substantiellen Elementen des Lichtkönigs, weil die Sanftmut, die schonende Liebe, die der Typus ihres Wesens sein soll, in der Tat die adelnde Krone aller errungenen Vollkommenheiten ist. Doch füren auch noch die Zuhörer, die unterste Klasse, die ehrende Bezeichnung als Söne der Einsicht, weil sie schon durch ihren bloßen Anschluss an die Lehre des Mani als die vollkommenste eine höhere Einsicht als alle anderen Menschen bekundet haben. In aufsteigender Ordnung kommen nun die Warhaftigen als Söne des Geheimnisses, so wol benannt, weil ihr höchstes Privilegium eben die volle eingeweihte Bekanntschaft mit allen Geheimnissen der manichäischen Lehre, mit allen Einzelheiten, Gründen und Zusammenhängen war. Besonders Begabte unter den Warhaftigen sind die nun folgenden Presbyter, daher Söne des Verstandes genannt, weil sie zu der erhaltenen Kenntnis der Geheimlehren noch eine höhere Begabung hinzubringen. Die zweitoberste Klasse, die episcopi, in Augustins christianisirender Terminologie, sind Söne des Wissens betitelt, weil sie, die gewiss alle Ältere, Erfarenere waren, in die tiefsten Geheimnisse der Religion eingeweiht sind. Ihre arabische Bezeichnung im Fihr., al-muschammisûn, wird von Flügel im Mani (1862) S. 294—96 mit der Sonne (arab. schams) in Zusammenhang gebracht und „von der Sonne Erleuchtete“, also passivisch, gedeutet, die Bedeutung „Diener, Verwalter“ aber abgelehnt, weil schammâs (syr. m'schammĕschânâ) in der orientalisch-christlichen Kirchensprache einen Diakon bedeutet, also gegenüber den vorhergehenden Presbytern nicht etwas Höheres, sondern etwas Geringeres. Indessen diese Auffassung ist gewiss unrichtig, schon weil ein solcher passivischer Terminus unter lauter Ausdrücken, die eine kirchliche Tätigkeit bezeichnen, nicht passend ist. Man hat den Ausdruck, welcher die arabische Übersetzung des gewiss urmanichäischen Ausdruckes, aram. m'schammĕschânâ, Diener, ist, in der Grundbedeutung nicht von dem Kunstausdruck taschmîs zu trennen, mit welchem in den Mysterien der Harranier (s. Chwolsohn, Die Sabier, 1856, Bd. 2, S. 319 ff.; besonders S. 325. 329. 339. 346) die mysteriösen Handlungen oder Darstellungen, die δρώμενα oder δεικνύμενα der eleu-

16*

sinischen Mysterien, bezeichnet werden, im Gegensatz zu mitâl, d. i. Sprüche, den *λεγόμενα* der Griechen. Die muschammisûn der Manichäer füren also von Haus aus denselben Namen wie die Hierophanten der Harranier, und es ist kaum zweifelhaft, daſs Mânî diesen Namen aus der vorgefundenen Terminologie der babylonischen Mysterien seiner Zeit aufgenommen hat. Man wird noch weiter zu gehen haben und in den „Lehrern" der Manichäer, der obersten Klasse, die nachgeamten *λέγοντες* der babylonischen Mysterien sehen, wie in den manichäischen „Verwaltern" die *δρῶντες* oder *δεικνῦντες*, und auch in den manich. „Presbytern", Priestern, den Reflex der „Priester" der Sabier (kumrâ, arab. übersetzt kâhin, Chwols. l. l. 355) erkennen. Überhaupt hat man stets bei den Formeln und überhaupt äußeren Formen des Dogmas, in welchen Mani sich bewegt, zu bedenken, daſs er sein System in Babylonien ausbildete und stark unter babylonischem Einflusse stand — welcher letztere ja unter jüdischer und peträisch-nabatäischer Vermittlung selbst bis nach Ägypten hin in dem Namen und dem ganzen Institute der fälschlich für christliche Mönche gehaltenen Therapeuten bei Alexandrien (*θεραπευταί* die griechische Übersetzung des aram. t. t. mysticus ܡܫܡܫܢܐ, wie muschammisûn die arabische!) gewirkt hat. Daſs die Gnosis unter Beeinflussung seitens der heidnischen Mysterien, wenn nicht in den Gedanken, so jedenfalls in der Terminologie, sich befunden hat (Weingarten, Koffmane), wird man überhaupt anerkennen müssen, so wenig freilich mit der Erkenntnis dieses mitspielenden Faktors das Wesen der Gnosis von Grund auf erklärt wird. — Mit den 3 obersten Graden der manich. Hierarchie vergleiche man übrigens die 3 Grade des Priestertums bei den Mandäern, den sch'kandâ (Diakonus), tarmîdâ (Priester) und ganzivrâ (Bischof); s. den Art. Mandäer, S. 214. — Die Angabe des Augustin, daſs die vorgeschriebene Zal der „Lehrer" 12 und der „Bischöfe" 72 gewesen sei, zeigt wider die Nachamung der christlichen Kirche durch Mani, der in dieser für die Zeit der Verbreitung seiner Kirche getroffenen Anordnung die Zal der Apostel und der Urjünger Jesu Christi nachahmte; an eine astrologische oder altbabylonische Bedeutung dieser Zalen ist bei dieser ersichtlichen Tendenz nicht zu denken. — Wie die Mandäer in ihrem Risch ammâ „Volkshaupt" (s. den Art. l. c.), so stellen auch wenigstens die afrikanischen Manichäer zur Zeit Augustins den zwölf „Lehrern" als dreizehnten einen princeps voran, welcher dann der Papst der ganzen manichäischen Kirche wäre. Ebenso ist im Fihr. bei den geschichtlichen Nachrichten über die Schicksale der Manichäer in Asien von einem höchsten Oberhaupte derselben öfters die Rede, welches meist mit einem muhammedanischen Ausdrucke für den obersten unumschränkten Herrscher der Gläubigen Imâm (seine Würde Imamat), doch auch allgemeiner ra'îs (Vorsteher) heißt. Zu seinen Lebzeiten bekleidete Mani diese Stellung selbst; ob der Posten immer besetzt gewesen oder öfters, wie beim mandäischen Rîsch ammâ, leer gestanden hat, wissen wir nicht. Nach M.'s Vorschrift hatte der oberste Kirchenfürst immer in Babylonien zu residiren. —

Es erübrigt nun zur vollständigen Darstellung der Lehre M.'s noch, seine Aussagen über die letzten Dinge, den Tod des Menschen und den Zustand nach dem Tode zu berichten. Verschieden ist das Loos des Gestorbenen, jenachdem er im Leben ein „warhaftiger" Manichäer, ein Zuhörer oder ein Nichtmanichäer war. Den Übergang der Seelen vom Diesseits in das Jenseits leitet der Urmensch durch seine untergebenen Lichtgötter. —

Wenn also einer der „Warhaftigen" gestorben ist, seine Seele sich vom Körper getrennt hat, so sendet der Urmensch einen Lichtgott in der Gestalt des „leitenden Weisen", d. i. des Isa (Jesus), welcher mit seiner Belehrung einst den Adam zurechtleitete. Zugleich mit diesem kommen dann noch drei andere Lichtgötter sowie eine Lichtjungfrau, änlich der Seele des Gestorbenen, und tragen fünf symbolische, die Angehörigkeit an das Lichtreich bezeichnende Gegenstände, ein Wassergefäß, ein Kleid (Überwurf), eine Kopfbinde, eine Krone und einen Lichtkranz. Die Fünfzal erinnert an die fünf Elemente des Lichtgottes. Auch hier ist übrigens anzunehmen, daſs diese Gegenstände schon in einheimischen, den harra-

nischen änlichen, auf der altbabylonischen Volksreligion basirten Mysterien Babyloniens vorkamen, und sind diese Gegenstärde änlich wie die heiligen Gegenstände der unter chaldäischen Einflüssen ausgebildeten Mithrasmysterien anzusehen, in denen z. B. gleichfalls bei der Einweihung der Mysten unter anderem eine Krone resp. ein Kranz angewendet wird (s. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 388). Die größte Änlichkeit aber, welche mehr als eine solche, vielmehr eine verwandtschaftliche Identität sein wird, hat die heilige Kleidung (rastâ) des sterbenden Mandäers, die aus 7 Stücken besteht; s. den Art. Mandäer S. 216 vor Ende. Außerdem hat sich Mani hier ziemlich eng an das Dogma der parsischen Religion (s. das parsische Buch der „hundert Pforten", sad der, bei Hyde, Veterum Persarum religionis historia, Oxon. 1760, p. 473, und Flügel, Mani S. 339) angeschlossen, dass fünf (die Zal auch hier bei M.) himmlische Schwestern die nackte, vom Leibe abgeschiedene Seele mit kostbaren Kleidern versehen, und dass der Sterbende in Vorbereitung hierauf seine beste Kleidung am Sterbebette zurechtzulegen hat. Die Lichtjungfrau, änlich der Seele des Warhaftigen, ist ziemlich dasselbe, was die zoroastr. Religion Fravaschi (neupers. Feruer), d. i. den vor dem Leibe schon existirenden unsterblichen Geist (s. Justi, Geschichte Persiens, S. 79) nennt. Zugleich mit den Lichtgöttern zeigt sich der Seele aber auch der Teufel der Habgier und der Teufel der Sinnenlust mit anderen Teufeln. Gegen diese ruft der Warhaftige die Lichtgötter zu Hilfe, diese nähern sich ihm, und die Teufel wenden sich fliehend um. Nun bekleiden die Lichtwesen den Warhaftigen mit dem Kleide, Krone und Kranz, geben ihm das Wassergefäß in die Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zum Monde, von da zum Urmenschen, zur Sphäre der Sonne, dann zur „Mutter der Lebendigen" und endlich zu dem höchsten Licht, in die Lichtparadiese, wo die Seelen wider in den uranfänglichen Zustand vor der Vermischung der beiden Urelemente eintritt. Dem toten Körper wird inzwischen von der Sonne, dem Monde und den anderen Lichtgöttern das in ihm enthaltene Licht entzogen. Die freigewordenen Lichtkräfte, nämlich Wasser, Feuer und der sanfte Lufthauch, werden als einstige Bestandteile der Rüstung des Urmenschen zu diesen in die Sonne erhoben und hier zu einem Lichtgotte neugestaltet (vgl. die kabbalistische Lehre von den drei „Müttern", Feuer, Wasser und Luft, mit denen die Körper ausgestattet werden, im Buche Kosrî (ed. Joa. Buxtorf 1660, p. 311), der Rest des Körpers aber ist durchaus Finsternis und wird in die Hölle geworfen. — Dem gestorbenen Zuhörer, der für die Religion „gekämpft" und die Warhaftigen „gehütet" hat, erscheinen dieselben Götter und dieselben Teufel, er ruft ebenso unter Aufzälung seiner Verdienste um die Religion in dieser Welt die Götter gegen die Teufel zu Hilfe, und erstere machen ihn auch von den Teufeln frei, aber seine Seele muss nun noch lange Zeit herumirren und befindet sich immer in demselben Zustande der Angst, wie der Mensch in einem beklemmenden Traume, wo er allerlei Schreckgestalten sieht und in Schmutz und Kot zu versinken glaubt. Endlich jedoch ist durch dieses Fegfeuer der Angst sein Licht befreit, er kommt an den Vereinigungsort der Warhaftigen und legt deren Kleider an. — Ist aber ein Nichtmanichäer einer der „sündigen Menschen", wie der Fihr. (Fl. Mani S. 101) sagt, abgeschieden, so packen ihn die Teufel und quälen ihn, besonders mit der Vorfürung von allerlei Schreckgestalten. Zugleich sieht der Sünder aber auch die Lichtgötter mit dem heiligen Kleide, wänt, sie wollten ihm helfen, und ruft sie an, aber sie antworten ihm nur mit Vorwürfen und Vorrechnung seiner Schandtaten. Er muss geschreckt und gequält bis ans Ende dieser Welt umherirren und wird dann, ganz Finsternis wie er ist, in die Hölle geworfen. — Eine eigentliche Seelenwanderung, d. i. ein Übergehen der abgeschiedenen Seelen aus einem Körper in den anderen, hat mithin Mânî nicht gelehrt, jedenfalls nicht explicite, sondern nur in Andeutungen und bildlich, wie schon der Araber Bîrûnî (Chronologie ed. Sachau S. 237 des arab. Textes) bemerkt hat. Bei M.'s gänzlicher Verachtung des Körpers ist es concinner anzunehmen, dass er ein körperloses Herumirren der unreinen Seele im transscendentalen Jenseits gemeint hat.

Endlich noch ein Wort über die Sakramente der Manichäer. Heilige Handlungen im manich. Kultus, welche mit den Sakramenten der christlichen Kirche verglichen werden können, haben bestanden, waren aber gewiss nur den „Auserwälten" vorbehalten als Bestandteile von deren esoterischer Geheimpraxis; daher der Mangel an näheren Nachrichten über diesen Punkt auch bei den Orientalen, z. B. im Fihrist. Die Kirchenväter reden speziell von einer Taufe und einem Abendmale der Manichäer. In einer Zeit, wo diese Sakramente in der altchristlichen Kirche Teile der bekanntlich im 4. Jarhundert in ihrer Blüte stehenden disciplina arcani waren, darf es nicht verwundern, einerseits, wenn die Manichäer ihre Riten dieser Art möglichst verbargen, andererseits, wenn die Feinde der Manichäer deren den christlichen änliche Gebräuche möglichst abscheulich machten, wie wenn sie (Efräm z. B.) von einem obscönen Vollzuge der Eucharistie bei den M. unter Nachahmung des Verhaltens der gefesselten Archonten vor der Lichtjungfrau und hiernach des Sindîd bei der Erschaffung des Adam reden. In Anbetracht der hohen Bedeutung, welche die Wassertaufe bei den verwandten Mandäern hat und der noch wolerkennbaren Heilighaltung des Wassers (vgl. die Einreibung damit vor dem Gebete und das Wassergefäß des Sterbenden) bei den Manichäern selbst ist anzunehmen, dass sie eine Art von Taufe (als Initationsritus?) gehabt haben, dass diese Ceremonie aber hier ganz unzweifelhaft Cultus des Elementes des Wassers war und ihre Bedeutung in der Naturreligion, als dem Typus des ganzen Manichäismus, hatte, und ebenso das manich. „Abendmal" — ganz wie beide Gebräuche bei den Mandäern zu beurteilen sind. Übrigens hatten auch die eleusinischen Mysterien sowie der Parsismus (hier Brot mit Somasaft), auch später die Mithrasweihen, eine Art von Kommunion, s. Döllinger l. c. S. 168 u. 388. Das „Sendschreiben über die Taufe", welches unter den Titeln altmanichäischer Schriften im Fihrist (Flügel, Mânî S. 104) als der 50. vorkommt, zeigt wenigstens, dass die gemeinte christliche Taufe für die Manichäer von irgendwelcher Bedeutung war. Ob darin vielleicht der ethischen Bedeutung der Taufe bei den Christen die ursprüngliche naturalistisch-mythologische entgegengestellt wurde, wissen wir nicht, man kann es aber erwarten. Bei den Manichäern des Mittelalters vertrat die Stelle der christlichen Taufe eine Sündenvergebung verleihende Handauflegung, consolamentum, Trost genannt, durch welche der „Zuhörer" zum Warhaftigen erhoben wurde; vgl. schon das altmanichäische Sendschreiben (S. 103 bei Fl. Nr. 14) „über den Trost". —

In welcher Eigenschaft Mânî dieses sein Lehrsystem promulgirt hat, ist oben (S. 231) erklärt; den Namen und die Bedeutung als „Paraklet" hat sich M. jedenfalls schon sehr früh beigelegt, wie durch die authentische Gebetsformel (S. 96 bei Fl.) „gesegnet sei unser Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes" und durch das Citat aus Manis Schrift „Evangelium" bei Bîrûnî l. c. S. 207 („er erwänte in seinem Evangelium, er sei der Paraklet, welchen der Messias angekündigt hat, und das Siegel der Propheten") feststeht. Bei dieser direkten Anlehnung M.'s an das Neue Testament, die er z. B. auch in dem Gebrauch des Namens „Evangelium" für eine seiner Hauptschriften zeigt, ist es um so nötiger, sich über die persönliche Stellung M.'s zu dem Stifter des Christentums und über die manichäische Christologie überhaupt klar zu werden. Letztere hat man sich nach den Aufschlüssen im Fihrist in einigen Punkten anders vorzustellen, als sonst nach den Actis und nach Augustin geschah. Ein Kapitel (4) des Hauptwerkes des M., des Buches der Geheimnisse, handelt von dem „Sone der armen Witwe, was nach dem Sinne Manis der gekreuzigte Messias ist, den die Juden kreuzigten"; ein anderes (Nr. 5) Kapitel „von dem Zeugnisse Jesu über sich selbst im Verhältnisse zu den Juden", ein drittes (Nr. 10) „von dem Zeugnisse des Adam über Jesus". Hier ist schon durch die verschiedene Titulatur der scharfe Unterschied zwischen einem zweifachen Jesus bei Mani ausgedrückt. Den Jesus, welchen die Juden gekreuzigt haben, nennt M. wegen seiner geringen menschlichen Herkunft „den Son der armen Witwe" und hält ihn, geradeso wie die Mandäer, für einen Teufel gleich den israelitischen Propheten, wie bereits oben S. 231 vor Ende gesagt. Gleichzeitig mit ihm (ganz wie Anusch neben dem Trugmessias bei

den Mandäern) war aber der ware Erlöser, jedoch nur in einem Scheinleibe, in der Welt erschienen, um eine bessere Erkenntnis göttlicher Dinge zu verbreiten, zu deren Erweckung derselbe göttliche Erlöser aus der Lichtwelt schon zu dem Urvater Adam herabgestiegen war. Diesen seinen waren Erlöser nannte nun Mânî troz seiner Verwerfung des historischen christlichen Erlösers doch mit dem christlichen Namen Jesus, im Arab. Isâ, wärend er zum Unterschied den Heiland der Christen in der Regel „Messias" (al-masîh im Fihr.) genannt zu haben scheint, wie die Mandäer ihren m'schîhâ daggâlâ. Objektive Realität als Mensch hatte also der Jesus der Manichäer nicht; seine ganze menschliche Erscheinung, Geburt, Taufe, war Schein, auch sein Leiden. Denn nicht er ist wirklich gekreuzigt worden, sondern ein Abgesandter des Teufels, welcher Isas belehrendes Wirken vereiteln wollte, und zur Strafe für seine Bosheit von Isa selbst an's Kreuz gebracht wurde. Jesus ist also bei den Manichäern wesentlich ein Jesus impatibilis; was die occidentalischen Manichäer sich dann später unter dem Jesus patibilis vorstellten, wie sie durch ein solches Dogma die Christen zu täuschen wussten, ist S. 236 erklärt. — Die griechisch-römischen Kirchenväter sprechen viel von einem erlösenden Christus, der nach Mânî in Sonne und Mond seinen Siz habe. Dies ist der Urmensch; und neben dem himmlischen Jesus wirkt also auch der in der Sonne residirende Urmensch noch als Erlöser; aber wärend Jesus dies geistig tut durch Belehrung, so tut es der Urmensch materiell, physisch durch die von ihm geleitete Auspressung des beim Weltbeginne gefangenen Lichtes. Nirgends zeigt sich der eigentliche Charakter des Manichäismus so recht drastisch deutlich, wie in diesem doppelten Erlösungsbegriff; hier offenbart sich durchschlagend einmal die Natur des lediglich konsequentesten Gnosticismus — die Erlösung lediglich eine Bereicherung und Klärung der Erkenntnis, γνῶσις — und dann der entschiedenste Materialismus, das geistig begonnene Erlösungswerk wird mechanisch-physisch vollendet. — Aus dieser Doppelsetzung eines himmlischen und eines höllischen Elementes in der Wirksamkeit Christi ergibt sich nun von selbst, dass der Inhalt der biblischen Schriften, zunächst des Neuen Testamentes, nach Mani der scharfen Sonderung von Echtem und Unechtem bedarf. Die Evangelien sind nach M. nicht von den Jüngern Christi selbst, sondern von späteren mehr jüdisch und fleischlich gesinnten Menschen verfasst oder wenigstens in jüdischem Sinne interpolirt — weshalb auch Mani seinerseits ein neues „Evangelium" — Titel eines seiner Bücher — zu verfassen sich veranlasst sah. Unbedingt unecht ist die Apostelgeschichte des Lukas, jedenfalls wegen der grundlegenden Erzälung vom erfolgten Kommen des Parakleten, auch die Briefe des Paulus sind nicht unverfälscht geblieben, obwol dieser sonst der erleuchtetste von allen Aposteln ist. Die Lehre Christi ist von den Späteren um so leichter, da sie schon ursprünglich vielfach in Gleichnissen und dunklen Worten vorgetragen worden war, im fleischlichen Sinne meist missverstanden, von den Galiläern getrübt und ins Heidnische verunstaltet worden. Dennoch blickt auch aus der Entstellung, selbst in den meist verderbten Evangelien, die Warheit häufig durch; dahin gehört vorzüglich, was von der Gottheit und himmlischen Herniederkunft Christi, seiner übermenschlichen Macht, seiner Lichtnatur (am deutlichsten bei der Verklärungsgeschichte) und Scheingestalt gesagt oder angedeutet wird. Als unbedingt echt sind namentlich auch Christi Reden und Gleichnisse mit ihren sittlichen Vorschriften anzuerkennen, vor allen die Bergpredigt. Seine scheinbare Kreuzigung ist für die Einsichtigen belehrendes Symbol des allgemeinen Leidens des Lichtes in der Natur und der Menschenseele. Es versteht sich hiernach leicht, dass die Anhänger Manis aus der Fülle der nachkanonisch-pseudepigraphischen Schriften der orientalischen Kirche gerade die gnostisch gefärbten am meisten liebten und gebrauchten, wie namentlich die den Namen des Thomas (ob wegen des dem Mani erschienenen Engels änlichen Namens Elta'ûm?) tragenden Evangelien und Apostelgeschichten, die *Περίοδοι* des Leucius Charinus u. a. Die von Thilo 1826 herausgegebenen Acta Thomae sind, da ihr Inhalt ganz speziell manichäisch (Lichtjungfrau u. s. w.) ist, wol geradezu in der manichäischen Kirche entstanden. — Unbedingt und in allen Teilen verwirft M. das Alte Testament, weil es von den Juden verfasst ist; also ebenso wie fast

alle Gnostiker und wie noch die Katharer des Mittelalters. Der Gott der Juden ist ihm der Fürst der Finsternis, und die alttestamentlichen Propheten sind entweder Lügner, aus welchen die Teufel sprechen, oder geradezu selbst Teufel. So klar und unzweideutig nach den Acta Archel. cap. X, dem Fihrist (Flügel S. 100) und Schahrastani S. 188. 192. Ausdrücklich wird als ein Apostel der Finsternis auch Moses angesehen (August. adv. Faust. XIV, 1) und der ärgsten Dinge beschuldigt. Sein Gesetz ist vom Archon eingegeben, der ihn betrog, und und ist dies bei den späteren Manichäern derselbe, welcher die Welt geschaffen hat und bei ihnen Satanael heißt. Mânî hat einen anderen Begriff vom echten Prophetentum, denselben, den die anderen früheren gnostischen Synkretisten haben und der direkt der altbabylonischen Religion entlehnt ist. Nach diesem erkennt er, der selbst (s. oben S. 231) der höchste und der letzte Prophet sein will, als seine echten Vorgänger an den Adam, Seth (wie die Mandäer und die ophitische Sekte der Sethianer) Noah, Abraham, den Buddha (resp. „die Buddhas", wie er nach indischer Lehre von den Boddhisatva's sagt), Zoroaster, den Messias mit dem bestimmenden Zusatze „das Wort Gottes (der *Λόγος*) und seinen Geist" und Paulus. —

M. hat seine Lehre in einer großen Zal von Schriften niedergelegt. Wir wissen jetzt aus dem Fihrist (bei Flügel S. 102 ff.), dass M. sowol eine Anzal (7) größerer Lehrschriften wie eine Menge von kürzeren Sendschreiben, über einzelne Punkte des Glaubens und an einzelne Personen gerichtet, verfasst hat. In letzterer Tätigkeit haben sich ihm dann seine Nachfolger in der Vorsteherschaft der manichäischen Kirche angeschlossen, und wir lesen im Fihrist nicht weniger als 76 Titel von „Sendschreiben, welche Mani und die Imame nach ihm verfassten". Leider bleibt es heute für uns durchaus bei diesen Titeln, da die Schriften selbst insgesamt, Dank dem Verfolgungseifer der Jarhunderte, verloren gegangen sind. Doch entnehmen wir auch schon den bloßen Überschriften manchen interressanten Fingerzeig auf manichäisches Lehrdetail und schöpfen im Allgemeinen die Erkenntnis, dass die Manichäer eine äußerst reiche, qualitativ und quantitativ bedeutende religiöse Litteratur besessen haben; vielleicht, dass in der syrischen Literatur noch die eine oder die andere dieser Originalschriften wider auftaucht. Die arabischen Angaben ergänzen die früher bekannten der griechisch-lateinischen Quellen ganz außerordentlich, doch sind die auf beiden Seiten vorhandenen Einzelheiten manchmal nicht ganz zu vereinigen. Hier hat man dann, wenn irgendwo, den Orientalen zu bevorzugen, der ja die betreffenden Schriften selbst noch vor Augen gehabt haben muss. — Nach an-Nadîm schrieb M. 7 Bücher, eines in persischer und 6 in syrischer Sprache. Letztere, die in Edessa ausgebildete aramäische Schriftsprache, war also damals bereits als gebildete Büchersprache ins persische Reich eingedrungen, wo sie im 4. Jarhundert bei den christlichen Aramäern am Tigris ausschließlich Schriftsprache ist. Die Rücksicht auf die Verwandtschaft des „Syrischen" mit der minder gebildeten aramäischen Landessprache Babyloniens wird in erster Linie den in und für Babylonien wirkenden M. bestimmt haben, sich ihrer zu bedienen, daneben aber gewiss auch die Rücksicht, seine Schriften nicht jedermann zugänglich zu machen, was, wenn er durchaus persisch geschrieben, mehr der Fall gewesen wäre. Aus letzterem Grunde bediente er sich auch eines eigenen von ihm selbst erfundenen Alphabets, welches er mit Benutzung der syrischen und persischen Schrift (s. die freilich entstellten Zeichen der „manichäischen" Schrift im Fihrist bei Flügel l. c. S. 167. 168) ausgebildet hatte; — gewiss one große Mühe, denn beide, namentlich die sasanisch-persische, standen ja damals der Urform, der palmyrenischen Schrift, noch äußerst nahe. Mit diesen Charakteren schrieben dann auch nachher die Manichäer ihre heiligen Bücher. — Aus Augustin und den anderen erfärt man Näheres fast nur über die Epistola fundamenti des Mani, seinen Thesaurus und (aus Titus v. Bostra) über das „Buch der Geheimnisse". — Der Titel der persischen Hauptschrift des M. (wol sein „Evangelium", pers. Ertenk, s. unten) ist vom Fihr. nicht angegeben, oder vielmehr an der auch sonst lückenhaften Stelle in unseren Handschriften ausgefallen; die syrisch geschriebenen Bücher aber sind: 1) Buch der Geheimnisse, hat

18 Kapitel; 2) das Buch der Riesen; 3) das Buch der Vorschriften für die Zuhörer; 4) das Buch Schâhpûrakân; 5) das Buch der Belebung; 6) das Buch Πραγματεία. —

1) Das „Buch der Geheimnisse“, arab. sifr al-asrâr, wird als Μυστήρια auch bei Epiphanius und bei Titus v. Bostra erwänt, welcher letztere es vor sich gehabt haben muss und Schritt für Schritt widerlegt zu haben scheint; auch die griechische Abschwörungsformel kennt „das die Geheimnisse genannte Buch, in welchem sie — die Manichäer — das Gesetz und die Propheten umzustürzen versuchen“. Letztere Charakteristik stimmt ganz wol zu dem Eindruck, den man aus der detaillirten, allen früheren (Beausobre, Cave) Streit schlichtenden Angabe der Überschriften sämtlicher 18 Kapitel im Fihr. gewinnt. Unter diesen Kapiteln ist nämlich auch eins (7) über die Propheten und mehrere (4, 5; 10) über „Jesus“, und der Zweck des Buches scheint im Ganzen die detaillirte Auseinandersetzung nach Außen mit Vorgängern und zeitgenössischen verwandten Parteien, wie den Bardesaniten (cap. 1. 12. 13) und Marcioniten, gewesen zu sein, kann überhaupt die Dogmatik und Polemik des Mani genannt werden. — Im Einzelnen sind die Überschriften freilich vielfach reine Räthsel für uns und nur vermutungsweise bestimmbar; so „von den drei Gräben“ (änlich den zur Aufnahme der ausgeschiedenen Licht- und Dunkelteile bei der Weltschöpfung errichteten); von den drei (bedeutungsvollen) Tagen (den durch Fasten gefeierten Sonntag, Montag, Donnerstag); von den sieben Geistern — hier denkt man wol mit einiger Sicherheit an die vielgefürchteten sieben bösen Geister, die „böse Sieben“, der altbabylonischen Religion, über welche z. B. das Gedicht über sie bei Schrader, Höllenfahrt der Istar, S. 110 ff. („sieben sind sie, sieben sind sie, in des Meeres Tiefe sieben sind sie — Ordnung und Sitte kennen sie nicht u. s. w.) zu vergleichen ist. —

2) Das Buch der Riesen, arab. sifr aǵ-ǵabâbirah, auch dem Bîrûnî (S. 208, Z. 14) sowie den Abendländern (z. B. Photius Biblioth. cod. 85) als ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία oder ἡ γιγάντειος βίβλος, bekannt. Sein Gegenstand war jedenfalls die Kosmogonie resp. Dämonologie Manis, welche ja lauter Gestalten von riesigen Dimensionen vorfürt, wie den Urmenschen und den Atlas, den Urteufel und die am Himmel gefesselten Archonten. Der Name „Riesen“ ist aber gewiss für diese Gewalten nicht one Einfluss der jüdischen Sage von den Riesen und den gefallenen Engeln genes. 6 Anfang gewält worden. Ist ja das Ungeheuerliche, Riesenhafte, den Gnostikern überhaupt ein beliebtes Reizmittel für die Begierde nach geheimnisvollem Wissen, diese Signatur der Zeit; wie viel mehr also bei dem vollendetsten Gnostiker, dem Mânî! —

3) Mit dem Buche der Vorschriften für die Zuhörer und dessen Anhang dem Verzeichnisse der Vorschriften für die Auserwälten (Electi, arab. al-mugtabîn, wie das verderbte arab. Wort nach Fleischer hinzustellen sein wird) ist jedenfalls das Buch der Kapitel (Capitula, Κεφάλιαά, bei Epiphanius ἡ τῶν κεφαλαίων βίβλος genannt. Es war wol ein paragraphirter, zum allgemeinen Gebrauche bestimmter Katechismus alles dessen, was die „Zuhörer von der manichäischen Lehre zu wissen hatten, und deshalb wol auch mit der Schrift identisch, welche Augustin, der ehemalige Zuhörer der Manichäer, so genau kennt, in teilweise größeren Auszügen bekannt macht und in einer besonderen Schrift widerlegt, — der berühmten Epistola fundamenti (s. August. contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus in Bd. VI der edit. Bened. S. 45 bis 57). Von dieser Schrift sagt der Manichäer Felix bei Augustin (de actis c. Fel. Manich. II, 1); dass sie continet initium, medium et finem, d. h. die ganze Lehre von den Göttergeschichten bis zum Ende des Menschen. In Briefform (epistola) war diese grundlegende Schrift jedenfalls in Nachahmung des Apostels Paulus abgefasst, weil sie von Mani dazu bestimmt war, späterhin den entfernteren Gemeinden als Grundgesetz zugeschickt zu werden, was denn auch geschehen ist. Die ep. f. wurde in jeder manichäischen Gemeindeversammlung vorgelesen; nach beendigter Vorlesung bezeugte die ganze Versammlung durch Neigen des Hauptes und Amensagen dem gehörten Worte ihre Verehrung. Der Anfang

der Ep. fund. war (nach August. contra epist. Manich. c. 7) eine Beschreibung des Urzustandes von Licht und Finsternis vor der Vermischung, und ging dann zu einer phantastisch-überschwenglichen Schilderung des Lichtpleromas, des sanctus pater et genitor mit seinen beata et gloriosa secula über. Nach August. l. c. cap. 12 bediente sich M. in dieser epistola der Form der Anrede an einen Patticius (d. i. Patecius, Name auch von M.'s Vater): de eo igitur, frater dilectissime Pattici u. s. w.

4) Über das vierte Hauptwerk des Mânî wissen wir jetzt einiges Nähere durch al-Bîrûnî. Durch diesen ist es erst auch ermöglicht, den Namen, über welchen selbst Flügel (Mani 1862, S. 365 ff.) noch ganz im Unklaren war, richtig zu lesen und zu deuten. Der Titel lautet also in arabischer Aussprache Schâburakân, seinem Ursprunge nach aber ist das Wort persisch und zwar das Adjektiv Schâhpûrakân, d. i. dem Schâhpûr gehörig. Mânî hat nämlich dieses Werk, vielleicht sein ältestes, nach Bîrûnî S. 207, Zeile 14 für den persischen Großkönig Schâhpûr, den Son des Ardaschîr, also Sapores I., geschrieben, um ihn zu belehren bez. dauernd für sich zu gewinnen — wie zu einer anderen Zeit Melanchthon ein solches Kompendium für den Landgrafen Philipp von Hessen geschrieben hat. Diesem Zwecke entspricht auch durchaus der Inhalt, den der Fihrist in 3 Kapiteln resumirt: 1) über die Auflösung (d. i. den Tod) der Zuhörer; 2) über die Auflösung der Verfürten, d. i. der Abtrünnigen, die aber jederzeit wider aufgenommen werden können; 3) über die Auflösung der Sünder (d. i. der Nichtmanichäer). Gerade diese eschatologische Frage muſste ja den König, wie alle Menschen, am meisten interessiren; bekannt ist übrigens, welchen Einfluſs gerade eine befriedigende Zusage über den Tod und den Zustand nach dem Tode durch die Religionsstifter zumal im Orient auf die Anziehung neuer Gläubigen gehabt hat; zu vergl. besonders Muhammed. Daſs die Occidentalen den Schâpûrakân nicht kennen, begreift sich nach dessen orientalischem Titel leicht. Auszüge aus dem Sch. s. bei Bîrûnî S. 118 und S. 207.

5) Das Buch der Lebendigmachung, sifr el-ihjâ, ist wol identisch mit der Schrift, welche bei Epiph. 66, 13; Photius bibl. codd. 85, und bei Augustin M.'s Θησαυρός resp. Θησαυροί, Thesaurus, vollständig Θησαυρὸς ζωῆς heiſst, und ebenso bei Masʿûdî (in dessen Werke tanbîh, s. den Auszug bei Fl. l. c. S. 357), el-kanz, d. i. pers. gandsch, Schatz, für kanz el-ihjâ, wie der Titel wirklich vollständig bei Bîrûnî l. c. S. 2083. 14 lautet. In einem Kapitel dieses Buches handelte M. nach Masʿûdî über die Marcioniten; sein Umfang muſs, da Augustin de nat. boni cap. 44 ein siebentes Buch des Thesaurus citirt, nicht eben gering gewesen sein. Ein Auszug aus dem Θ., dessen Epiphanius gedenkt, war wol der Μικρὸς θησαυρός (haeres. 66, 13).

6) Was es mit dem Werke Πραγματεία (arab. farakmâtijâ) für eine Bewandtnis hatte, ist uns gänzlich unbekannt; eine Inhaltsangabe hat im Fihrist ursprünglich gestanden, ist uns aber nicht erhalten. Der griech. Name begegnet auch in der Benennung des Buches über die Riesen ἡ τῶν Γιγάντων πραγματεία. Dagegen bestimmen wir nun, im Anschluſs an Flügel, die siebente Hauptschrift des Mânî, die einzige in persischer Sprache geschriebene, welche der Fihrist auffallenderweise nicht näher benennt, als

7) sein „Evangelium" arabisch indschîl, persisch engeliûn, bei Cyrill. Hieros. catech. VI, 22 u. aa. τὸ Εὐαγγέλιον oder τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, τὸ ζῶν εὐαγγέλιον (s. die Abschwörungsformel). Auch über dieses verdanken wir dem al-Bîrûnî einige schätzenswerte Notizen, die zur Lösung eines alten Rätsels beitragen können. Bîrûnî sagt S. 23, daſs das Evangelium der Manichäer „ganz besonderer Art, von dem der Christen von Anfang bis zu Ende grundverschieden" gewesen sei, daſs die Manichäer es aber für das allein richtige hielten und auch „Evangelium der Siebenzig" benannten; und S. 207. Z. 18 ff., daſs Mânî sein Evangelium — aus welchem hier M.'s Aussage, er sei der Paraklet, citirt wird — nach der Reihe der 22 Buchstaben des (altpersischen) Alphabets — der Grundform des mittelpersischen, der sog. Pahlawi-Schrift — angeordnet habe. Mânî

schrieb dieses Buch wol wärend seines Verbannungsaufenthaltes in Turkestan und gab den Initialen der alphabetischen Kapitelanfänge nach persischer Sitte malerische Verzierungen, indem er zugleich auch sonst seine kosmologischen Ausfürungen an geeigneten Stellen malerisch illustrirte. Daher, und von der Tatsache, dass M. ein eigenes Alphabet gefunden hat, stammt höchstwarscheinlich die nur von pers. Schriftstellern berichtete Sage von „Mânî dem Maler (arabisch an-nakkâsch), und seinem Gemälde Ertenk, nach welchen im pers. Sprachgebrauche ein malerisch verziertes Werk, sei es ein Gebäude, sei es ein Schriftstück, geradezu appellativ ein ertenk-i-Mânî heißt (wie wir sagen: ein Rubens u. s. w.). M. selbst heißt der „chinesische Maler", nakkâš-i-Ćîn, indem China für Turkestan steht, und ist als Maler sprichwörtlich geworden. Das persische Wort ertenk (genauer erzeng, auch ertscheng) bedeutet etymologisch (= einem altbaktr. airyoçanha, erhabenes, treues Wort; so schon Lagarde als P. Bötticher in s. Rudiment. myth. Semit. p. 47) „Evangelium", und so hat schon Hyde (l. c. S. 182) und nach ihm Flügel S. 383 ff. beide Schriften identifizirt. Außerdem heißt das Buch auch noch destûr (Vermächtnis) Mânî oder kânûn (Kanon) Mânî.

Die Erzälung des Mîrchond von M.'s einjärigem Aufenthalt in einer Höle Turkestans — so weit nicht unwarscheinlich! — und der listigen Anfertigung des Buchs und seiner Malereien wärend dieser Zeit, die er dann für herabgesandt vom Himmel mit Erfolge erklärte, ist eine phantastische Ausschmückung durch den persischen Nationalgenius, der an der Malerei von jeher Gefallen hatte. Die Araber, welche aus religiösen Gründen die Malerei hassen, und die Kirchenväter, wissen von der Malerkunst des Mânî nichts. Es ist also eine speziell persische Sage, die mit geringem historischen Anhalte den wunderbar auf die Phantasie wirkenden Religionsstifter zum Maler machte. Zu ihrer Befestigung hat dann die manichäische Sitte beigetragen, die heiligen Schriften, vielleicht besonders gerade die Kopieen des „Evangeliums", nach nationalpersischer Manier malerisch auszustatten. Nach dem Sendschreiben Nr. 72 (Fl. S. 105) und nach Augustin (de mor. Manich. II, 16) liebten die Manichäer auch die Musik sehr, und Mânî wird, wider bei persischen Autoren, geradezu zum Erfinder der Laute. Übrigens war die Malerei schon bei den alten Babyloniern, wie alle bildenden Künste, besonders die Skulptur, sehr ausgebildet; dies erklärt, weshalb in der Actis Arch. (ed. Routh p. 71) Mani mit einem babylonischen Buche unter dem Arme und überhaupt in buntscheckigster äußerer Erscheinung, Kleidung u. s. w. zur Disputation erscheint. —

Bîrûnî bringt (S. 208) auch noch den Titel einer Hauptschrift des M. „Buch der Bücher", sifr al-asfâr; sie dürfte mit den „Mysterien" identisch sein. — Von den behandelten Titeln der Hauptschriften M.'s kommen vier, nämlich mysteria, capitula (*κεφάλαια*), thesaurus und evangelium auch als Titel von 4 Schriften des „Scythianus" vor. Dies werden vielleicht gleichnamige — auch die Mandäerschriften haben solche Titel, wie „Schatz", Geheimnisse" u. s. w. — heilige Schriften der Genossenschaft der Täufer (al-Mughtasilah) gewesen sein, in denen Mânîs Vater Fatak, der ein Täufer war, seinen Son unterrichtete („ihm übergab") und die Mânî dann erweiterte, resp. umgestaltete. Auch sei hier das sog. canticum amatorium der Manichäer nicht vergessen, von dem Augustin öfters redet. Es war ein liturgischer Hymnus auf den ewigen Lichtvater, der darin im Tone eines Hochzeitshymnus gepriesen wurde, wie ihm die Äonen in ewiger Verherrlichung das Haupt mit Blumenkränzen umwinden.

Unter der großen Zal von kleineren Gelegenheitsschriften Manis und der älteren Manichäer, Sendschreiben oder Abhandlungen (risâlât Fihr. makâlât bei Bîrûnî), deren Liste im Fihr. 76 Nummern zält, kann das von Mânî selbst Herrürende von dem der späteren Häupter nicht getrennt werden. Es sind Zuschriften an einzelne Städte und Gegenden, wie Indien (3), Kaskar (6), Armenien (7), Ktesiphon 10), Babel (Babylonien), Mesene (Meisân nr. 33); an verschiedene Personen, wie

an Fâtak (Nr. 7 wol kein anderer als Manis Vater gemeint, wie wir ja auch griechisch ein solches πρὸς Σκυθιανόν haben), an „Amulijâ, den Ungläubigen" Nr. 9, jedenfalls ein römischer Aemilius oder Aemilianus; an Fâfî (Nr. 20), wol ein Πάπιος, persisch Pâpâ oder Pâpî); auch mehrere (60. 61. 63) an eine Perserin Mēnak (so zu sprechen, nicht mit Fl. Meinak); Person und Schrift sind auch den Occidentalen bekannt, Augustin kennt eine epistola ad virginem Menoch (trübere Aussprache statt Menak).

Die Zal der behandelten Gegenstände ist sehr mannigfach, aus Glaubenstheorie und Lebenspraxis (über die beiden Urwesen, die geselligen Einrichtungen, über den Wolgeruch 17 — den die Manichäer als echte Orientalen ebenso, wie z. B. die Buddhisten, sehr lieben, wie die Musik, wol auch nur mit der Anschauung des Systems, dass beide, Musik und Duft, über die drückende Last der Materie hinwegheben, — über den Zehnten 27, über die verschiedenen Abgaben von Eigentum 40, über die Taube (wol die Taube der Istar-Semiramis, die auch bei den Mandäern spurweise vorkommt, s. d. A. Mandäer S. 215 vor Ende), die Fasten und Erfüllung der Gelübde (56), über das Buch der Geheimnisse (74), über die Kleidung (76, gemeint wol die „heilige" der Sterbenden), über die Liebe (32, wol nicht die physische Liebe, sondern das erste der geistigen Glieder des Lichtgottes). Als interessant herausgehoben sei Nr. 71, „Sendschreiben des Mânâ über das Kreuzigen", einmal wegen des Namens Mânâ, den wir oben für die sonst mandäische, hier also auch als manichäischer Name bezeugte Urform von Mânî erklärten, und dann wegen des Gegenstandes: ein späterer, Mani gleichnamiger Manichäer schrieb wol über die mystische Bedeutung der Kreuzigung des Isâ und — des Mânî selbst. — Nun kennen auch die griechisch-lateinischen Quellen eine ziemliche Zal von kleinern manichäischen Dokumenten, Briefen, Flugschriften u. s. w., ihre Titel sind aber unter denen im Fihristverzeichnisse meist nicht widerzuerkennen. Diese kleineren manich. Schriften waren später zu einer Sammlung vereinigt, die in der Abschwörungsformel τὸ ἐπιστολῶν βιβλίον oder ὁμάς heißt. Die Acta Arch. und Epiphanius haben ein one Zweifel echtes urmanichäisches Schreiben an einen gewissen Marcellus aufbewart, das von einem hochgestellten Manichäer, Presbyter oder Bischof, der ältesten Zeit, nur nicht von Mânî selbst, herrüren wird. Die Bruchstücke von anderen derartigen Schreiben in griechischer Sprache sind in Bd. 7 der Bibl. graeca von Fabricius (2. A. S. 311 ff.) gesammelt, die Namen der Adressaten aber erschienen vielfach verstümmelt; so ist Patricius offenbar wegen der umgebenden oriental. Namen aus Patecius (N. des Vaters Manis) entstellt. Sonst kommen vor ein Scythianus, ein Zebenas (aram. Z'bînâ), ein Odas und ein „Saracene" (nb!) Κούδαρος oder Κόνδαρος, die beiden letzten gewiss verstümmelt. Auch andere Sammlungen von manichäischen Schriften, wie ein βίβλος τῶν ἀπομνημονευμάτων (nach christl. Vorbilde benannte Denkwürdigkeiten Mânîs) und im β. εὐχῶν, Gebete, werden von Timotheus Presbyter und namentlich von der Abschwörungsformel genannt, die manche nur da vorkommende manich. Autoren (Adas, Adeimantos) kennt. Man sieht, dass zu der Zeit, wo diese Anathematismen zusammengestellt worden sind, die manichäischen Schriften bereits von den Christen eifrig gesammelt wurden, um die ketzerische Litteratur bequemer zu vertilgen. Dies ist denn auch sehr gründlich gelungen, so fruchtbar im Abfassen von solchen Belehrungsschriften die Schüler des M. überall, im Osten (die Rede des Turbo in den Actis c. VII—XI) wie im Westen (namentlich in Nordafrika) waren. — —

Über Manis persönliche Eigenschaften, sein Äußeres u. dergl. ist uns wenig überliefert. Dass er bei seiner reichen philosophischen Begabung, seinem tiefen religiösen Wissen und seiner glücklichen Kombinationsgabe zugleich mehrerer Sprachen (des Pers., Syr., Griech.) mächtig gewesen und auch eine gewisse Kunstfertigkeit in der Schrift und Verwandtem besessen, geht aus den verbürgten Angaben über seine schriftstellerische Tätigkeit hervor. Die Moralvorschriften, welche er gab, machen seinem Charakter alle Ehre. Seine körperliche Gestalt betreffend, ist vom Fihrist überliefert, daß er einen Fehler, ein einwärts gedrehtes Bein, gehabt habe. —

Troß der wütenden Verfolgung im Perserreiche nach M.'s Hinrichtung durch den König Bahram I., ja gerade infolge derselben, verbreitete sich der Manichäismus zunächst im Orient mit rapider Schnelligkeit nach allen Himmelsgegenden. Die Ortsangaben in den manichäischen Schrifttiteln im Fihrist zeigen die große räumliche Ausdehnung und auch bereits das Eindringen in römisches Gebiet in dieser ersten Zeit. Zunächst flohen die Manichäer in großer Zahl nach Transoxanien (Turkestan), dann kehrten sie, auch von späteren Perserkönigen verfolgt, nach dem Untergange des Sasanidenreiches „in die Städte Iraks" zurück. Mit der wachsenden Zal entstanden auch Differenzen über einzelne Punkte der Lehre und der Praxis und infolge dessen Sekten in der manichäischen Kirche schon des Orients. Ins Abendland verbreitet, nahmen die Manichäer auch manches Christliche an, wie oben beim Jesus patribilis, bei den Festen u. a. bemerkt wurde. Über die Geschichte der orientalischen Manichäer wuſste man vor Bekanntwerden der Aufschlüsse des Fihrist, der hier wider vieles Detail hat, nur sehr wenig. Die manichäische Kirche stand nach des Stifters Anordnung unter einem höchstem Oberhaupte, welches verpflichtet war, in der Stadt Babylon zu residiren; ein anderer Wonsitz war ihm nicht erlaubt. Eine große Reihe dieser „Imame" folgte auf einander; Manis erster Nachfolger, den er vor seinem Tode noch selbst bestellt hatte, war Sîs oder Sisinius, von welchem auch einige Sendschreiben (22. 26. 28) erwänt werden und der als *διάδοχος* in den Anathematismen vorkommt. Die erste Spaltung unter den Manichäern entstand über die Frage nach dem Sitze des Imamats. Die Dissentirenden zogen sich nach Norden, nach Chorasan und weiter in das Land jenseits (nördlich) des Oxus, wo sie dem rechtmäßigem Imam in Babylon einen eigenen entgegengestellt haben werden; sie heißen gewönlich die Dînâwârier, d. i. Religiosen (pers. dînâwer religiosus). Jedoch vereinigten sie sich wider mit den Babyloniern unter dem Imam Mihr, den alle Manichäer als ihr Oberhaupt anerkannten. Dies war unter der Regierung des umajjadischen Chalifen Walîd (705—715), wo also die manichäischen Partei in großer Ausdehnung schon circa 450 Jare bestanden hatte und nun zu neuer Einheit erstarkte. Damals hatten die Manichäer einen mächtigen Freund und Beschützer in dem muslimischen Statthalter von Babylonien Châlid al-Ḳasrî, der, auch den Juden und Christen, zum Ärger der strengen Muhammedaner, sehr günstig, die Manichäer besonders bevorzugte und ihrem Papste Mihr auffallende, auch den strengen Manichäern zu weitgehende Ehren erwies. Dies veranlaſste damals eine neue Spaltung der Manichäer, indem eine neue Partei unter Leitung des asketisch gerichteten Persers Zâdhurmuz (Son des Hurmuz) sich abzweigte, die Miklasiten nach Z.'s Nachfolger Miklâs genannt. Sie fürten laxere Grundsätze, namentlich was das gesellige Verhalten gegen Andersgläubige betrifft, ein, verkehrten z. B. mit den muhammedan. Gewalthabern ziemlich vertraut, speisten mit ihnen sogar, bis sie durch einen afrikanischen Manichäer unter dem abbasidischen Chalifen al-Mansur (754—775) zum Aufgeben ihrer Sonderstellung bestimmt wurden, jedoch nicht auf die Dauer. Der Sekte der Mâsiten ist schon oben S. 236 gedacht. — Übrigens erbauten sich die Manichäer ihre eigenen Bethäuser (s. Fl. l. c. S. 325), wenn diese auch, änlich den mandäischen Kirchen, allen Schmuckes durch Altäre, Bilder, Statuen entbehrten; der Hauptteil des manichäischen Gottesdienstes war ja das einfache Gebet, der betende Mensch galt als der eigentliche Tempel, blutige Opfer kannten sie nicht. Sehr groß war die Zal der Bekenner des Manichäismus zu allen Zeiten im Norden des iranischen Hochlandes, in Chorasan, dem Eldorado aller Sekten. In Persien selbst sind sie unter Schâhpûr II. (s. Act. Martyr. I, 196) und Chosrau I. von neuem verfolgt worden, wobei die Ehelosigkeit der höheren Geistlichkeit der Christen eine zeitlang Veranlassung war, die Christen mitheimzusuchen, s. Assemani, Bibl. Or. III, 220. In der zweiten Hälfte des 8. Jarhunderts gab in der nordmesopot. Stadt Harrân der Volksunwille über einen miſsverstandenen manich. Kultusgebrauch — ein angeblich wirklicher Menschenkopf bei angezündeten Lichtern aufgestellt — Veranlassung zum Einschreiten seitens des Statthalters von Mesopotamien. Nach Osten zu hat die Lehre M.'s in Indien schon sehr früh festen Fuß gefaſst; Mani schrieb eine Epistel an die Indier

(Nr. 3), und ist er auch vielleicht nicht selbst in Indien gewesen, so sind seine Anhänger jedenfalls schon bei der ersten Verfolgung nach M.'s Tode, Ende des 3. Jarhunderts, an die Küste Malabar gekommen, wo sie sich festsetzten und in Manigrama (d. i. Niederlassung des Mani) ihren religiösen Mittelpunkt hatten. Die alten Thomaschristen Indiens sind wol zumeist Manichäer gewesen. Wie weit aber die Sphäre des Manichäismus auch nach Osten hin reichte, zeigt die Tatsache, dass noch um 930 ein mächtiger Türkenstamm in der Nähe von China, die Tagazgaz, ganz mit samt seinem Herrscher dieser Religion anhing. Die Drohung dieses östlichen Herrschers an den Fürsten von Chorasan, Abulhasan Nasr, der die Manichäer in Samarkand vertilgen wollte, er werde Repressalien an den Muhammedanern in seinen Staten üben, war stark genug, jenen abzuhalten. In der Zeit des Verf. des Fihr., an-Nadîm, um 980 n. Chr., war die Zal der Manichäer in der Hauptstadt Bagdâd gering, aber größer in den Dörfern; der Sitz des Imamats war der Sicherheit wegen damals nach Samarkand verlegt. Zu allen Zeiten haben die Manichäer auch unter den Muhammedanern viele im Stillen sympathisirende hochgestellte Freunde gehabt; so sollen alle Glieder des mächtigen Bezirgeschlechts der Barmakiden heimliche Manichäer gewesen sein. Aus den Ihrigen ging auch eine Anzal als Schriftsteller berühmter Philosophen, Ärzte und Dichter hervor. — Auf dem Wege nach Westen kam der Manichäismus zunächst nach Syrien und Palästina, wo der Bischof Titus von Bostra im Ostjordanlande gegen ihn kämpfte, und von da nach Ägypten und in die römischen Länder der Nordküste von Afrika, welches alsbald einer der Hauptsitze wurde und auch mit dem Osten in Verkehr blieb. In Ägypten sollen zur Zeit des Patriarchen von Alexandrien Timotheus nach Eutychius (l. c. I, S. 514 ff.) die meisten Metropoliten und Bischöfe mit ihren Mönchen Manichäer gewesen sein! — und der besagte Patriarch gestattete seinen Klerikern einst, an den Sonntagen Fleisch zu essen, um zu sehen, wer von ihnen Manichäer sei; diese durften bekanntlich als Electi kein Fleisch essen. Es scheint, wie auch Eutychius meint, dass sie sich hin und wider Fische zu essen erlaubten, um nicht durch rigorose Fleischenthaltung Verdacht zu erwecken und der den Manichäern gedrohten Todesstrafe zu verfallen. Diese Partei der occidental. Manichäer hieß deshalb nach Eutychius (I, 521) „die Fischesser" (es-sammâkûn). Aber die Hauptprovinz des occidental. Manichäismus war das prokonsularische Afrika. Ein Edikt Diocletians (um 290), dessen Echtheit allerdings nicht unbestreitbar ist (abgedruckt in Gieselers Kirchengeschichte I, S. 311), befiehlt dem Prokonsul von Afrika, die Vorsteher der höchst schädlichen, aus dem feindlichen Perserreiche stammenden Sekte mit ihren Schriften zu verbrennen, die hartnäckigen Anhänger mit dem Schwerte hinzurichten, die Vornehmeren unter ihnen in die Bergwerke zu schicken und ihre Güter zu konfisziren. Unter Konstantin d. Gr. wurden sie anfangs in der allgemeinen Duldung aller Kulte miteinbegriffen, später aber vielfach dem Volkshasse preisgegeben, obschon der Rhetor Libanius sich für sie als harmlose Leute lebhaft verwandte. Seit 377 ergingen auch gegen die Manichäer, wie gegen Häretiker überhaupt, verschärfte Edikte, die Manichäer wurden immer strenger behandelt, dennoch aber blühte ihr Kirchenwesen im prokonsularischen Afrika zur Zeit Augustins auf das Höchste; eine gute Organisation des Ganzen, zalreiche Gemeinden, gewandte, begabte, eifrige Vorsteher und Verteidiger standen ihnen zu Gebote. Von besonderem Interesse für die Kirchengeschichte ist dieser Zweig der manichäischen Kirche deshalb, weil ja zu ihren Auditoren 9 Jahre lang auch Augustinus gehört hat. Die glühende Phantasie seiner Jugend hatte an der Einfachheit der Schriftlehre kein Genüge für sein Wissensbedürfnis. Da fürte ihn denn den Manichäern deren Versicherung zu, dass ihre Lehre über die Geheimnisse des göttlichen Wesens vollere, der Vernunft zusagende Aufschlüsse gäbe. Er fand sich aber schließlich getäuscht, weder das Wissen noch das Leben der Manichäer entsprach seinen Idealen. — Unter den Häuptern des afrikanischen Manichäismus dieser Zeit sind durch Augustin einige speziell bekannt geworden, wie Adimantus und namentlich Faustus und Felix. Faustus, gebürtig aus Mileve in Numidien,

war einer der Koryphäen des Manichäismus zu Augustins Zeiten, sehr begabt, redegewandt, aber eingebildet, im übrigen offen und gutmütig. Augustin war nach F.'s großem Rufe sehr gespannt, ihn persönlich kennen zu lernen, war aber bald enttäuscht; F. erschien ihm lange nicht gründlich genug in seinem Wissen, das vielmehr als oberflächliches Scheinwissen sich herausstellte. Für Augustin wurde dieser entnüchternde Eindruck, den Faustus auf ihn machte, folgenreich für seine Abwendung von dem Manichäismus. F. schrieb eine Streitschrift gegen die katholische Lehre, und Augustin hat diese später auf Wunsch seiner Freunde in einer sehr ausfürlichen Gegenarbeit von 33 Büchern widerlegt. Diese libri XXXIII adv. Faustum, gedruckt Bd. VIII der edit. Bened., sind im Jare 400 verfaſst und 404 dem Hieronymus übersandt worden; sie enthalten, Abschnitt für Abschnitt widerlegend, viele zum teil ausgedehnte Auszüge aus der Schrift des Faustus, deren manchen, wie z. B. der wörtlich citirten Ausfürung des Faustus über den Menschen als rationabile Dei templum adv. Faust. XX, 1, ein hoher poetischer Reiz nicht abzusprechen ist. Über Faustus sind weiter an Stellen des August. zu vergl. confess. V, 3. 5. 6. 7.; civ. D. XV; retract. II, 7. — Viel mehr noch als mit Faustus hat Aug. mit dem Presbyter der Manichäer Felix zu tun gehabt, den es ihm schließlich gelang, zum Christentum zu bekehren. Felix war ein Mann one eigentliche wissenschaftliche Bildung, aber wiſsbegierig, dabei klug und gewandt. Er war nach Hippo regius zur Verbreitung seiner Anschauungen gekommen, als ihn Augustin, damals bereits dort wirkend, zur Disputation auffordern ließ. Die Disputation wurde zwei Tage lang in der Kirche von Hippo in Gegenwart der Gemeinde gehalten, die Verhandlungen von Notarien aufgenommen. Vollständig redigirt liegen diese Unterredungen vor in der Schrift Augustins de actis cum Felice Manichaeo ll. II (tom. VIII ed. Bened.); cf. retract. II, 8. Den Tag vor der Verhandlung hatte Felix erklärt, er sei bereit, sich mit seinen Büchern verbrennen zu lassen, wenn etwas Unrechtes darin nachweisbar sei; aber in der Disputation selbst war er ängstlich und ausweichend; schon nach der ersten Zusammenkunft war er gebrochen. Zugrunde gelegt wurde der Auseinandersetzung die epistola fundamenti des Mani. Augustin sprach ruhig und leidenschaftslos, ließ aber den Gegner seine dialektische Gewandtheit und seine überlegene Gelehrsamkeit fülen. Es gelang ihm, dem F. ein häretisches Geständnis nach dem andern abzupressen, z. B. die Gleichewigkeit der Lichterde mit dem Lichtgotte, der sie nicht geschaffen, de actis I, 17, 18 u. a. Schließlich, nachdem bereits vorher dem Felix seine Bücher abgenommen und unter öffentliches Siegel gelegt waren, hat er, durch Augustins Widerlegung in die Enge getrieben, wol auch mit veranlaſst durch den einschüchternden Eindruck von dessen bischöflichem Ansehen und durch die Furcht vor den kaiserlichen Gesetzen sich für besiegt erklärt und gefragt: sage, was willst du, daſs ich tun soll? Hierauf verlangt Augustin von ihm das Anathema über Mani und seine Lehre, Felix spricht es aus, und das Protokoll wurde von beiden Seiten unterzeichnet. Übrigens hatte im allgemeinen Augustin mit seiner schriftlichen und mündlichen Streitfürung gegen die Manichäer keinen besonderen Erfolg. Unter der Herrschaft der Vandalen in Nordafrika, besonders unter Hunnerich, wurden die Manichäer teils verbrannt, teils zu Schiffe weggeschafft. Auch in Italien hat der Manichäismus festen Fuß gefaſst, besonders in Rom selbst. Die Zal seiner Bekenner war sehr groß, und die Gemeinden standen untereinander in engem Zusammenhang. Papst Leo d. Gr. (s. dessen opp. ed. Quesnel t. I, bes. serm. 41 de quadragesima über das manichäische Fasten, auch dessen epist. ad Turribium Asturicensem episcopum), von den weltlichen Behörden unterstützt, leitete strenge Untersuchungen gegen sie ein; es gelang ihm, viele der geheimer Laster Bezichtigten zu entdecken und zur Strafe zu bringen. Unter Valentinian III. wurde Verbannung, unter Justinian Hinrichtung als gesetzliche Strafe über sie verhängt. Indessen haben sie sich, trotz allen Verfolgungen, wie sie in ihrer Heimat, dem Morgenlande, noch im 11. Jarh. bezeugt sind, auch im Abendlande bis tief in das Mittelalter hinein gehalten. Bis in das entfernte Spanien sind manichäische Ideeen gedrungen; denn in unverkennbarem Zusammenhange mit solchen steht der Priscillianismus in Spanien und

Gallien, wo er zur Zeit Augustins, in der zweiten Hälfte des 4. Jarh., blühte, als Orosius über ihn an Augustin berichtete, aber doch bis in das 6. Jarh. bestanden hat. Die eigentlichen Manichäer des Mittelalters sind aber die Kathարer Südfrankreichs im 11. und 12. Jarh., deren Name ursprünglich die Electi der manichäischen Kirche bezeichnet und dann generisch auch für Begriff und Name der „Ketzer" überhaupt gebraucht worden ist. Ihre ganze Individualität von den schroff dualistischen Dogmen (auch Verwerfung des Alten Testaments) bis zur Kirchenverfassung mit ihren 12 Magistern und 70 Bischöfen, den Majores als Gemeindevorstehern u. s. w. ist grundmanichäisch. (S. Heinr. Schmid, Der Mysticismus des Mittelalters; Füßlin, Ketzerhistorie der mittleren Zeit, Leipz. 1770 ff., 3 Bde.; Steude, Über den Ursprung der Katharer in Briegers Zeitschrift für Kirchengesch. V, 1). Im Oriente erzeugten manichäische Lehren noch einmal eine große, selbst politische Gefar für das christliche Römerreich in den nordmesopotamisch-armenischen Pauliciанern oder (armenisch) Arevordik, d. i. Sonnenanbetern (vom 7. Jarh. an bis ins 12.), sowie in den Bogomilen, einem mit Bulgaren verschmolzenen Zweige der Paulicianer in Thracien, Anfang des 12. Jarh. Die Orientalen bezeichnen mit dem Namen „Manichäer" oft die Anhänger der gleichfalls im Perserreich entstandenen kommunistischen Sekte der Mazdakiten, über welche jetzt Nöldeke, Tabarî übersetzt, 1879 S. 455 ff., zu vergleichen ist.

Fragen wir nun endlich nach dem genetischen Ursprunge der manichäischen Lehre, so gibt uns die richtige Erkenntnis des Grundcharakters dieses wunderbaren Religionssystems zugleich den Erklärungsgrund für die ganze furchtbare Macht nach Raum und Zeit, welche der Manichäismus entfaltet hat. Der Manichäismus ist die vollendetste Gnosis, einmal, weil er aus der Urquelle aller vorderasiatischen Gnosis, der altbabylon. Religion, am unmittelbarsten und reichsten den mythologischen Stoff schöpft, und sodann, weil der Stifter, Mânî, diesen Stoff unter allen Gnostikern am konsequentesten und im einzelnen am geschicktesten zu philosoph. Ideeen verarbeitet und kunstvoll systematisirt hat. Felix sagt bei Aug. l. c. II, 1 von der epistola fundamenti, Mani habe in ihr Aufschluss gegeben über Anfang, Mitte und Ende. Und in der Tat: Über alle Fragen, welche die religiöse Wissbegier nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und nach deren urgesetzlichen Zusammenhange aufstellen kann, auf alle Fragen nach dem waren Wesen von Gott und Mensch und den daraus folgenden Pflichten des Menschen gegen Gott hat Mani nicht nur detaillirte, sondern auch unter sich wol zusammenhängende Antworten. An beiden fehlte es der Gnosis bisher. Der Manichäismus muste also, wie bereits oben zu Eingang gesagt, damals im ersten Jartausend der christlichen Kirche eine mächtige Anziehung ausüben. Die älteren dualistischen gnostischen Systeme, wie die von Mani selbst viel besprochenen der Marcioniten und der Bardesaniten, der Basilidianer, weisen über sich selbst durch mangelnde Konsequenz hinaus auf ein konsequenteres System hin, in dem sie dann auch historisch aufgegangen sind. Namentlich gibt Mani dem das Denken besonders quälenden Rätsel nach dem Verhältnisse zwischen der Notwendigkeit im Weltverlaufe und dem freien Willen des Menschen eine ganz radikale, greifbar materialistische Lösung, wenn er sagt: es gibt ein Urgutes und ein Urböses, beides stofflich, und aus deren Vermischung erklärt sich alles. Mani ist also ein Philosoph, aber er kleidet seine Ideeen in eine Fülle mythologischer Gebilde. Diese entlehnt er, ebensowie die älteren Gnostiker, nicht seiner Phantasie, sondern einem Vorgefundenen, Überlieferten. Und dieses ist die altbabylonische Religion. Auf seinen Zusammenhang mit Babylon und Babylonien weist auch alles hin, in seinem Leben wie seiner Lehre, auch er selbst in Aussagen und Anordnungen. In Babylonien, in der Nähe von Kutha, ist er geboren, zu den Babyloniern ist er nach seiner eigenen Erklärung (s. oben S. 231) als Prophet gesandt, in Babylon sollte nach unverbrüchlicher Satzung das Haupt der manichäischen Kirche residiren. Die Vergleichung der manichäischen mit der altbabylonischen Götterlehre und Theologie durchzufüren, fehlt hier der Raum; wir verweisen zur Kenntnisnahme der chaldäisch-altbabylonisch-assyrischen Religion

nach den Ergebnissen der Keilschriftentzifferung (Assyriologie) auf die Werke von Smith-Fr. Delitzsch, Die Chaldäische Genesis 1876 und Franc. Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens, deutsche Übers., Jena 1878; cf. auch das Ende des Art. Mandäer S. 220 und meine Ausfürung in Justis Geschichte Persiens 1879, S. 186, sowie die oben an einzelnen Stellen gegebenen Vergleichungen; Ausfürlicheres in meinem Mânî, Lpz. 1882, Bd. I. — Der Lichtkönig ist offenbar Ea, der „alte Bel" des Berosus, ursprünglich der Himmelsocean, der Gott der tiefsten Erkenntnis, in der Tiefe des Weltmeeres thronend. Das heilige Wasser wird hier nach leichtem Bedeutungsübergang zum Lichte, doch tritt die bei den Mandäern so ausgebildete Verehrung dieses Elementes auch hier, bei dem Wassergefäß des Sterbenden, der Reinigung mit Wasser vor dem Gebete und Ende, gelegentlich hervor. Der Geist seiner Rechten ist Damkina, die Gattin des Ea. Der Son beider, Babylons berühmte Hauptgottheit Marduk (Merodach), der „jüngere Bel", kehrt auch hier als der eigentliche Mittelpunkt des Göttersystems in dem „Urmenschen" wider, s. Lenom. l. c. S. 43 ff., Marduks Wanderungen, seine Erscheinungen auf Erden, als Isdubar z. B. (s. Smith l. c. S. 101 ff.) sind das Prototyp des manichäisch-elkesaitischen Theologumenons von der fortlaufenden Prophetie, welches auch die Mandäer haben. Der Lebensgeist ist Bin, der Gott des Firmaments, auch des Blitzes, Samas und Sîn, der Gott der Sonne und der des Mondes, kehren hier wider, der Pestarchon ist Namtar, der Urteufel ist Tihamat; das Chaos, mit welchem Marduk kämpft zur Herbeifürung der geordneten Weltbildung, das geraubte Licht des Urmenschen, ist mit dem Blute vom Kopfe des Bel zu vergleichen, aus dessen Vermischung mit der Materie bei Berosus der Mensch gebildet wird. Die manichäische Stufenmechanik zur Herbeifürung der Erlösung, ebenso wie das Bema, ist eine Nachbildung des altbabylonischen Tempelbaues in Pyramidenform. Dazu interessante Einzelheiten wie die „sieben Geister" und die „Taube" in den manichäischen Sendschreiben u. s. w. Auch die Lehre vom Weltbrande ist altchaldäisch. Den entlehnten altbabylonischen Göttergestalten gibt Mânî philosophische Namen. Freilich konnte Mânî nicht die spätere Gestalt der alten Landesreligion zugrunde legen, welche wesentlich Planetendienst ist. Von dieser Stufe unterscheidet er sich stark genug dadurch, daſs er die Gestirne zu Dämonen macht, ebenso wie er auch durch Verbot der Zauberei gegen das bekannte vulgäre „Chaldäertum", dieses Gauklertum, sich wandte. Er geht vielmehr auf die alte Gestalt der hochausgebildeten, der griechischen ebenbürtigen chaldäisch-kuschitischen Religion zurück, die, in Mysterien kultisch fortgepflanzt, auch aus der Volksbekanntschaft damals noch nicht völlig verdrängt, schon früher, besonders stark seit dem Zeitalter der Antonine, in philosophisch-asketischer Vertiefung (cf. die sog. oracula Zoroastris) sich nach Westen verbreitet und aller Gnosis ihren Ursprung gegeben hatte. Mani war also ein Philosoph, der nur einen philosophischen Gottesdienst wollte und als solcher wie mit allem Ritual, so namentlich mit den persischen Priestern, in Kollision kommen muſste. Der Name, welchen er zuerst bei den Orientalen fürt und der später einen Ketzer überhaupt bezeichnet, Zendîk, bedeutet wol von Haus aus nichts als „Erkenntnisbeflissener" (altbaktr. Zan erkennen), Gnostiker, Philosoph. Die erste Gestalt, in welcher Mani die Ideeen der altbabylonischen Religion kennen lernte, war der Glaube der Mughtasilah', der Täufer, in deren Observanz Mani seine Jugend verlebte, der Ahnen der späteren Mandäer. Daſs selbst der Fihrist in der Beschreibung des Manichäismus der Mughtasilah nicht weiter gedenkt, ist natürlich kein Grund gegen die nahe Verwandtschaft beider Sekten. Aber es ist bedeutsam, daſs auch die kurze Notiz des Fihrist über die „Waschenden" (s. Flügels Mani S. 133, 34) u. a. besagt: sie stellten ungereimte Lehrmeinungen auf, welche den Märchen gleichkommen, und auch sie hätten sich später in der Lehre von den beiden Grundwesen von den Manichäern getrennt. Bei den Mughtasilahern überwog mehr die praktische (das Vieltaufen), bei den Manichäern die theoretische Seite der alten Landesreligion. Über das Verwandtschaftsverhältnis der beiden Lehren der Mandäer und Manichäer s. d. Art. „Mandäer" (Bd. IX, S. 220). Genau bekannt war dem Mânî natürlich auch die alt-

persische Religion, der Zoroastrismus, die herrschende Statsreligion seiner Zeit. Aber die Verwandtschaft von Manis Lehrsystem mit dem Zoroastrismus ist weit geringer, als es scheint. Die ältere Meinung, der Manichäismus sei nur eine zoroastrische Sekte, eine Reform des Zoroastrismus unter Hereinziehung des Christentums, ist gänzlich aufzugeben. Das Verfürende und die größte Änlichkeit ist hier, daſs beides Lichtreligionen sind; auch sind gewiſs manche Gestalten des manichäischen Systems mit persischen identisch, wie die Dämonen Habgier, Sinnenlust und Sünde mit Âzi, Jahi und Aeshma u. a., bes. in der Welt- und Menschenschöpfung (s. Spiegel, Eran. Alterthumsk. II, S. 217 ff.); auch selbst manichäische Gebräuche erinnern an zoroastrische, wie die Gebetszeiten der Manichäer an die altpersischen Tageszeiten und deren Götter (s. Spiegel l. c. S. 13), aber die große Kluft zwischen beiden Lichtreligionen ist durch die grundverschiedene Anschauung vom Wesen der Finsternis gebildet. Angramainyus (Ahriman) ist nur ein böse gewordenes Geschöpf des Ahuramazda, wie im Christentum der Teufel Gott gegenüber, und wird nicht ganz aufhören zu sein. Die Finsternis aber ist ewig wie das Licht und urböse; der menschliche Leib ist dem Parsen rein geschaffen und von Ormazd selbst mit der Seele begabt, dem Mani aber ganz ein Gebilde der Finsternis und der Kerker der Seele. Hat also auch Mani seine Theologumena, ursprünglich wol in persischer Sprache benannt, beibehalten, wie die persischen Engelnamen Raufarjâd und Barfarjâd noch deutlich zeigen, so sind doch die sachlichen Entlehnungen aus dem Parsismus quantitativ nicht viel zalreicher als die aus dem Christentum, und auch qualitativ von gleicher Art wie letztere bereits charakterisirt sind, d. i. sie betreffen den Kern der Lehre Manis nicht. Denn dieses ist altbabylonisches Heidentum in philosophischer Verjüngung. Namentlich ist die manichäische Finsternis ganz und gar dieselbe babylonische Bamat des Chaosungeheuers. Die Ansicht von F. Chr. Baur von dem heidnischen Grundgepräge des Manichäismus und der rein accidentiellen Bedeutung der christlichen Züge bleibt also durchaus zu Recht bestehen und es ist gegen Schneckenburger namentlich widerholt darauf hinzuweisen, daſs selbst die manichäische (und mändäische) Erlöseridee nicht die doketisch veränderte christliche, sondern die naturalistisch-altbabylonische ist; Marduk, der Son des höchsten Gottes, der Besieger des Chaos und Weltschöpfer, ist zugleich der Erlöser durch Mitteilung des höchsten Wissens und Bekämpfung alles Übels in der Welt, gegen das er angerufen wird, zu dem der Gläubige in die Höhe seines Pyramidentempels emporsteigt, auch der schließliche Befreier aus allen Banden der Materie (Höllenfart der Istar). Dagegen irrt nun Baur entschieden in der Bestimmung des ethnischen Untergrundes, denn er leitet den Manichäismus aus dem Buddhismus Indiens ab. In der Tat hat Mânî entschieden nur die buddhistische Moral für sich stark benutzt, aber nicht die Lehre. Die manichäischen electi haben mit den buddhistischen Büßern, welche dem Nirwâna zustreben, die größte Gesichtsänlichkeit. — Daſs die nur auf einem oberflächlichen Eindruck beruhende Aussage des Fihrist, Mânî habe seine Lehre wie sein Alphabet aus dem Magismus und dem Christentume abgeleitet, nichts für die Entscheidung der Frage beweist, auch wenn Mânî selbst so gesprochen haben sollte, ist klar. Viel vorsichtiger sagt Bîrûnî p. 207, Z. 13 „Mani hatte sich Kenntnis verschafft von der Glaubensrichtung der Magier, der Christen und der Dualisten. —

Manis Religion war kein Glaube für die Masse, für das Volk; und auch unter den Gebildeten muſsten die wirklich ernst auf den Grund gehenden Wissensdurstigen, wie ein Augustin, schließlich dahinter kommen, daſs hier kein wirklicher Aufschluſs, sondern nur phantastischer Betrug, kein geoffenbartes höheres Wissen, sondern Menschenwitz vorliegt. Namentlich aber wird dem einzelnen persönlichen Menschen doch ein gar zu magerer Bescheid über das endliche jenseitige Loos seiner persönlichen erlösten unsterblichen Seele, die nur im christlichen, gottmenschlichen Erlöser Ruhe findet — cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te, sagt der bekehrte Augustin in seinen Konfessionen.

Aus der zalreichen Litteratur von Bearbeitungen heben wir heraus: J.

Chr. Wolf, Manichaeismus ante Manichaeos, Hamburg 1707; Is. de Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 voll. 4°, 1734 u. 39; Mosheim, Commentar. de rebus Christ. ante Const. M., p. 728 sq.; Schröckh, Neander, Gieseler, Niedner, Walch in ihren Kirchengeschichten; Hottinger in seiner Historia orientalis; Hyde, Veter. Pers. relig. hist. Oxon. 1700, p. 281 sq.; F. Chr. Baur, Das manichäische Religionssystem, 1831, rezens. von Schneckenburger in den Theol. Stud. u. Krit. VI, 3, S. 875 ff.; A. v. Wegnern, Manichaeor. indulgentiae, Lips. 1827; F. C. Trechsel, Über Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832; Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipz. 1862; Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. 2, 1873, S. 185—232; H. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht, in der Zeitschrift f. histor. Theol., herausg. von Kahnis, 1873, S. 467—528; Oblasinski, Acta disp. Arch. cum Man., Leipziger Dissertation 1874; Alex. Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verh. zum Buddhismus, Jena 1875; K. Keßler, Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems, 1876; Ders. Mânî oder Beiträge zur Kenntniß der Religionsmischung im Semitismus, Bd. I, Leipz. 1882. Über die ältere Litteratur des Manichäismus s. auch Gräſſe, Lehrb. einer allgemeinen Literärgeschichte I, II, S. 984—987 und 1113—1115.

K. Keßler.

Manna. Als die Israeliten im zweiten Monat nach dem Auszug aus Ägypten in der Wüste Sin angelangt waren, hungernd und sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurücksehnend, murrend wider Mose und Aaron, gab ihnen nach der Erzälung Exod. 16, 1 ff. Gott das Manna als Ersatz für das Brot, und das soll ihnen von da ab täglich (mit Ausnahme jeweilen am Sabbat, wofür sie aber am Tage vorher je die doppelte Portion einzusammeln fanden), wärend des ganzen Wüstenzugs zu teil geworden sein bis nach dem Übergang über den Jordan, von wo ab sie vom Ertrag des Landes Kanaan aßen (Jos. 5, 12), ein solches außerordentliches Narungsmittel also nicht mehr nötig war. Da das ihnen früher unbekannte (Deut. 8, 3) Produkt nach naiver Volksanschauung als unmittelbar vom Himmel gefallen angesehen wurde, so wird es auch geradezu „Himmelsbrot" (Pſ. 105, 40, vgl. Joh. 6, 31) oder „Himmelskorn" (Pſ. 78, 24) und „Engelsbrot" (Pſ. 78, 25; Sapient. 16, 29) genannt, vom Apostel aber (1 Kor. 10, 3) als πνευματικὸν βρῶμα bezeichnet, vgl. τὸ μάννα τὸ κεκρυμμένον Apok. 2, 17 und Lightfoot horae hebr. ad Joh. 6, 31. Es wird übrigens durchaus nicht als die einzige Narung der Israeliten wärend jener langen Zeit angefürt, wenn auch als eine der vornehmsten, neben welcher die andern mehr oder weniger ignorirt werden (Neh. 9, 20), s. aber z. B. Lev. 8, 2. 31; Deut. 2, 6; Jos. 1, 11. Ihre Herden hatten sie ja bei sich, an Fleisch konnte es so nicht fehlen, wol aber in der getreidearmen Wüste an genügendem Brot. Man stellte sich vor, das Manna falle mit dem Thau vom Himmel (Exod. 16, 13 f.; Num. 11, 9), denn es lag am Morgen am Boden fein wie Reif, war also etwas Festes, Geronnenes; es sah aus wie Coriandersamen oder wie Bdellium (s. d. Art. Bd. II, S. 197), war hienach gelblich-weiß; an der Sonne oder am Feuer zerschmolz es, mußte daher sofort am Morgen eingesammelt werden, wobei, wie es heißt, jeder durchschnittlich einen Gomer per Kopf gewann, hielt sich auch nicht auf den folgenden Tag, mit Ausnahme des am 6. Tag für den Sabbat gesammelten (und wol auch des zum Andenken im Heiligtum — aber nicht in [Hebr. 9, 4], sondern bloß vor der Bundeslade [Exod. 16, 34] aufbewarten). Man zermalmte das Manna in Handmühlen oder zerstieß es in Mörsern, kochte es in Töpfen und buk Kuchen daraus, die wie mit Honig oder mit Öl bereitetes Backwerk süß schmeckten, auf die Länge aber dem Volke entleideten, Exod. 16, 21. 31; Num. 11, 6—8; 21, 5.

Man sieht wol unschwer ein, daſs hier — wie auch anderwärts — die Volkssage, an natürliche Vorgänge anknüpfend, dieselben ausgeschmückt und ins Wunderbare vergrößert und gesteigert hat, in einer Zeit, wo man den wirklichen Vorgang nicht mehr kannte; speziell wurde — neben andern Zügen — die Menge

des gefundenen Manna und das, das ganze Jar hindurch andauernde, Einsammeln desselben über das wirkliche Maß gesteigert. Das Manna ist ein Produkt mehrerer Pflanzen; dasjenige, welches sich auf der Sinaihalbinsel, in einigen Teilen des peträischen Arabien, in Moab und Gilead findet und das für die biblische Erzälung allein in Betracht kommen kann, ist das wolschmeckende, weißliche Harz des Tarfa-Baumes, einer Tamariskenart (tam. mannifera), welche nach regenreichen Wintern vom Mai bis Juli, besonders — doch nicht ausschließlich — dazu veranlaßt durch den Stich einer Schildlaus (coccus manniparus, Ehrenbg.), des Nachts diesen Saft auströpfelt, welchen die dortigen Beduinen noch heute „Himmels-Gabe“ (مَنّ) nennen, was wol auch der Sinn von Exod. 16, 15 ist (nicht: „was ist das?“ מָן heißt hebräisch nicht „was?“ vielmehr: „eine Gabe ists!“). Dieses Manna, chemisch aus reinem Schleimzucker bestehend, fällt in Form schmutzig weißer Körner auf die Erde, gerinnt und wird von den Beduinen früh morgens gesammelt, in Töpfen gereinigt, dann zu Kuchen geknetet oder aufs Brot gestrichen wie Honig. So hart, daß es gestoßen werden könnte, wird es aber nicht; auch werden auf der ganzen Sinaihalbinsel jetzt nicht mehr als 500—700 Pfund järlich gesammelt.

Vgl. Burkhardts Reisen in Syrien, S. 953 ff.; Ehrenberg, Symbolae physicae, 1, Berol. 1829; Ritters Erdkunde XIV. passim., bes. S. 665 ff.; Knobel zum Exod. S. 168 ff.; Furrer in Schenkels Bibellex. IV, 109 f.; Riehms Handwörterb. S. 949 ff. (mit Abbildungen). **Rüetschi.**

Mansi, Johann Dominicus, gelehrter italienischer Prälat, geb. zu Lucca den 16. Febr. 1692, 1765 Erzbischof seiner Vaterstadt, gest. den 27. Sept. 1769. Der letzte Sproß einer alten patrizischen Familie trat M. 1708 in die congregatio matris Dei und entwickelte lebenslang eine unendlich reiche und vielseitige theologische Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller. Seine litterarischen Produkte sind teils eigene Arbeiten, teils neue, verbesserte und reich vermehrte Ausgaben fremder berühmter Werke. Neudrucke besorgte er von Cäsar Baronius' Annales ecclesiastici mit der Fortsetzung des Raynaldus (Lucca 1738 ff.), von Alex. Natalis' und von Graveson's Historia ecclesiastica, von Reiffenstuels und später von P. Laymanns Theologia moralis, von des Thomassinus vetus et nova ecclesiae disciplina, von Pii II. olim Aeneae Sylvii orationes politicae et ecclesiasticae (2 voll. 1755—1757), von den Miscellanea Stephani Baluzii (1761—1764), von J. A. Fabricius' Bibliotheca latina med. et inf. latinitatis, von Gabr. Grammaticas Diario sacro delle chiese di Lucca, von Fiorentinis Memorie della gran Contessa Matilda u. a. Von seinen eigenen Arbeiten ist zu nennen der Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis, womit er 1724 seine litterarische Tätigkeit eröffnete, die latein. Übersetzung von Calmets verschiedenen exegetischen Schriften, die oftmals gedruckte Epitome doctrinae moralis et canonicae ex constitutionibus Benedicti XIV., die zuerst in seiner Ausgabe von Reiffenstuels Moraltheologie (1758) steht. Mansis Haupttätigkeit aber, die ihn berühmt machte, liegt in seiner Beschäftigung mit den Konzilien der christlichen Kirche. 1746 schrieb er die chronologische Untersuchung De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium caeterorumque in causa Arianorum, die er in Replik und Duplik gegen Mamachi verteidigte; bald darauf veröffentlichte er, als Supplement zu Labbe-Cossart-Coletis Konziliensammlung, sechs Foliobände: Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nova (Lucae 1748—1752). Einige Jare später unternahm M. — und dies ist das Werk seines Lebens, ein Werk unermüdlich sorgfältigen Sammelfleißes und ein Zeugnis gründlicher historischer Forschung — eine eigene neue Konziliensammlung, welche alle bisherigen an Vollständigkeit des Materials und in kritischer Hinsicht weit übertreffen sollte, auch wirklich übertrifft, aber leider unvollendet blieb: das gewaltige Werk Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio reicht in seinen 31 Foliobänden (Florentiae et Venetiis 1759—1798) nur bis zur Mitte des 15. Jarhunderts;

Mansis Tod war schuld, dass die Sammlung keine Register bekam (durch welche Harduins Ausgabe, die bis 1714 herabgeht, so brauchbar ist), auch die Ordnung der Materien in den späteren Bänden bisweilen planlos und unchronologisch ist.

Vgl. Fr. Sarteschi, De scriptoribus congregationis clericorum regularium matris dei, Romae 1753, p. 345—358; Ant. Zatta, Commentarium de vita et scriptis J. D. M. (m. Porträt), abgedruckt in Mansis conc. coll. ampl. t. XIX (1774), p. IX—LI; Dom. Pacchi, Vita J. D. M. (m. Portr.), in Jo. Alb. Fabricii Bibl. lat. med. et inf. lat., Flor. 1858, Tom. I, p. XI—XIX.

G. Laubmann.

Mansionaticum, s. Abgaben, Bd. I, S. 77.

Manuel, Niklaus, ist gleich Hutten eine der vielseitigen Persönlichkeiten, welche das in der Reformation zu Ende gehende Mittelalter aufzuweisen hat. Manuels Name hat einen Platz in der Geschichte der deutschen Malerei, der Volksdichtung, des Dramas und der Satire. Auch in der politischen Entwicklung seiner Vaterstadt Bern und in den damaligen Verwicklungen der Schweiz nimmt er, wenn auch nur auf kurze Zeit, eine höchst wichtige Stellung ein. Am bedeutsamsten aber ist sein Verhältnis zu dem kirchlichen Umschwung jener Zeit. Wie unter den damaligen geistigen Größen Deutschlands Hutten der genialste Bundesgenosse Luthers, so war Manuel Zwinglis populärster Bundesgenosse in der deutschen Schweiz. Kampf gegen Rom war die Losung des Tages. Diesem Kampf diente bis zu erkämpftem Sieg unentwegt Manuels übermütiger Pinsel, seine satirische Feder und sein volktümliches Wort. Seiner Volktümlichkeit vor allem dankte er seine Erfolge. Durch sie wurde er der geistige Vater, der Hauptbeförderer und der Mitvollender der Reformation in Bern.

Die Familientradition der Manuel von Bern ist sagenhaft, und der Begründer des Geschlechtes scheint erst Niklaus Manuel selbst zu sein. Dem Geschlechte der Aleman entstammend, um 1484 in Bern geboren und daselbst erzogen, war Niklaus Manuel der voreheliche Son der Margarete Frickart, des Stadtschreibers Dr. Thüring Frickart illegitimer Tochter, welche später den Berner Weibel Hans Vogt heiratete und wie ihr Vater im höchsten Alter starb. Manuels Vater war Emanuel Aleman, Apotheker in Bern. Von ihm trug der Son neben den Vornamen Niklaus und Manuel bis zu seiner Verheiratung mit Katharina Frisching 1509 den Zunamen Aleman, nannte sich aber nachher als Künstler Deutsch; daher sein Malerzeichen N. M. D., d. h. Niklaus Manuel Deutsch. In seinem anderweitigen öffentlichen Auftreten heißt er dagegen nur Niklaus Manuel. Bis 1522 lebte er fast ausschließlich der Kunst. Von Haus aus Maler, arbeitete er zugleich als Holzschneider und Bildschnitzer und übernahm sogar architektonische Aufgaben wie den Bau des Netzgewölbes im Chor des Berner Münsters, scheint aber niemals eine regelmäßige Schule durchgemacht, sondern als Autodidakt seinen eigenen Weg verfolgt zu haben. Manche seiner Kunstschöpfungen erinnern noch in seinen letzten Lebensjaren an einen geistreichen Dilettanten. Abgesehen von Anshelm erwänt Manuels als eines Malers 1679 Joachim Sandrart und 1742 Samuel Scheurer. Aber erst Grüneisen hat ihn 1837 auch in dieser Richtung zu Ehren gebracht. Von den wenigen auf uns gekommenen Originalwerken Manuels besitzt die vorzüglichsten das Museum der Stadt Basel (cf. Salomon Vögelin bei Bächtold p. LIX—CXX).

Neben der künstlerischen Ader rürte sich in dem lebhaften Geist Manuels wol auch schon frühe der poetische Humor, den seine späteren Dichtungen atmen. So verfasste er um 1515 „Sprüche" zu seinem an der Kirchhofsmauer des Berner Predigerklosters ausgefürten Totentanz. Aber ernstlich griff er erst kurz vor 1522 zur Feder. In den Fasten dieses Jares wurden nämlich, wärend er, warscheinlich infolge häuslicher Bedrängnisse, als Feldschreiber mit Albrecht von Stein über den Simplon stieg, um mit den eidgenössischen Söldnern Franz I. von Frankreich Mailand zurückzuerobern, von Bürgerssönen in Bern zweimal seine Fastnachtsspiele: „Vom Papst und seiner Priesterschaft" und „Von Papsts und Christi Gegensatz" aufgefürt; Spiele, welche nach Anshelm eine derartige Wirkung auf das

Volk ausübten, daſs in Glaubenssachen zu Bern fortan fast niemand mehr die Autorität des Lausanner Bischofs unbedingt anerkannte und der Berner Rat die freie Predigt des Evangeliums gestattete. So bekam Manuels Freund, der Prediger Berchtold Haller, freie Hand. Es ist in den ungekünstelten Dialogen dieser Spiele und den damit verbundenen Aufzügen die ganze Jämmerlichkeit und Schmach der damaligen kirchlichen Zustände und Amtspersonen und ihr Gegensatz zu der heiligen Einfalt und stillen Würde des Herrn und seiner Jünger, auch das Bedürfnis einer Besserung so klar, so kräftig und so witzig, freilich mit Untermischung nicht nur plumper, sondern sogar schmutziger Scherze, dargestellt, daſs sich die von Anshelm geschilderte großartige und weitgehende Wirkung leicht begreifen läſst.

Auf dem italischen Feldzug nahm Manuel an der Erstürmung von Novara und an der Niederlage seiner Landsleute bei Bicocca Anteil. Nach seiner Heimkehr dichtete er das „Bicoccalied", eine hönische Erwiderung auf das siegestrunkene Spottlied eines Landsknechts. Schon 1512 war Manuel in den großen Berner Rat gewält worden; 1523 wurde er Landvogt in Erlach. Hier entstanden 1525 der kleine, aber zu den besten Erzeugnissen der Reformationssatire gehörende „Ablaßkrämer"; 1526 das poetisch am wenigsten bedeutende Gespräch „Barbali", ein Protest aus dem Volk gegen die Frauenklöster und eine Frucht der eifrigen Lektüre von Luthers Bibelübersetzung; und 1527 „Ecks und Fabers Badenfahrt", ein Spottlied auf die Disputation von Baden und besonders auf Dr. Eck. Seit dieser Disputation (1526) drängte in Bern alles zur Entscheidung. Haller schaffte die Messe ab und erhielt, als sich ihm sechs Zünfte der Stadt anschlossen, die Prediger Wilhelm Farel und Franz Kolb zu Gehilfen. Die Gegner der Reformation, die Stein, Mülinen und Erlach, verloren ihre Sitze in den Räten. Endlich im Januar 1528 kam es zur Berner Disputation, bei welcher der Vogt von Erlach das Amt eines Rufers oder Herolds versah, in dessen Ausübung derselbe am 13. Januar in den lebhaft erhitzten Streit über die päpstlichen Satzungen zwar gemäßigt und würdevoll, aber so energisch eingriff, daſs die Ordnung wärend der ferneren Verhandlungen nicht mehr gestört wurde. Diese Disputation entschied im Februar 1528 den Sieg der Reformation in Stadt und Landschaft Bern. Manuel aber verfaſste in jenen bewegten Tagen seine zwei prosaischen, von Ironie und Sarkasmus nur so sprühenden Satiren „Krankheit" und „Testament der Messe", und weil das Volk mit Schmuck und Bildern im Münster gar zu unsäuberlich verfur, seine „Klagred der armen Götzen". In diesen Satiren hat man nicht mit Unrecht den Vorläufer Fischarts erkannt. Ostern 1528 trat Manuel in den kleinen Rat, d. h. in die Statsregierung von Bern ein. Der Kunst ist er damit so gut wie entrissen, und auch der Dichter verstummt in dem Statsmann allzu früh. Manuels Leben ist von jetzt an ein beständiges Hin- und Herreisen von Ort zu Ort, one Rast, one Ruhe. Zwischen den Jaren 1528 und 1530 vertritt er auf mehr als 30 Tagsatzungen und Konferenzen die Sache der Reformation und Berns, erscheint als Schiedsmann in gemeineidgenössischen Streitigkeiten oder wirbt der neuen Lehre treulich neue Freunde. Überall fand seine Besonnenheit und Milde Anerkennung. Am 29. Mai 1528 wurde er auch Mitglied des Chorgerichts, das sich mit der Organisation der neuen kirchlichen Verhältnisse beschäftigte, den sittlichen Zustand der Gemeinde überwachte und Ehestreitigkeiten, deren es gerade damals viele gab, zu schlichten hatte. Dem letzteren Gegenstand ist Manuels letzte Dichtung „Elsli Tragdenknaben" oder „das Chorgericht" entnommen, ein flottes Fastnachtsspiel für 1529, zugleich das einzige one ausgesprochene satirische Tendenz gegen die römische Kirche. Sebastian Brants Einfluſs auf Manuel ist in demselben unverkennbar. Im Herbst 1528 rückte Manuel in die Stelle eines „Venners zu Gerbern" vor. Die Zünfte zu Pfistern, Gerbern, Metzgern und Schmieden repräsentirten in Bern seit der Mitte des 14. Jarhunderts in vier Gesellschaften die verschiedenen Stadtviertel. Die aus diesen Zünften gewälten vier Venner trugen als Anfürer die Banner ihrer Quartiere ins Feld wie Manuel 1529 zweimal im ersten Kappelerkrieg, dessen Frieden er mitunterzeichnete, fungirten daneben als Richter und nahmen an der Statsverwaltung Anteil. Mitten in

dieser segensreichen Tätigkeit starb Manuel unerwartet schnell am 30. April 1530. Der etwas zartgebaute Mann erlag den Anstrengungen und Aufregungen der Jare 1528—1530. Satire und Polemik bilden Kern und Wesen von Manuels Dichtungen. Doch entbehren dieselben zarter und sinniger Stellen durchaus nicht. Dass der Witz derb, oft überderb ist, liegt im Charakter der Zeit, über die sich Manuel um so weniger zu erheben vermochte, als ihm eine höhere, klassische Bildung durchaus abgeht.

Die ältesten Nachrichten über Niklaus Manuel verdanken wir der Berner Chronik seines Zeitgenossen Valerius Anshelm. 1742 fand Manuel einen Biographen an dem Berner Professor Samuel Scheurer, der in seinem „Bernerischen Mausoleum" das fünfte Stück „dem Leben und wichtigen Verrichtungen Niclaus Manuels" widmete. „Die Reformatoren Berns im XVI. Jahrhundert" von G. J. Kuhn sind nur eine Umarbeitung des Mausoleums. Ungedruckt blieben bis jetzt „Niclaus Manuels des Venners Comödien, Lieder und andere Schriften satyrischen Inhalts" von Rudolf Gabriel Manuel (1819). Banbrechend für Manuel ist die Monographie Karls von Grüneisen († 28. Febr. 1878): „Niclaus Manuel, Leben und Werke eines Malers und Dichters, Kriegers, Staatsmanns und Reformators im sechzehnten Jarhundert", Stuttgart und Tübingen 1837. Dr. Rettigs Berner Kantonsschulprogramm von 1862: „Über ein Wandgemälde von Niklaus Manuel und seine Krankheit der Messe", polemisirt teilweise gegen Grüneisen. Eine philologische Meister- und Musterarbeit, 1878 in der „Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz und ihres Grenzgebiets, herausgegeben von Jakob Bächtold und Ferd. Vetter", als II. Band erschienen, ist „Niklaus Manuel, herausgegeben von Dr. Jakob Bächtold", Frauenfeld, Verlag von J. Huber. Als „Zugaben" bringt dieses Werk auch die teilweise gekürzten Dichtungen von Niklaus Manuels Son Hans Rudolf Manuel und die anonyme „Badenfahrt guter Gesellen". **Dr. List.**

Manus mortua, s. Amortisation, Bd. I, S. 350.

Maon, מָעוֹן, ist in Jos. 15, 55 und 1 Sam. 25, 2 ein Ort im südlichsten Judäa, dessen Lage durch den heutigen Tel Main, $3^3/_4$ Stunde südsüdöstlich von Hebron bezeichnet wird, vgl. Robins. II, S. 421. Von ihm hatte die von hier nach dem toten Meer zu abfallende Wüste 1 Sam. 23, 24 ihren Namen, vgl. van de Velde II, S. 107 f. — Als Volksname kommt Maon so im Sing. nur in Richt. 10, 12 vor; da hier aber die Dränger Israels genannt werden und ein Volk Maon anderswo weder als Feind noch sonst wie auftritt, ist die Richtigkeit der Lesart sehr zweifelhaft. Die Sept. haben dafür (nach den besten Hdschr.) *Μαδιάμ* gesetzt, die Vulg. (mit weniger guten Hdschr. der Sept.) Canaan, der Syrer Ammon, wärend das Targum allerdings אֱנָשֵׁי מָעוֹן gibt. — Der Plur. מְעוּנִים findet sich nur in einigen Stellen der Chronik und bezeichnet hier ein heidnisches Volk, das in Josaphats Zeit, dann auch durch Usias eine Niederlage erlitt. In Josaphats Zeit saßen diese Meunim, vgl. 2 Chron. 20, 1, wo statt מֵהָעַמּוֹנִים sicher הַמְּעוּנִים zu lesen ist, und dazu V. 10 u. 22, im Gebirge Seir; ebenda können sie auch in Usias Zeit, vgl. 2 Chr. 26, 7 (neben den Philistern und Arabern, die in dem uns unbekannten Gur-Baal wonten) gedacht werden. In Hiskias Zeit dagegen scheint nach 1 Chron. 4, 39 ff. ein Teil von ihnen auch westlicher, etwa südöstlich vom Negeb gesiedelt zu haben. Der eine Zug der Simeoniten schlug und bannte sie hier zugleich mit den hamitischen (wol der Urbevölkerung angehörigen) Bewonern der Gegend, wärend erst der andere Zug das Seirgebirge erreichte. Immerhin aber scheint auch dieser Zweig der Meunim von dem judäischen Maon, dessen Gegend nach Jos. 15, 1 ff.; 19, 1 ff. wol schon immer von Juda und Simeon besetzt gewesen war, zu fern gewont zu haben, als dass ein Zusammenhang zwischen beiden vermutet werden dürfte. — Die Kinder der Meunim, die in Esr. 2, 50 unter den Nethinim mitaufgefürt werden, stammten vielleicht von den Kriegsgefangenen dieses Volks, die dem Heiligtum als Leibeigene zugefallen sein dürften. Sonst wird noch im Gebiete Rubens 4 Mos. 32,

38 ein בַּעַל מְעוֹן, Jer. 48, 23 בֵּית מְעוֹן, vollständig Jos. 13, 17 בֵּית בַּעַל מְעוֹן, ³/₄ St. südöstlich von Hesbon erwänt, vgl. auch Ez. 25, 9. — In Übereinstimmung mit dem Ktib מְעִינִים in 1 Chron. 4, 41 haben die Sept. in den drei Chronikstellen *Μιναῖοι* gesetzt. Deshalb aber mit Dozy („Die Israeliten zu Mecca", Leipz. u. Haarlem 1864, S. 41—86) anzunehmen, dass mit den Meunim die große Völkerschaft der *Μινναῖοι* oder *Μειναῖοι* im südlichen Arabien am roten Meer (Diod. Sic. III, 41; Strabo XVI, p. 768; Plin. hist. n. VI, 32; Ritter XII, S. 117 ff. 292) gemeint sei, und dass die simeonitischen Auswanderer das meccanische Gebiet zu einem cherem oder Haram, Heiligtum, gemacht haben, ist abenteuerlich. Vielleicht hat sich der Name der Meunim in demjenigen der altberühmten Station Maan auf der Caravanen-Straße von Damaskus nach Mecca, 4 St. östlich von Petra, erhalten. Vgl. die ausfürlichen Angaben bei Graf, „Der Stamm Simeon", Meißen 1866, S. 28 f. Über Maan s. Burckhardt, Reisen in Syrien II, S. 722. 724. 1035 f. 1069; Robins. III, S. 127; Rosenm., Alterthumskunde III, S. 83 ff. **Fr. W. Schultz.**

Mara, die bittere (in Ruth 1, 20 die, welcher Bitterkeit widerfaren ist, daher das Gegenteil von Noomi), neutr. das Bittere, die Bitterkeit, ist die vielleicht nur vorübergehend angewandte Bezeichnung des ersten wichtigen Punktes, den die Kinder Israel nach dem Durchgange durchs Schilfmeer erreichten, 2 Mos. 15, 22—26; 4 Mos. 33, 8. Mose machte das bittere Wasser, das sie hier nach einem dreitägigen Marsch durch die Wüste Etham oder Schur fanden, durch ein ihm vom Herrn gewiesenes Holz süß und genießbar. Und dann kamen sie zu Elims 12 Quellen und 70 Palmen, deren Zal so sehr diejenige ihrer Stämme und Ältesten war, dass sie für sie geradezu bestimmt zu sein schienen, daher dieselbe sogar für das Stationenverzeichnis 4 Mos. 33, 9 bemerkenswert genug gewesen ist. Dieser Versorgung mit Wasser entsprach aber in der Wüste Sin 2 Mos. 16 sofort auch die mit Speise. — Je nachdem man den Ort des Durchzugs durch das Schilfmeer südlich in der Nähe von Sues (wie jetzt gewönlich), oder von der Voraussetzung aus, dass das Meer früher weiter nach Norden hinauf gereicht hat und dass die Israeliten zunächst durch den Wadi Tumilat abgezogen sind, nördlich über die Bitterseen hinaus in der Gegend des jetzigen Krokodil-(Timsah-) Sees bei der Barre el-Gisr ansetzt: — der ganz nördliche Hauptweg nach Canaan zwischen dem Sirbonissee und dem Mittelmeer, den das Volk erst beim Mons Casius verlassen haben soll, vgl. Schleiden, Landenge von Sues 1858 und Brugsch, l'Exode 1875, kommt als zu unwarscheinlich weniger in Betracht, — sucht man auch Mara südlicher oder nördlicher: südlicher in Hawâra = Verderben (nach Palmer, Wüstenwanderungen, S. 33 f., Hawwára = kleine Sache), einem Quell von 6—8 F. Durchmesser in einem von Salz- und Alaun-Niederschlag gebildeten Becken mit 2 F. tiefem, kaum trinkbarem Wasser von bittersalzigem (nach Palmer von wechselndem) Geschmack, etwa 16 Stunden südlich von dem jetzigen Ende des Meerbusens an der gewönlichen Sinaistraße (so Pococke, Burckhardt, Schubert, Robinson, de Laborde, Wilson, Wellstedt, Gesenius im thes. S. 882, Winer, Knobel, Kurtz, Keil und Köhler) oder etwas östlicher in einer andern Quelle, die noch viel entschiedener bitter sein soll, von wo der Weg direkt nach dem Wasser des Wadi Gharandel fürt (Graul II, 254; Tischendorf I, 188), — nördlicher in dem heutigen Ain-Nâbâ oder el Gharguda (s. bei Robins. I, 76, 98 f.), 3 St. ostsüdöstl. von Sues, 22 St. von der Barre el Gisr (so Hitzig, Gesch. Isr., S. 71; Kneucker in Schenkels Bib.-Lex. IV, S. 111; einigermaßen auch Dillmann zu 2 Mos. 15, 22). Gegen Hawwára spricht aber nicht bloß, dass die Wassermenge dort schwerlich für ein Heer genügt hat, sondern auch, dass die Wüste Etham oder Schur nicht so weit südwärts gereicht zu haben scheint, da sie immer als vor oder östlich von Ägypten bezeichnet wird, 1 Mos. 25, 18; 1 Sam. 15, 7; 27, 8, und als Übergangsgegend zwischen Canaan und Ägypten vorkommt, 1 Mos. 20, 1; 16, 7. Daher auch schwerlich mit Ewald, Gesch. Isr. II, 142 und Bunsen an den Wadi el 'Amára, ein unfruchtbares Tal 2 St. nördlich von Hawwára, oder mit Schaw (Reisen, Leipz. 1765, S. 171 f.), Seetzen III, 117

und Lepsius (Briefe S. 343) an Wadi Gharandel zu denken ist. Da Ain-Nâbâ eine äußerst ergiebige Quelle ist, die Sues mit ihrem freilich sehr salzigen Wasser versorgt, da es zudem nördlicher liegt, empfiehlt sich seine Identifizirung mit Mara mehr. Die Pilger des 14. und 15. Jarh., Quaresmius, Monconys u. a., auch noch Troilo, Orient. Reisebeschr. S. 495, fanden Mara nur 1 St. südlicher in Ajun Musa, das seinen Namen, Mosesquelle, eben infolge seiner Gleichstellung mit Mara bekommen zu haben scheint. — Elim suchen die Vertreter des südlicheren Weges in Wadi Gharandel, das 2 St. südlich von Hawwâra, vom Meere aus nordöstlich gerichtet, eine schöne Oase mit vielen Bäumen, worunter auch einige Palmen, bildet und reichliches, zwar brackiges aber weniger salziges Wasser hat. Die Vertreter des nördlicheren Weges sehen es in Ajun Musa, das in Seetzens Zeit 17, in Robinsons noch 7, durch Grabungen leicht zu vermehrende Quellen, und ungefär 20, nicht mehr gepflegte, verkrüppelte Palmen hatte. Die reicheren Bewoner von Sues haben diese liebliche und fruchtbare Oase jetzt mit Landhäusern und Gartenanlagen geschmückt (Tischend. I, 172). — Die göttliche Hilfe in Mara hat sich wol nicht darauf beschränkt, dass sie Mosen ein Holz erkennen und finden ließ, welches die Wandelung des Wassers in natürlicher Weise bewirken konnte (so schon Sir. 38, 5). Hätte es hier ein solches Holz gegeben, — wie allerdings bei den Tamulen in Coromandel und bei den Peruanern (Rosenm., Alt. und Neues Morgenl. II, S. 28 f.), so wäre es den Bewonern der Gegend warscheinlich bekannt geblieben. Dass die Araber eine in der Wüste wachsende Art von Sauerdorn zu dem betreffenden Zweck gebrauchen, will zwar v. Lesseps gehört haben (Ebers, Durch Gosen, S. 117. 531), ist aber zu wenig erwiesen. Das Holz hat wol nur dieselbe Bedeutung gehabt wie das Salz, das Elisa in die Sultanquelle bei Jericho, 2 Kön. 2, 20, oder wie das Mehl, das er unter die Springgurken in Gilgal, 2 Kön. 4, 41, tun ließ, oder wie der Speichel, den Jesus auf die Augen der Blinden strich, Mr. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6. Als ein sichtbares Vehikel der göttlichen Einwirkung ist es dem Glauben zu Hilfe gekommen. Dass nicht der Baum, sondern dass Gott die Wirkung hervorgebracht hat, nimmt auch Josephus (Arch. 3, 1, 2) an, indem er das Hauptgewicht auf Moses Gebet legt, wenn er auch die Bewegung, die durch die Abschöpfung des größten Teils des Wassers im Quell bewirkt wurde, in ziemlich rationalistischer Weise mit in Betracht zieht. Ist dies der Sinn der Erzälung, so schließen sich auch die weiteren Bemerkungen besser an. Sobald die Wasser süß geworden waren, heißt es in 2 Mos. 15, 25 sofort weiter: dort stellte er ihm (Mose dem Volke) Gesetz und Recht und dort versuchte er es. Das Gesetz und Recht ist nach der ausdrücklichen Erklärung in V. 26 dasjenige, welches sich aus der eben erzälten Tatsache, wenn alles von Jehova abgehangen hatte, wie von selbst ergab, dass Israel unter der Bedingung des Gehorsams gegen Gottes Gebote, wie sie Mose gelegentlich schon jetzt immer aussprach, vgl. 2 Mos. 16, 4. 5 und 18, 16, wie er sie am meisten aber noch erst weiterhin zu verkünden hatte, an Jehova einen Arzt haben sollte, der es vor all der Krankheit, die er auf die Ägypter gelegt und die der Mangel an gesundem Wasser leicht auch auf sein eigenes Volk bringen konnte, bewaren werde. Die Versuchung bestand in der Frage, ob das Volk dies Gesetz und Recht gläubig annehmen und demnach in Jehova seine Hilfe suchen wollte. Die Stellung dieses Gesetzes und Rechtes wird hier gleich zu Anfang des Wüstenzuges sicher deshalb so bestimmt hervorgehoben, weil sich darin von vornherein sehr signifikant die Absicht der ganzen Wüstenfürung in Beziehung auf das noch so wenig für Jehova entschiedene, noch so schwache, vor Canaan und selbst vor der Wüste zurückschreckende Volk kund gab, vgl. 5 Mos. 8, 2.

Fr. W. Schultz.

Maranus, Prudentius, gelehrter französischer Benediktiner, geb. 14. Okt. 1683, 1703 Mitglied der Kongregation des hl. Maurus, zu deren bedeutendsten Zierden er gehört, 1734 wegen seiner Agitation gegen die Bulle Unigenitus aus der Abtei St. Germain-des-Prés, dem Centrum maurinischer Gelehrsamkeit, verwiesen, einige Jare später aber nach Paris zurückgekehrt, gest. 2. April 1762. Zeugnisse von gründlichem dogmatischen und kirchengeschichtlichen Wissen hat er

sowol in eigenen Schriften als besonders in umfassenden und erschöpfenden Einleitungen zu kritischen Ausgaben griech. und lat. Kirchenväter hinterlassen. Drei Maurinereditionen schloss er nach dem Tode ihrer ursprünglichen Bearbeiter ab und prägte ihnen den Stempel seines Geistes auf. 1720 besorgte er die Herausgabe von Cyrilli Hieros. Opera ed. A. A. Touttée († 1718), denen er eine kurze Lebensbeschreibung Touttées vorausschickte. 1726 erschien die von Baluzius († 1718) begonnene, erst jetzt durch Hartels Text antiquirte, Ausgabe von Cyprians Werken, von denen Baluze die opera genuina bearbeitet hatte, wärend M. die kritische Herstellung der spuria besorgte und außer einer praefatio eine grundlegende vita Cypriani beifügte. Die Ausgabe von Basilii Caesar. opera omnia, von welcher Jul. Garnier 1721—1726 die beiden ersten Bände veröffentlicht hatte, schloss M. 1730 mit dem dritten Bande ab, welcher die Briefe und Addenda et emendanda zu allen drei Bänden enthält. Seine bedeutendste kritische Leistung aber sind Justini philos. et martyris opera quae exstant omnia. Necnon Tatiani adversus Graecos oratio, Athenagorae legatio pro Christianis . . . Hermiae irrisio gentilium philosophorum . . cum mss. codicibus collata . . . opera et studio unius ex monachis congreg. S. Mauri (Paris 1742, fol.) mit den außerordentlich gründlichen 'Prolegomena de Justino, Tatiano, Athenagora, Theophilo, Hermia', welche Otto in seinem Corp. apolog. christ. IX, p. 33—330 wider abdrucken ließ, wärend Mor. v. Engelhardt „Das Christenthum Justins" (Erl. 1878) S. 16—18 dieselben ihrem Inhalt nach kritisch analysirt. Die selbständigen Schriften des M. verlohnt es sich vollständig aufzuzälen, schon deshalb, weil er auf deren Titel ebensowenig als bei den Väterausgaben sich als Autor genannt hat. Es sind aber folgende: 1) Dissertation sur les Semiariens (Par. 1722, 8⁰) zur Verteidigung der Touttéeschen Einleitung seiner Cyrillausgabe von 1720. 2) Divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditione (Par. 1746, fol.; schöner Neudruck Wirceburgi 1859, 8⁰). 3) La divinité de Jésus Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes (Par. 1751, 3 voll. 8⁰). 4) La doctrine de l'écriture et des pères sur les guérisons miraculeuses (1754, 8⁰). 5) Les grandeurs de Jésus Christ avec la défense de sa divinité, contre les PP. Hardouin et Berryer, Jésuites (En France 1756, 8⁰).

Vergl. Tassin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 741—749 (deutsche Ausg. II, 541—553). **G. Laubmann.**

Marbach, Johann, ward geboren den 24. August 1521 zu Lindau am Bodensee. Im 15. Jare kam er auf die Straßburger Schule, studirte seit 1539 Theologie zu Wittenberg, wurde 1549 Diakonus zu Jena, ging im folgenden Jare nach Isny in Schwaben, um bei Paul Fagius hebräisch zu treiben und ihn zuweilen als Prediger zu ersetzen. Nach Wittenberg zurückgekehrt, wurde er, den 20. Februar 1543, unter Luthers Vorsitz, Doktor der Theologie; Melanchthon hatte gewünscht, er hätte länger die Universität besucht, er hielt ihn nur für mediocriter doctus. Die wenigen späteren Schriften Marbachs beweisen, wie sehr dieses Urteil begründet war. Nachdem Fagius als Professor nach Straßburg abgegangen, ward Marbach als Pfarrer nach Isny berufen. Eine 1545 gehaltene Predigt über das Amt der Schlüssel verriet bereits einen hierarchischen Sinn, der ihn mit dem Magistrat und der Gemeinde entzweite. Er ging nach Straßburg, wo er zuerst Diakonus, dann Prediger an der Nikolaikirche wurde. Er war populär und lebendig in seiner Predigtweise, dabei voll Eifer für die Reformation, tüchtig besonders zum Ordnen und Verwalten. 1548 sandten die Straßburger den jungen Mann nach Leipzig und Wittenberg, um Rat zu holen in der Bedrängnis wegen des Interim. 1551 reiste er abermals nach Sachsen, mit den Württembergern, um wegen der zu Trident vorzulegenden Konfession zu beraten; bald darauf war er einer der Straßburger Abgesandten zur Kirchenversammlung; one Erfolg kehrte er im Frühling 1552 zurück. Nach dem Tode Hedios, des bisherigen Vorstandes des Straßburger Kirchen-Konventes, ward Marbach zu dessen Nachfolger ernannt und zugleich Professor der Theologie. Man weiß, dass in den ersten Zeiten zu Straßburg die schweizerische Richtung vorherrschte und

daſs Butzer sich unabläſſig bemühte, zwischen Luther und den Schweizern eine Verständigung herbeizufüren. Seit Marbachs Auftreten wurde es anders; schon nach seiner ersten Predigt hatte man Besorgnisse wegen der Zukunft ausgesprochen. Zwar hatte der neue Präsident des Kirchen-Konvents nicht den fanatischen Ungestüm wie andere Anhänger Luthers; er war von Natur ruhiger und mäßiger, auch wußte er sich den gegebenen Verhältnissen besser zu fügen; dabei verfolgte er aber unermüdlich seinen Zweck, die confessio tetrapolitana durch die Augsburgische zu verdrängen, das Straßburger Kirchenwesen nach letzterer einzurichten und alles zu entfernen, was nicht mit ihr übereinstimmte. Infolge der freieren Entwicklung der Straßburger Reformation herrschte wenig liturgische Uniformität. Marbach dachte daran, Einheit einzufüren, sowol in Liturgie und Gesangbuch, als im Katechismus, in Bezug auf die Form, mehr aber noch in Bezug auf die Lehre. Seit 1553 beklagte er sich bei dem Magistrat über „Unlauterkeit und Verschiedenheit" der hergebrachten Liturgieen; er legte mehrmals Projekte vor, die aber zu seinen Lebzeiten noch nicht zur Ausfürung kamen; ebensowenig gelang ihm die allgemeine Annahme eines uniformen Gesangbuches; nur verschwanden seit ihm aus den Sammlungen die Lieder reformirter Verfasser. Dagegen erlangte er den Gebrauch des Lutherischen Katechismus statt des Butzerschen. Auch auf Errichtung einer Kirchenzucht, mit Privatbeichte und Exkommunikation, drang er fortwärend, konnte aber nie den Magistrat dazu bewegen. Nicht nur aus den liturgischen und katechetischen Büchern, sondern aus der Stadt selbst suchte er die reformirten Elemente zu vertreiben. Es war in Straßburg eine zalreiche Fremdengemeinde, besonders aus französischen Flüchtlingen bestehend. Vor allem sann Marbach darauf, diese Gemeinde an die Augsburger Konfession zu binden; es entstand Streit zwischen ihm und dem Prediger Garnier; 1555 muſste dieser die Stadt verlassen, und obgleich er einen Nachfolger erhielt, so hatte doch von da an die französische Gemeinde nur noch eine kümmerliche Existenz, bis 1577 der reformirte Gottesdienst zu Straßburg völlig untersagt wurde. 1553 kam Peter Martyr zum zweiten Mal nach Straßburg; bei seiner ersten Anstellung hatte man noch keine Unterschrift irgend einer Formel von ihm verlangt; jetzt aber muſste er, auf Marbachs Drängen, sich verpflichten, nichts zu lehren, das der Augsburger Konfession zuwider wäre; ebendazu muſste sich Professor Zanchi verstehen. Einzelne Reibungen mit letzterem abgerechnet, über die Abendmalslehre und über die Bilder, die Marbach wider in die Kirchen einfürte, lebte der Präsident mit den reformirten Professoren in ziemlichem Frieden. Als aber 1556, durch Westphals heftiges Auftreten angeregt, jüngere Prediger, von Marbach beschützt, auf den Kanzeln anfingen die Calvinisten zu verketzern, ging Peter Martyr nach Zürich; so blieb nur Zanchi als reformirter Theologe zurück. In diesem nämlichen Jare berief der Kurfürst Otto Heinrich Dr. Marbach, um eine allgemeine Kirchenvisitation der Pfalz zu leiten und Vorschläge für Einfürung der Reformation und Regelung des Kirchenwesens zu machen. Sein den 2. November dem Kurfürsten überreichter Bericht gibt ein lebendiges Bild der damaligen Zustände der Pfalz; mehrere der in seinem Bedenken vom 8. November angedeuteten Vorschläge wurden ausgefürt und gereichten der Pfälzer Kirche zum Segen. 1557 wurde er abermals nach der Pfalz berufen; er wonte dem zu Pfedersheim mit den Widertäufern gehaltenen Gespräche bei, und begleitete die kurfürstlichen Theologen zum Kolloquium von Worms. Otto Heinrich bot ihm das Amt eines Superintendenten der Pfalz an; er schlug es ab, und empfahl, unglücklicherweise, den hitzigen Streiter Tileman Heßhus. Im Jare 1564 ließ auch Herzog Wolfgang von Zweibrücken seine Kirchen und Schulen durch Marbach visitiren.

1558 gab der vielbeschäftigte und über die Fortdauer des Interim unwillige Mann sein Predigtamt auf. Als wärend des Heidelberger Abendmalsstreites das Gerücht nach Straßburg kam, man behaupte in der Pfalz, die Straßburger Prediger neigten sich zum Calvinismus, meinte Marbach ein öffentliches Zeugnis ablegen zu müssen; unüberlegt wälte er aber nicht das glücklichste Mittel. Er ließ in Straßburg, heimlicherweise und mit falschem Druckorte, des Heßhus Schrift

de praesentia corporis Christi in coena Domini, contra Sacramentarios nachdrucken, mit einer heftigen Vorrede des Verfassers gegen die Reformirten, besonders gegen den Kurfürsten Friedrich III. Dieser, der es durch Zanchi erfur, klagte bei dem Straßburger Magistrat, welcher die Veröffentlichung untersagte. Von nun an zeigte sich Marbach über Zanchi äußerst erbittert. Anfangs 1561 berichteten ihm Studenten, Zanchi lehre Ketzereien über das Weltende, den Antichrist, die Prädestination. Hätte Zanchi nicht auch angefangen, die überhandnehmende Lehre von der Ubiquität zu bestreiten, so hätte ihn wol Marbach über das Dogma von der Prädestination weniger leidenschaftlich angegriffen; Martyr und Zanchi hatten es fortwärend unbelästigt gelehrt. Marbach hatte bisher nur die Methode der Calvinisten missbilligt; er hätte gewünscht, sie wären von der Erbsünde, von dem Heilsbedürfnisse ausgegangen, statt die göttliche Notwendigkeit, den absoluten ewigen Ratschluss voranzustellen; jetzt aber ward die Differenz über die Methode zu einem Streit über die perseverantia Sanctorum, die Zanchi als Konsequenz des Dogmas lehrte, und bald über letzteres selbst. Der mit vieler Hitze gefürte Zank dauerte bis 1563, wo durch herbeigerufene auswärtige Schiedsrichter ein consensus zustande kam zwischen den beiden Gegnern und überhaupt zwischen den Predigern und den großenteils noch reformirt gesinnten Laien-Professoren der Schule; die lutherische Ansicht vom Abendmal wurde festgestellt, obgleich ausweichend, und in der Lehre von der Prädestination nahm man den Satz an, dass alle, die glauben, selig werden. Dieser consensus enthielt in seinen schwankenden Ausdrücken den Samen neuer Streitigkeiten; eine solche war nahe daran wider auszubrechen, als Ende 1563 Zanchi den Ruf als Prediger nach Chiavenna annahm. Von nun an war kein reformirter Theologe mehr in Straßburg, und Marbach war beruhigt, obschon der Rektor Johann Sturm und mehrere seiner Kollegen noch dem Calvinismus anhingen. Da der Ubiquitätsstreit immer allgemeiner wurde, trat auch Marbach für das Dogma der Ultra-Lutheraner auf; er verfasste einen, dem Herzog Wolfgang von Zweibrücken gewidmeten „Christlichen und wahrhaften Unterricht von den Worten der Einsatzung des heil. Abendmals, sampt gründtlicher Widerlegung der Sakramentirer hievon irrigen Lehr und Meynung", Straßburg 1565, 8°; er ließ das Buch auch dem Kurfürsten von der Pfalz überreichen, der in einem Schreiben an den Straßburger Magistrat seine Verwunderung aussprach über solch „unbescheidenliches" Verfaren. Zudem wurde von den Heidelberger Theologen heftig gegen Marbach geschrieben; er opponirte ihnen 1567 seinen „Christlichen Unterricht und warhaftige Erweisung .... daß J. C. durch die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Naturen, auch nach seiner Menschheyt in alle göttliche Herrlichkeit und Majestet, nit nur mit dem bloßen Namen, sondern wahrhaftig und mit der That, erhaben und gesetzet seye", Straßburg, 4°. In diesem Werke, für dessen Widmung an den Magistrat er ein Ehrengeschenk von 25 Goldgulden erhielt, bewies er die Ubiquität durch zwölf rationes und vierzig testimonia aus den Kirchenvätern. Heßhus, den Marbach 1565 zu Straßburg zurückhalten wollte, Jakob Andreä, Brenz lobten das Buch über die Maßen; Andreä wünschte, Marbach möchte es vervollständigen durch Hinzufügen der testimonia aus den Scholastikern. Einige Jare später kam Marbach unbesonnenerweise in sonderbare Verlegenheit. 1568 war Flacius nach Straßburg gekommen und von den Predigern ehrenvoll aufgenommen worden. Er gewann Marbach und die Übrigen für seine Ansicht, dass die Erbsünde die Substanz des Menschen sei. Marbach verfasste sogar einen consensus, in dem er, zwar mit Vermeidung der flacianischen Ausdrücke, die Übereinstimmung aussprach. Allein durch Andreä gewarnt, der 1571 selber nach Straßburg kam, um mit Flacius zu disputiren, sagte sich Marbach von diesem los; Flacius und die Straßburger wurden erbitterte Feinde, der Magistrat musste ihn aus der Stadt verweisen. Um sich zu rächen, gab er 1574 den consensus heraus (in seinem triplex consensus); 1581 ließ ihn ein Straßburger Prediger, den Marbach als Flacianer absetzen ließ, deutsch erscheinen. Trotz dieses vorübergehenden Hinneigens zum „neuen Manichäismus", das jedenfalls theologische Unselbständigkeit bezeugte, hielt Andreä seinen Freund Marbach für eine

der Hauptstützen des Luthertums. Seit 1567 korrespondirten sie viel mit einander über die Notwendigkeit einer Formel, um das „reine Bekenntnis" zu waren und der Verwirrung in den deutschen Kirchen ein Ende zu machen. 1571 erlangte Marbach von den Straßburger Theologen die Unterschrift der von Andreä verfaßten sogenannten Formel von Zerbst; und als 1577 die Formula concordiae zustande kam, erklärte er sie, in Übereinstimmung mit den Predigern, für „die ware Auslegung der Augsburger Konfession". Vergebens drängte er jedoch den Magistrat, sie einzufüren; aus Rücksicht auf die verbündeten Schweizer geschah dies damals noch nicht. Die Konkordienformel wurde Anlaß zu neuem Zwiespalt in Straßburg. Schon seit Jaren war Marbach mit dem Rektor Sturm zerfallen; beide dominirten gerne, keiner wollte sich der Autorität des andern fügen; die Schule kam in Verfall; Sturm schrieb es der Unduldsamkeit der Theologen, Marbach dem Calvinismus der Professoren zu. 1572 verlangte der Magistrat von Beiden Vorschläge für eine Reform der Schulanstalten; trotz Marbachs Gegenreden wurden Sturms Ideeen angenommen; es wurden zugleich Schiedsrichter ernannt, um die zwei Gegner zu versönen; dies gelang erst 1575. Als nun aber die Rede war von Einfürung der Konkordienformel, entbrannte der Zorn des alten Rektors über die in dieser Schrift enthaltenen Verdammungen gegen die Calvinisten; diesmal blieb zwar der von Krankheit geplagte Marbach dem Streite fern, der von einem viel hitzigeren Kämpfer, Johann Pappus, gefürt wurde. Marbach, der noch 1576 dem Kurfürsten Ludwig behilflich war, bei Widereinfürung des Luthertums in der Pfalz, und 1578 von Pfalzgraf Johann nach Zweibrücken berufen wurde, um einen Streit zwischen dem Superintendenten Jakob Heilbrunner und Magister Pantaleon Candidus über das Abendmal und den freien Willen zu schlichten und die Schule von Hornbach zu inspiziren, starb den 17. März 1581. Nach seinem Tode wurde das von ihm vorbereitete Werk vollendet und unter Pappus Alles eingefürt, was er gewünscht hatte: Liturgie und Konkordienformel. Außer den oben angegebenen Schriften sind von Marbach nur einige Predigten und polemische Traktate gedruckt. Er hinterließ zwei Söne, die gleichfalls der Theologie angehören: Erasmus, geboren 1548, studirte zu Basel und Rostock, wurde 1574 zu Straßburg mit der Erklärung des A. T. beauftragt, folgte 1581 seinem Vater als Professor nach, und starb 1593. Man hat von ihm einige dogmatische Dissertationen und einen Kommentar (seine Vorlesungen) über den Pentateuch, den sein Bruder herausgab, Hypomnemata in libros mosaicos, Straßb. 1597, 2 Bde. 4°; — Philipp, geboren 1550; nachdem er mehrere deutsche Universitäten besucht, erklärte er zu Straßburg das Organon des Aristoteles, ward als Rektor nach Grätz berufen, unter Kurfürst Ludwig VI. Professor der Theologie zu Heidelberg, dann Rektor des Gymnasiums von Klagenfurt, und zuletzt, nach seines Bruders Tod, Professor der Theologie zu Straßburg. Er starb 1611. Außer einigen Reden und Dissertationen hat er mehrere Streitschriften verfaßt gegen Pezel über das Abendmal, und gegen die Heidelberger wegen ihrer Widerlegung der Konkordienformel. — Über Marbach ist nachzusehen: Fecht, Historiae ecclesiasticae saeculi XVI supplementum, epistolis ad Marbachios consistens; Durlach 1684, 4°; meine Schrift: der Antheil der Straßburger an der Reformation in Kurpfalz, drei Schriften Marbachs; Straßb. 1856; Al. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 1. Hälfte, S. 418 ff. — und die fleißig gearbeitete Abhandlung von Trenss, Situation intérieure de l'église luthérienne de Strassbourg, sous la direction de Marbach, Straßburg 1857.

C. Schmidt.

Marburger Bibel wird die 1712 in 4° in Marburg unter dem Titel: „Mystische und prophetische Bibel, d. i. die ganze heil. Schrift A. und N. T. auf's Neue nach dem Grund verbessert, sammt Erklärung der fürnehmsten Sinnbilder und Weissagungen, sonderlich des hohen Liedes Salomons und der Offenbarung J. Chr. sowie auch denen fürnehmsten Leren, bevoraus die sich in diese letzte Zeit schicken" erschienene Bibel genannt, welche Prof. Dr. Horche (s. d. Art. Bd. VI, S. 316) mit Hilfe anderer, besonders des Inspektors Scheffer in Berlenburg, herausgegeben hat. Sie enthält den nach dem Grundtexte verbesserten Text Luthers und

gibt in den Einleitungen und Inhaltsanzeigen die Erklärung der Sinnbilder und Weissagungen namentlich nach Coccejus, und ganz besondersausfürlich nach der Mad. Guyon (s. d. Art. Bd. V, S. 479) die Erklärung des Hohenliedes und der Offenbarung Johannis. Sie wurde von den Theologen und Mystikern ihrer Zeit sehr gelobt und viel gebraucht und war die Vorläuferin der 1726—1742 in 8 Foliobänden erschienenen Mystischen Berleburger Bibel (s. d. Art. Bd. II, S. 311), in Beziehung auf welche sie auch die kleine mystische Bibel heißt. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, 1875, S. 497. **M. Goebel.** †

Marburger Religionsgespräch, der geschichtliche Ausdruck der unversönlichen Differenz Luthers und Zwinglis in der Abendmalslehre. Fast gleichzeitig hatten beide Reformatoren, jeder selbständig, ihren Kampf gegen das Papsttum eröffnet, aber positiv waren ihre Wege von Anfang an auseinander gegangen. Luther stand unbeugsam auf dem Boden des Schriftwortes, das er auch durch das Wort allein, one weltlichen Arm, geschützt und gefördert wissen wollte (de Wette, Luthers Briefe II, 145 f. 151 f. 160). Auch Zwingli stützte sich auf die Schrift, aber ein stark ausgeprägter rationalisirender Zug ging bei ihm, dem Humanisten und Mann von vorwiegender Verstandesbildung, nebenher (Deus nobis non proponit incomprehensibilia, Zwingli opp. IV, 176 vgl. III, 270), und zur Durchfürung seines Werkes schloss er politische Machtmittel keineswegs aus. Nach längerer beiderseitiger Zurückhaltung trat der tiefe Unterschied zwischen dem deutschen und schweizerischen Protestantismus seit 1524 offen an den Tag über das Lehrstück vom heiligen Abendmal. In einer Reihe sich rasch folgender Schriften und Gegenschriften gerieten beide Männer, zu welchen auf Seite der Schweizer noch Oekolampadius trat, hart aneinander und schlug die Flamme des schroffen Gegensatzes immer heller empor (Hassencamp, Hessische Kirchengesch. im Zeitalter d. Ref. II, 1 S. 3 ff.; Plitt, Einl. in d. August. I, 417 ff.).

Tief bekümmert und besorgt über diesen wachsenden Zwiespalt war vor allen Landgraf Philipp von Hessen, welcher seit 1528 ein Gesamtbündnis aller Evangelischen, mit Einschluss der Süddeutschen und der Schweizer, als Hort der evangelischen Freiheit anstrebte und diesen Friedensgedanken durch jene ernsten Lehrstreitigkeiten stark gefärbet sah. Schon auf dem Wege nach Speier, im Februar 1529, suchte er daher in Weimar den Kurfürsten Johann von Sachsen für seinen Unionsplan zu gewinnen und von dem Nutzen einer persönlichen Zusammenkunft und Unterredung Luthers mit den Schweizern zu überzeugen. Er machte hierbei geltend, dass durch die Vorstellung vom heiligen Abendmal und die Auslegung der Einsetzungsworte die Seligkeit nicht berürt werde, und versprach sich von der Veranstaltung eines „freundlichen, undisputirlichen Gesprächs“ eine Annäherung und Verständigung der Gegner. In diesem Sinne unterhandelte er in Speier mit Melanchthon, welcher sich auch dem Vorhaben des Landgrafen nicht ganz abgeneigt zeigte und eben um jene Zeit in einem Briefe an Oekolampadius vom 8. April 1529 äußerte: „Quare satius esset, hac de re aliquot bonos viros in colloquium una venire“ (Corp. Ref. I, 1050). Gleichzeitig wendete sich der Landgraf an Luther und Zwingli, welcher letztere sofort sein Erscheinen gern und bereitwillig zusagte (Zwingli opp. VIII, 662). Luther dagegen war dem Unternehmen Philipps von Anfang an entschieden abgeneigt und stand nicht an, ihm unter dem 23. Juni „dürre herauszusagen“, dass er „eine schlechte Hoffnung habe zu solchem Frieden“, indem er hinzusetzte: „denn ich weiß das wohl, daß ich ihnen schlecht nicht weichen werde, kann auch nicht, weil ich so ganz für mich gewiß bin, daß sie irren, dazu selbs ungewiß sind ihrer Meinung“ (de Wette III, 473 f. VI, 102 ff.). Jetzt wurde auch Melanchthon schwankend und meinte, mit Oekolampadius und seines Gleichen von dem Sakrament zu reden habe er für seine Person keine Scheu, mit Zwingli zu handeln sei ganz unfruchtbar, weshalb er den Kurprinzen Johann Friedrich bat, seinen Vater zu bestimmen, dass den Wittenbergern die kurfürstliche Erlaubnis zur Teilnahme an dem Kolloquium versagt werde (Corp. Ref. I, 1065 sq.). Der Kurfürst hätte ebenfalls lieber das Gespräch vermieden und wünschte es wenigstens nach Nürnberg zu verlegen, da es wol dem Land=

grafen dorthin zu reisen ungelegen sein und „die Sache in seinem Abwesen desto fruchtbarlicher gehandelt werden“ möchte (Corp. Ref. I, 1071). Da jedoch Philipp nicht blos seinen Plan überhaupt unerschütterlich festhielt, sondern auch darauf bestand, dass die Verhandlung in seiner Gegenwart zu Marburg gehalten würde, in Wittenberg aber die Besorgnis entstand, er möchte bei fortgesetzter Weigerung sich ganz zu den Schweizern schlagen, so gaben endlich der Kurfürst und seine Theologen dem immer ernstlicher drängenden Landgrafen nach und sagten ihm Luther und Melanchthon unter dem 8. Juli ihr Erscheinen in Marburg „auf bedeute Zeit“ mit dem Wunsche zu: „Der Vater aller Barmherzigkeit und Einigkeit gebe seinen Geist, dass wir ja nicht umsonst, sondern zu Nutz und nicht zu Schaden zusammenkommen“ (de Wette-Seidemann VI, 104). Der Landgraf erließ nun seine Einladungen zu dem Kolloquium auf den Tag Michaelis nach Wittenberg, Zürich, Basel und Straßburg, sowie an verschiedene süddeutsche Theologen, sagte auch Zwingli sicheres Geleit zu (Rommel, Philipp d. Großm. II, 219 f.); die Anwesenheit Karlstadts dagegen, der ebenfalls zu dem Gespräch zugelassen zu werden wünschte, lehnte er ab, da alle Weitläufigkeit und Zankung vermieden werden solle und seine Gegenwart den Anderen nicht gefallen möchte (Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit S. 127). Luther aber dachte an den bevorstehenden Tag in Marburg fortdauernd nur mit Widerwillen und klagte, dass ihm die Zusage seines Erscheinens von dem Landgrafen abgedrungen worden sei, riet auch seinem Freunde Brenz von der Teilnahme ab (de Wette III, 491. 501). Doch ist es unrichtig, dass er das Kolloquium durch diese und änliche Äußerungen nachträglich habe hintertreiben wollen (Hassencamp a. a. O. II, 1 S. 30). Es würde seinen Fortgang genommen haben, Brenz mochte kommen oder nicht. Die Schweizer hingegen waren voll gehobener Stimmung. Sie rechneten mit Bestimmtheit auf den Sieg und hofften, wenn auch nicht Luther, so doch den Landgrafen zu überzeugen, von dessen Einfluss in Norddeutschland sie übertriebene Vorstellungen hegten. Capito schrieb an Zwingli: Wenn einmal der Hesse gewonnen sei, seien ihnen auch der Sachse und der Brandenburger gewiss (Zwingli opp. VIII, 336).

Zwingli war denn auch der erste, welcher mit seinen Gesinnungsgenossen auf dem Kampfplatz erschien. Er war bereits am 1. September von Zürich aufgebrochen, one ausdrückliche Genehmigung des Rates, der wegen seiner Reise durch viele katholische Gebiete bedenklich war und dem er erst nachträglich ein Entschuldigungsschreiben zusandte. Unterwegs verweilte er zwölf Tage lang in Straßburg, wo sich Bucer und Hedio nebst dem Bürgermeister Jakob Sturm ihm beigesellten, wärend Oekolampadius schon in Basel sich ihm angeschlossen hatte. Am Michaelistage, den 29. September, langten die Schweizer in Marburg an; mit ihnen kamen die Ratsherren Ulrich Funk aus Zürich und Rudolf Frey aus Basel. Am folgenden Tage trafen die Wittenberger, Luther und Melanchthon, begleitet von Jonas, Cruciger, dem kursächsischen Rate Eberhard von der Tann, Myconius aus Gotha und Menius aus Eisenach ein. Erst am Nachmittag des 2. Oktober erschienen die Süddeutschen, Osiander aus Nürnberg, Brenz aus Schwäbisch Hall und Stefan Agricola aus Augsburg, letzterer anstatt des ebenfalls eingeladenen aber erkrankten Urbanus Rhegius. Noch andere durch Stellung und Geist hervorragende Männer von nah und fern, wie Adam Kraft, Franz Lambert, Erhard Schnepf, Johann Lonicerus, Dionysius Melander u. a., hatten Aufforderungen empfangen, dem Gespräche beizuwonen und sahen dem Erfolg mit Spannung entgegen. Luther trat im Gasthause zum Bären in der Barfüßerstraße ab, woselbst ihn sofort Oekolampadius, Hedio und Bucer aufsuchten und begrüßten, nahm aber alsbald seine Wonung im Schlosse des Landgrafen, der überhaupt, wie Jonas rühmt, seine Gäste „clementer omni genere humanitatis et plane βασιλικῶς“ (Corp. Ref. 1, 1095) empfing und bewirtete. Die Sage erzält, Luther habe, als er die Schlosstreppe hinaufstieg, auf jeder Stufe „Hoc est, Hoc est“ ausgerufen, um im Voraus die Haltung zu bezeichnen, die er in Marburg unerschütterlich zu behaupten gedachte. Der Humanist Euricius Cordus, damals Professor der Medizin in Marburg, begrüßte die herbeigekommenen Gottesgelehr-

ten in lateinischen Versen, in welchen er sie inständig bat, ihr Werk zum Lobe Gottes und zum Heile aller Gläubigen zu treiben, damit die richtende Welt sage, ihr Beschluſs sei vom heiligen Geiste eingegeben (Krause, Euricius Cordus, S. 106 f.).

Um die Dissentirenden einander näher zu bringen und eine Verständigung zwischen ihnen anzubauen, bestimmte Philipp sogleich nach Ankunft der Wittenberger, daſs am folgenden Tage privatim eine vorläufige Unterredung einerseits zwischen Luther und Oekolampadius, andererseits zwischen Melanchthon und Zwingli stattfinden solle. Nach gehaltenem Frühgottesdienste geschah dies am 1. Oktober in zwei verschiedenen Zimmern und verhandelte Melanchthon mit Zwingli sechs Stunden lang, indem er ihm vorhielt, daſs die Schweizer nicht rechtgläubig lehrten über die heilige Dreifaltigkeit und Gottheit Christi, die Erbsünde, das Wort Gottes und das heilige Abendmal. Über die drei ersten Punkte gab Zwingli beruhigende Erklärungen. In dem Lehrstück von der Trinität und der Person Christi stehe er ganz auf dem Standpunkte des Nicänum und Athanasianum; das Buch des Unitariers Hetzer habe er selbst unterdrückt. Die Erbsünde bezeichnete er jetzt als ein Gebrechen, das den Menschen verdamme, aber aus Kraft des durch Christum aufgerichteten Bundes würden die Kinder solcher Verdammnis ledig. Auf den Vorwurf, daſs er das Wort Gottes unterschätze und bei der Erleuchtung und Bekehrung des Menschen in der Weise Münzers alles dem heiligen Geiste allein zuschreibe, gab er zu, daſs der heilige Geist das Heil des Menschen durch die Predigt des göttlichen Wortes wirke. Über das Abendmal dagegen wurde eine Einigung nicht erreicht. Ebensowenig vermochte dies Luther in seiner drei Stunden dauernden Unterredung mit Oekolampadius, über welche Näheres nicht berichtet wird. Wie Luther versichert, verkehrten beide freundlich miteinander (de Wette III, 513), wärend Oekolampadius gegen Zwingli klagte „se denuo in Eccium incidisse“, Zwingli opp. VIII, 369.

Die eigentliche Hauptverhandlung war auf Sonnabend, den 2. Oktober, festgesetzt und wurde nicht, wie Viele angeben, im Rittersale des Schlosses, sondern in einem Wonzimmer des Landgrafen vor etwa 50 bis 60 Personen gehalten (Corp. Ref. I, 1097). Zwingli hatte unbeschränkte Öffentlichkeit gewünscht, Luther dieselbe für unratsam erklärt. Daher entschied der Landgraf, daſs nur die anwesenden Fürsten, Herren, Edlen, Botschafter und vorzüglichsten Theologen, besonders an den Universitäten zu Marburg und Wittenberg, zugelassen werden sollten. Auch bestimmte er im Einverständnis mit Luther den Gebrauch der deutschen Sprache, wärend Zwingli die lateinische vorgezogen hatte. Vor dem Fürsten, welcher von dem mitgegenwärtigen Herzog Ulrich von Württemberg und seinen Räten umgeben war und dem Gespräch von Anfang an aufmerksam zuhörte, saßen an einem besonderen Tische Luther, Melanchthon, Zwingli und Oekolampadius. Luther hatte die Worte „Hoc est corpus meum“ mit Kreide vor sich auf den Tisch geschrieben und sprach für die Wittenberger fast allein; nur selten fügten Melanchthon oder Brenz eine kurze Bemerkung hinzu. Auf Seite der Schweizer fürten Zwingli und Oekolampadius abwechselnd das Wort.

Der hessische Kanzler Johann Feige eröffnete die Handlung früh um 6 Uhr mit einer ernsten Ansprache, in welcher er den bestehenden Zwiespalt der Häupter der Reformation beklagte, auf die Schadenfreude der Papisten darüber hinwies und zu bedenken gab, daſs jeder, der nicht zur Einigkeit arbeite, sondern bei dem einmal gefaſsten Wan hartnäckig verharre, für allen hieraus erwachsenden Schaden und Unrat verantwortlich sei (Lauze, Von dem Leben und Taten Philippi Magnanimi I, 213 sq.). Die Theologen dankten dem Landgrafen für seine Fürsorge und Aufopferung, versprachen, sich gütlich und freundlich mit einander zu unterreden, bemerkten jedoch, die Einigkeit dürfe nicht mit Unterdrückung göttlicher und öffentlicher Warheit gesucht, sondern Christi Wort müsse allen anderen Sachen vorgezogen werden.

Zunächst kam nun Luther darauf zurück, daſs es not tue, das Gespräch auf die ganze Summa christlicher Lehre zu erstrecken, da man in Zwinglis Schriften viel Irrtum finde. Dieses Ansinnen lehnte aber Zwingli mit Entschiedenheit ab

und erinnerte, man sei nicht zusammengekommen, von den anderen Artikeln zu reden, sondern allein vom Sakrament; sei man über dieses einig, so sei er gern erbötig, auch über die anderen Sachen zu handeln. Hierauf erklärte Luther in längerer Rede, er wisse, dass er vom Sakrament recht geschrieben, wolle auch dabei bleiben; so aber die Schweizer vermeinten, etwas aufzubringen wider die Warheit, das wolle er anhören und verlegen. Oekolampadius berief sich nun zur Begründung seiner tropischen Auffassung der Einsetzungsworte auf andere figürliche Reden des Herrn, wie wenn er sagt: „Ich bin der rechte Weinstock", besonders aber auf Joh. 6, 63 „Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist aber macht lebendig". Über diese Stelle entspann sich ein längerer erregter Kampf. Oekolampadius behauptete, nach ihr müssten die Einsetzungsworte erklärt werden. Luther entgegnete, sie beweise nichts, hier rede Christus nicht von seinem, sondern von unserm Fleisch. Auf den Einwurf, was neben dem geistlichen Essen noch das leibliche nützen solle, erwiderte er, Gott habe das letztere einmal geboten, wenn Gott ihn hieße Holzäpfel oder Mist essen, so würde er es tun. Als beide sich nicht vereinigen konnten, setzte Zwingli ein, forderte, man müsse die Schrift durch die Schrift erläutern, und ermante Luther im Tone der Überlegenheit, von seiner petitio principii, dass die Worte „das ist" schlechterdings buchstäblich auszulegen seien, abzustehen. Hierüber wurde Luther unwillig und meinte, Zwingli wolle ihn überpoltern; das Wort Joh. 6 gehöre nicht hieher. Zwingli rief: „Nein, nein, Herr Doctor, das Wort bricht euch den Hals". Luther hieß ihn bedenken, er sei jetzt in Hessen und nicht in der Schweiz, man breche nicht also die Hälse, worauf sich Zwingli entschuldigte, der Ausdruck sei eine Landesart, um zu bezeichnen, wenn jemand eine verlorene Sache habe. Auch der Fürst suchte Luther zu besänftigen und bat ihn, das Wort nicht zu hoch aufzunehmen. Mit diesem scharfen Misston schloss das Gespräch am Vormittag.

Am Nachmittag citirten die Schweizer verschiedene Stellen aus Luthers Postille und Melanchthons Annotationes, um zu beweisen, dass sie mit ihnen in der Erklärung von Joh. 6 ganz einig seien. Luther erwiderte, er frage nicht darnach, wie er und Melanchthon Joh. 6 ausgelegt hätten, die Gegner aber müssten den Beweis füren, dass, wenn Christus sage: „das ist mein Leib", dies bedeute: „das ist nicht mein Leib". Diese traten jetzt nach längeren exegetischen Erörterungen, in welchen Oekolampadius behauptete, dass Luther selbst die Einsetzungsworte tropisch erkläre und est für continet nehme, mit einem neuen Argument hervor, dass nämlich ein Leib nur an einem Orte, nicht an allen Orten sein könne. Christi Leib sei unserem Leibe gleich und folglich räumlich beschränkt, wofür Zwingli eine große Anzal von Schriftstellen, besonders Röm. 8, 3; Phil. 2, 7; Hebr. 2, 17 anfürte. Luther bemerkte sarkastisch, wenn Christus uns leiblich in Allem gleich sei, so müßte er auch ein Weib und schwarze Äuglein gehabt haben; übrigens frage er in Glaubenssachen nach Vernunft, Philosophia und Mathematika nichts, sondern verlasse sich allein auf Gottes Wort, wobei er die Sammetdecke auf dem Tische vor sich aufhob und auf die darunter geschriebenen Worte hinzeigte. Zwingli sagte, Gott gebe uns nicht so unbegreifliche Dinge vor, eine Äußerung, an welcher besonders Melanchthon schweren Anstoß nahm, indem er in seinem Bericht hinzusetzt: „Solche ungeschickte Reden entfielen ihm, so doch Christi Lehre viel unbegreiflichere, höhere Artikel hat, als: dass Gott Mensch geworden, dass dieselbige Person, Christus, so warer Gott ist, gestorben" (Corp. Ref. I, 1105). Am Abend des Tages war man von einer Einigung noch ebenso weit entfernt, als am Morgen.

Sonntag, den 3. Oktober predigte Luther früh in der kleinen Kapelle des Schlosses über das Sonntagsevangelium Matth. 9, 1 ff. von der Vergebung der Sünden, indem er sagt: „Ich habe nun selbs so viel Jahr darüber gelernet und mit allem Fleiß getrieben (mehr denn keiner derer, die sich dünken lassen, sie könnens) mit Predigen, Schreiben, Lesen; noch kann ich mich keiner Meisterschaft rühmen und muss froh werden, dass ich ein Schüler bleibe mit denen, die erst anfahen zu lernen" (Erl. Ausg. XIV, 206 ff.). Auf den Hauptgegenstand des Kolloquiums ging er mit keinem Worte ein. Den ganzen Sonntag hindurch ward

dasselbe fortgesetzt, one dass neue Momente zu Tage getreten wären. Die Schweizer brachten für die Endlichkeit des Leibes Christi eine Menge von Stellen der Kirchenväter, namentlich aus Augustinus und Fulgentius, vor. Luther entgegnete, Fulgentius rede gar nicht vom Nachtmal, was aber Augustinus von diesem Handel geschrieben, habe er jung geschrieben und sei obscurus. Oekolampadius bemerkte, man habe die alten Lehrer nur darum angezogen, damit männiglich sehe, dass sie nicht eine neue Lehre hätten. Dies gab Veranlassung, dass noch wärend des Kolloquiums viele Stellen der Kirchenväter, die den Wittenbergern günstig waren, von Osiander und Brenz zusammengetragen und von Luther unterschrieben, dem Landgrafen überreicht wurden (de Wette III, 508 ff. Corp. Ref. I, 1101. 1105). Zwar redete der Kanzler des Fürsten, dem übrigens Melanchthon offene Hinneigung zu Zwingli nachsagt (Corp. Ref. I, 1095), zum Frieden und lud zu neuen Verhandlungen ein. Luther bezeichnete dies als fruchtlos und erklärte: „Ich weiß kein anderes Mittel, als dass sie Gottes Wort die Ehre geben und glauben mit uns". Als die Schweizer erwiderten, sie könnten weder begreifen noch glauben, dass der Leib Christi im Abendmal gegenwärtig sei, sprach Luther: „So wollen wir euch auch fahren lassen und dem gerechten Gerichte Gottes befehlen, der wird es wohl finden, wer recht hat". Oekolampadius entgegnete: „Wir wollen dasselbe auch thun und euch fahren lassen". Zwingli gingen bei diesen Worten, dass es jedermann merkte, die Augen über. Noch bat der Bürgermeister Sturm zu Straßburg Luther, welcher die Straßburger Prediger irriger Lehre angeklagt hatte, dieses Urteil näher zu begründen, und Butzer trug deshalb die Lehre der Straßburger Kirche summarisch vor. Aber Luther klagte, man wolle ja weder ihn noch seine Lehre, so wolle er auch hier nicht Herr noch Richter sein. Darum befahl er jene dem Urteil Gottes, und überließ ihnen, zu lehren, wie sie es vor ihm verantworten könnten.

Die Erfolglosigkeit der dreitägigen Unterredungen hatte den Landgrafen überzeugt, dass auf diesem Wege nichts zu erreichen sei. Der Ausbruch einer ansteckenden Krankheit, des englischen Schweißes, in Marburg, riet ihm überdies, die Versammelten nicht länger zurückzuhalten. Daher entließ er sie mit Dank, dass sie ihm zu Gefallen gekommen seien, und mit der Bitte, sich wider bei ihm einzufinden, wenn er sie alle oder einzeln fordern sollte; setzte jedoch noch am Montag, wo er die Gottesgelehrten zu Tisch lud, seine irenischen Bemühungen unermüdet fort und veranlasste nochmalige Besprechungen Luthers und Melanchthons mit Zwingli und Oekolampadius, Osianders und Brenz' mit Butzer und Hedio, die aber ebensowenig zum Ziele fürten. Butzer schlug hierbei eine Einigungsformel vor, dass im Abendmal Christi Leib in und mit dem Brote den Gläubigen gereicht werde, die er jedoch bald darauf wider fallen ließ. Der Landgraf bat jetzt beide Teile dringend, sie möchten sich, so sie uneins blieben, dennoch als Brüder und Christi Glieder untereinander halten, wozu auch Zwingli bereit war, indem er mit Tränen im Auge erklärte: „Es werend keine lüth vff erden, mit denen er lieber wöllt eins sin, dann mitt den Wittenbergern". Luther blieb unerschütterlich und erklärte: „Ihr habt einen anderen Geist als wir". Er sprach sein Befremden darüber aus, wie sie ihn für einen Bruder halten könnten, so sie anders ihre Lehre für recht hielten, und wollte ihnen nur die Liebe zugestehen, die man auch den Feinden schuldig ist. Um aber weitere Irrung und Uneinigkeit zu verhüten, wurde beschlossen, eine Schrift zu verfassen über diejenigen Punkte, in welchen man zu einer Einigung gelangt war. Luther setzte daher, warscheinlich am 4. Oktober (nicht am 3. Oktober, wie die meisten Drucke angeben) 15 Artikel auf: von der heiligen Dreifaltigkeit, der Person Christi, der Erbsünde und der Rechtfertigung durch den Glauben, dem äußerlichen Wort, der Taufe, den guten Werken, der Beichte, der Obrigkeit, den Traditionen, der Kindertaufe, dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, welche von sämtlichen Theologen unterschrieben wurden, jedoch mit dem Zusatz, wiewol man sich, ob der ware Leib und Blut Christi leiblich im Brot und Wein sei, diese Zeit nicht verglichen habe, so sollte doch ein Teil gegen den anderen christliche Liebe, soferne jedes Gewissen immer mehr leiden könne, erzeigen und beide Teile Gott den Allmächtigen fleißig bitten, dass er

sie durch seinen Geist in dem rechten Verstand bestätigen wolle. Da diese Marburger Artikel nachmals die Grundlage der Schwabacher Artikel und weiterhin der Augsburgischen Konfession bildeten, so ist das Marburger Gespräch, troß seines unfriedlichen Verlaufes, keineswegs unfruchtbar gewesen, sondern hat ein eminentes Friedenswerk eingeleitet. Am 5. Oktober früh ritt der Landgraf weg, am Nachmittag reiste Luther mit seinen Freunden ab, zunächst nach Schleiz im Voigtlande, wohin er von dem Kurfürsten Johann berufen worden war (Plitt a. a. O. I, 512 ff.).

Vergleicht man das Marburger Kolloquium mit anderen änlichen Vorgängen in dem Leben Luthers, z. B. mit der Leipziger Disputation und mit dem Tage in Worms, so ist es leicht erklärlich, dass die wärmere Sympathie der evangelischen Christenheit sich von jeher den letzteren zugewendet hat. Nach Worms zog Luther, obgleich der drohenden Gefar sich klar bewusst, mit einer Freudigkeit, die uns mit hoher Bewunderung erfüllt; nach Marburg ging er mit offen ausgesprochenem Missmut und Widerwillen, der sich auch bei den dortigen Verhandlungen nirgends verleugnet hat. In Leipzig stand er in dem eben ausgebrochenen Kampfe mit dem römischen System und trug er zum ersten Male küne Sätze vor, die ihm und der ganzen Reformationsentwickelung einen neuen Impuls gaben; in Marburg begegnet uns der mit sich fertige, in sich abgeschlossene Mann, welcher den Glaubensverwandten auch das geringste Zugeständnis versagt. Seit 1529 hat man daher Luther in Marburg des Starrsinnes und der Hartnäckigkeit beschuldigt. Schon Zwingli klagte in einem Briefe an Vadian vom 20. Oktober, Luther sei hier „impudens et contumax" gewesen (Zwingli opp. VIII, 369), wogegen Jonas jenem Schuld gibt: „In Zwinglio agreste quiddam est et arrogantulum" (Corp. Ref. I, 1097). Allein nie und nirgends hat Luther in der vollen Plerophorie seines Glaubens widerrufen; man sieht daher nicht, wie man erwarten konnte, er werde es in Marburg tun. Eine Ausgleichung der Abendmalslehre Luthers und Zwinglis war weder damals möglich, noch ist sie späterhin gelungen. Überhaupt aber ist es ein unfruchtbarer Wunsch, jene Gegensätze möchten nicht hervorgetreten sein. Sie mussten nach Maßgabe der Persönlichkeiten und Verhältnisse entstehen und sich entwickeln, denn wir Menschen sind bestimmt, den Weg der Geschichte zu gehen.

Litteratur. Quellen: Berichte Luthers in seinen Briefen an Gerbellius, seine Ehegattin, Agricola, Amsdorf, Link und Probst, de Wette III, 511 ff.; IV, 28 f.; Erl. Ausg. XXXII, 399 ff.; XXXVI, 320 ff.; Melanchthons: Corp. Ref. I, 1098 seqq.; Jonas': Seckendorf, Hist. Luth. II, 139 sq.; Corp. Ref. I, 1095 seqq.; Osianders': Riederer, Nachrichten z. Kirchen-Gelehrten- und Büchergesch., II, 107 ff.; IV, 414 ff.; Zwinglis: Opp. VIII; Bullingers: Reformationsgeschichte, herausgeg. v. Hottinger und Vögeli, II, 223 ff.; Butzers: Hospinian, hist. sacram., II, 131 seqq. Vergl. Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 416 ff. und 614 ff. Spätere: Rommel, Phil. d. Großm., I, 247 ff.; II, 219 ff.; Ebrard, Geschichte des Dogmas v. heil. Abendm., II, 268 ff.; Hassencamp, Hess. Kirchengesch. im Zeitalter d. Ref., II, 1, S. 18 ff.; Köstlin, Martin Luther, II, 127 ff.; L. J. K. Schmitt, Das Religionsgespr. zu Marburg im J. 1529, Marb. 1840; J. Kradolfer, Das Marburger Religionsgespräch im J. 1529, Berlin 1871. Die Marburger Artikel: Erl. Ausg. LXV, 88 seqq., Corp. Ref. XXVI, 121 seqq.; H. Heppe, Die 15 Marburger Artikel nach dem wider aufgefundenen Autographon, Kassel 1854. **Oswald Schmidt.**

Marca, Petrus de, geboren zu Schloss Gant in Béarn am 24. Januar 1594, starb als Erzbischof von Paris am 29. Juni 1662. In dem damals reformirten Béarn katholisch erzogen, bezog Petrus die Universität Toulouse und widmete sich dem Studium der Rechte unter der Leitung des Wilhelm Maranus, Wilhelm Cadanus, Vincentius Chabotius und Janus a Costa. Im Jare 1615 begann er seine praktische Laufban bei dem Obergerichte von Béarn, in welchem er das einzige römisch-katholische Mitglied war. Sehr bald änderten sich aber die Verhältnisse. Nachdem schon Heinrich IV. den Katholiken Duldung gewärt, wurde

im J. 1620 das bisher selbständige Land Frankreich einverleibt und französische Ordnung eingefürt. Bei diesen Veränderungen hatte sich der Vater de Marcas und dieser selbst tätig gezeigt (s. Paul. de Faget, Vita Petri de Marca pag. 17 sq.) und zum Sone wurde Petrus 1621 zum Präsidenten des in ein Parlament verwandelten Rats von Pau ernannt. In dieser Stellung blieb er bis 1639, wo er in den Statsrat nach Paris gezogen wurde. Inzwischen hatte er mehrere kleinere Abhandlungen geschrieben (de sanctissimo Eucharistiae sacramento um 1624, de Constantinopolitani Patriarchatus institutione 1630 u. a.) und 1640 die Histoire de Béarn herausgegeben. Die Tüchtigkeit dieses Werks ließ erwarten, dass er mit Erfolg einen Gegenstand werde behandeln können, welcher damals die Gemüter aufs Lebhafteste beschäftigte. Über das Verhältnis der gallikanischen Kirche und des States zur Kurie waren seit dem Ende des 16. Jarhunderts mehrere Schriften erschienen, welche die Rechte der weltlichen Macht gegen die Übergriffe Roms sicher zu stellen suchten, namentlich Les libertés de l'église gallicane 1594 von Pierre Pithou. Dazu hatte 1638 Du Puy, Preuves des libertés de l'église gallicane gefügt. In Rom meinte man, Kardinal Richelieu gehe damit um, eine vom Papste getrennte selbständige Nationalkirche zu begründen. Ein Priester in Paris, Hersens, hatte unter dem Namen Optatus Gallus diese Ansicht plausibel gemacht, zu welcher die französische Regierung sich nicht passiv verhalten konnte (s. Faget cit. p. 38; Baluze, Vita Petri de Marca § VIII). De Marca erhielt also den Auftrag, das eigentliche Sachverhältnis darzustellen, und damit Veranlassung zur Ausarbeitung eines Werks, welchem er vorzugsweise ein ehrenvolles Gedächtnis zu verdanken hat. Schon im J. 1640 war der erste Teil der Schrift in vier Büchern druckfertig vollendet, der zweite Teil mit Ausnahme der sechzehn ersten Kapitel des letzten (achten) Buches wurde zwar in demselben Jare beendet, aber erst dem Kardinal Richelieu zur Durchsicht vorgelegt (Baluze in der Praefatio der späteren Ausgabe am Ende). Es erschienen 1641 die vier ersten Bücher unter dem Titel: De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae. Den Zusatz seu u. s. w. hatte der Verfasser erst auf den Wunsch des Buchhändlers hinzugefügt (Baluze, Vita cit. § VIII). In Rom gereichte derselbe aber dem Werke nicht zur Empfehlung. Das Erscheinen gab wol Veranlassung, die Schrift von Pithou aufs neue einer strengen Kritik zu unterwerfen, in deren Folge die Congregatio indicis 26. Oktober 1640 das Verdammungsurteil aussprach. De Marca ging es nicht besser, indem ein Dekret vom 11. Juni 1642 auch seine Arbeit proskribirte (s. Index librorum prohibitorum, Mechliniae 1838, pag. 226. 282); desto mehr stieg er aber in der Gunst des Königs, welcher ihn 1643 zum Bischof von Conserans ernannte. De Marca hatte sich als Laie vermält, nach dem Tode seiner Gattin 1632 aber keine zweite Ehe geschlossen und sich später zum geistlichen Stande bestimmt; die Priesterweihe wurde ihm erst 1648 erteilt. Die Bestätigung zum Episkopate fand bei Urban VIII. Anstände wegen der Schrift de concordia etc. Dieselbe wurde daher einer neuen Censur unterworfen, und da das Urteil des Lukas Holstenius nicht günstig ausfiel (Baluze cit. § XIII), verzögerte sich die Konfirmation bis zum Tode des Papstes, dessen Nachfolger, Innocenz X., 1644 die Sache erst nach vier Jaren zum Abschlusse brachte. Um des Papstes Zustimmung zu erhalten, hatte de Marca sich 1646 in einer eigenen Schrift näher erklärt: „Libellus, quo (auctor) editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus apostolicae sedis censurae submittit et reges canonum custodes, non vero auctores esse docet“ (Baluze cit. § XV.). Ob die Kurie dadurch zufrieden gestellt wurde, wie gemeinhin behauptet wird, scheint indes zweifelhaft, da die Bestätigung sonst nicht noch länger als Jar und Tag auf sich hätte warten lassen. Auch die bald nachher von ihm verfasste Schrift: de singulari primatu Petri, in welcher er das Recht des apostolischen Stuls gegen die Meinung verteidigte, dass die Kirche zwei Häupter, Petrus und Paulus, gehabt, genügte noch nicht (vgl. Faget cit. p. 72). Eine andere Tatsache hat offenbar erst den Ausschlag gegeben. De Marca war wärend der Verhandlungen über seine Bestätigung im Auftrage des Gouvernements in Catalonien als Generalinspektor tätig und 1647 zu Barcellona schwer

erkrankt. Nachdem er schon früher widerholentlich aufgefordert worden, einen Widerruf der Grundsätze auszusprechen, welche mit römischen Anschauungen unvereinbar schienen und sich beharrlich geweigert hatte —: „Je ne pourrois pas consentir à signer quelque clause, qui condamnât les privilèges de l'église gallicane“ schreibt er nach Rom — (Baluz. cit. § XXV), benutzte man einen Moment, in welchem er unzurechnungsfähig war, und ließ von ihm eine Akte unterschreiben, in welcher er Alles verdammte, was man wollte (vergl. die Urkunde a. a. O. § XXVI. Baluze selbst sagt: schedulam aegroto subscribendam obtulit Episcopus prorsus contrariam destinatae Marcae dum sanus erat). — Erst im Jare 1651 konnte de Marca sich in seine Diözese begeben, wurde aber im folgenden Jare zu dem Erzbistum Toulouse nominirt. Die päpstliche Bestätigung erfolgte wider nicht sogleich, da de Marca als Jansenist bezeichnet wurde und er sich erst von dieser Beschuldigung reinigen mußte (Faget cit. p. 98; Baluze cit. § XXXI); später (1656) betrieb er auf der allgemeinen Versammlung des französischen Klerus die Verurteilung des Jansenismus. Auch seitdem war er fortwärend in politischen und kirchlichen Geschäften für den König tätig, der ihn 1658 zum Mitgliede seines geheimen Statsrates ernannte und nach Mazarins Tode 1661 ihn ganz nach Paris zu ziehen wünschte. Er ernannte ihn daher am 26. Februar 1662 zum Erzbischofe von Paris, als welchen ihn der Papst unter dem 5. Juli bestätigte. Er starb jedoch gleich nachher.

Bis zu seinem Tode hatte er seine Muße der Wissenschaft gewidmet und selbst auf dem Krankenlager sich derselben nicht entzogen (s. Faget cit. p. 114). Sein Hauptwerk bleibt die Schrift de concordia sacerdotii ac imperii. Daß er von demselben keine neue Ausgabe besorgte, auch den zweiten Teil nicht veröffentlichte, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, daß der mühsam gehobene Konflikt mit der Kurie sich sonst erneuert haben würde; auch waren ihm durch den 1647 ihm abgerungenen Widerruf und das dazu gefügte Versprechen die Hände gebunden. Erst nach seinem Ableben besorgte Baluze (s. den Art. Bd. II, S. 79) die vollständige Ausgabe des Werkes, indem er das 6., 7. Buch und die zwölf letzten Kapitel des 8. aus dem Französischen ins Lateinische übersetzte und das 5. Buch durch die Abhandlung über die päpstlichen Legaten, sowie das Ganze durch Anmerkungen ergänzte. Das 1663 zu Paris in Folio erschienene Werk wurde durch das Dekret der Congregatio indicis vom 17. November 1664 abermals verdammt, als liber „perperam adscriptus Petro de Marca, ex cujus retractatis scriptis aliorumque erroneis sententiis opera Baluzii editus“. Baluze selbst besorgte noch eine neue Ausgabe 1669 und 1704. Darauf erschien es, unter Hinzufügung von mehreren Dissertationen, in einer Edition von J. H. Böhmer, Frankfurt 1708, Leipzig 1709, und mit neuen Observationen vermehrt von C. Firmiani, Neapel 1771, Bamberg 1788 (6 Bde. 4⁰).

Außerdem sind gedruckt P. de Marca dissertationes posthumae — editae opera et studio Pauli de Faget, Paris 1669. P. de Marca opuscula ed. Baluze, Paris 1681. P. de Marca Hispanica sive limes Hispanicus, hoc est geographica et historica descriptio Cataloniae etc., Paris 1688, fol. u. a. In den Baluzeschen Ausgaben des Werks de concordia sac. ac. imp. findet sich auch eine ausfürliche Biographie de Marcas, ebenso in Fagets Ausgabe der Dissertationen. Beide ergänzen sich, sind aber zum Teil nicht one Polemik der beiden Verfasser, welche über die nachgelassenen Papiere de Marcas in einen heftigen Streit gerieten, indem Faget behauptete (s. die citirte Vita p. 117. 118), de Marca habe Baluze beauftragt, seine Handschriften seinem Sone auszuliefern, Baluze dagegen versichert, den Auftrag zur Ausgabe der Manuskripte erhalten zu haben. Zur Ergänzung dienen auch Notizen über de Marca bei Bayle im Dictionaire unter dem Artikel Marca. S. jetzt v. Schulte, Geschichte der Litteratur des kanon. Rechtes Bd. 3, S. 593. **(H. F. Jacobson †) Mejer.**

Marcellinus, römischer Bischof (bei Hieronymus, Nicephorus und im Chronograph. syntomon: Marcellianus). Im Catal. Liberian. heißt es von ihm: „Marcellinus ann. VIII. m. III. d. XXV. Fuit temporibus Diocletiani et Maximiani

ex die prid. kl. Julias a cons. Diocletiano VI. et Constantio II. [296] usque in cons. Diocletiano IX. et Maximiano VIII. [304]. Quo tempore fuit persecutio et cessavit episcopatum ann. VII. m. VI. d. XXV. Eusebius h. e VII, 32, 1 berichtet seinen Amtsantritt nach dem Tode des Bischofs Cajus (im Chron. nach Hieron. zum 12. Jare des Diocletian) und fügt hinzu: ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφε. Schon diese Worte besagen mehr, als dass die Verfolgung in die Zeit des Marcellinus fiel; sie sagen aber nicht, dass Marcellinus Märtyrer geworden sei. Das Papstbuch (rec. Felic. s. v.) berichtet ausdrücklich, M. sei in der Verfolgung thurificatus geworden, habe aber bald darauf seinen Fall bereut und sei gemartert worden. Von dem Abfall wissen auch die Donatisten (Augustin. c. Petil. 16. Theodoret [h. e. I, 2] sagt, M. habe sich in der Verfolgung ausgezeichnet), vgl. auch die freilich ganz unglaubwürdigen Akten der Synode von Sinuessa bei Mansi I, 1250 sq.; Hefele, Conciliengesch. I², 143 f. Man wird diesen daher für glaubwürdig halten dürfen, das Martyrium dagegen für erfunden. Wann der Abfall stattgefunden hat, lässt sich genau nicht mehr angeben; auch römische Theologen haben ihn nicht in Abrede gestellt, freilich nur um den in den gefälschten Akten sich findenden Satz: „prima sedes non judicatur a quoquam" zu behalten (s. auch das röm. Brevier in Nocturn. II, 26. April). Die Ziffern für M. sind sehr in Unordnung geraten; Lipsius (Chronol. der röm. Bischöfe S. 242—248) weist darauf hin, dass er häufig mit seinem Nachfolger Marcellus verwechselt und in der depositio Liberiana absichtlich ausgelassen worden ist. Das überlieferte Datum des Antritts, 30. Juni 296, unterliegt keinem Bedenken, dagegen ist der 25. Oktober 304 als Todestag unsicher. Über die Beisetzung im Coemeterium Priscillae an der Via Salaria statt im Coemeterium Callisti (nach dem Catal. Felic.) s. Lipsius a. a. O. S. 246 f.; De Rossi, Roma Sotteranea, II, 105; Inscr. christ. I, Prolegg. CXV. Sonst ist von diesem Papste nichts bekannt; das Papstbuch nennt ihn einen Römer. Pseudoisidor kompilirte unter seinem Namen zwei Briefe, aus deren zweiten Gratian 4 (3) Dekrete citirt.

Pagi, in Annal. Baronii ad ann. 302, n. 18; Papebroch, Acta SS. in Propyl. Maji VIII; Natal. Alex. h. e. saec. III, diss. 20, t. IV, p. 135 ed. Venet. 1778; Ceillier, Hist. des auteurs ss. t. III, p. 681; Bower, Gesch. der Päpste, I, S. 68 f.; Walch, Historie der Päpste, S. 68. Die neueren Unters. z. ältesten Papstgeschichte und Chronologie, namentlich von Lipsius.

Adolf Harnack.

Marcellus I., römischer Bischof („natione Romanus"). Er fehlt im Chron. Euseb. et Hieron. Nach dem Tode des Marcellinus trat eine Sedisvakanz ein, die nach dem Cat. Liberianus mehr als sieben Jare betragen haben soll. Lipsius (Chronol. d. römischen Bischöfe S. 248 f.) berechnet dieselbe auf etwas mehr als 2½ Jare, lässt sie im Frühling 307 beendet sein und gibt dem M. eine Amtsdauer vom 24. Mai (?) 307 bis 15. Jan. 309. Es ist allerdings sehr warscheinlich, dass die neue Bischofswal nicht lange nach der Usurpation des Maxentius (27. Oktober 306), der anfangs den Christen günstig war (Euseb. h. e. VIII, 14, 1), stattgefunden hat, und Lipsius erklärt es sehr plausibel, wie die Zal von 7 Jaren für die Sedisvakanz entstanden ist. Der Catal. Liber. schreibt: „Marcellus annum unum m. VII. d. XX. Fuit temporibus Maxenti, a cons. X. et Maximiano [308] usque post consulatum X et septimum" [309], weiß also nichts von einem Martyrium des M., wärend derselbe im Martyrol. Hieron. als Konfessor, im Catal. Middl. als Märtyrer bezeichnet ist und die Gesta Pontificum das Martyrium bereits ausmalen (s. auch Acta SS. m. Jan. II, 5 sq. 10 sq.). In der Tat ist, wie die die damasische Inschrift auf M. bezeugt (s. die Klosterneuburger Handschrift: de Rossi, Roma Sotteran. II, 204 und Kraus, Roma Sotteran., S. 171), derselbe von Maxentius verbannt worden, aber nicht seines Glaubens wegen, sondern um der furchtbaren Kämpfe willen, welche in Rom seit dem Jare 306 bis zum Jare 309 in der Christengemeinde betreffs der Wideraufnahme der lapsi wüteten. Lipsius schließt aus dem Epitaph und aus dem anderen, welches Damasus dem Nachfolger des M., Eusebius, gesetzt hat, dass die beiden Päpste damals auf Seiten einer strengeren Partei standen, wärend ihr Gegner

Heraklius eine ganz laxe Praxis befürwortete. Indessen gewiss ist das nicht. Die Worte: „Heraclius vetuit lapsos peccata dolere, Eusebius miseros docuit sua crimina flere“ könnten auch, wenn man den Standpunkt des Damasus in Betracht zieht, so verstanden werden, dass Heraclius die Wideaufnahme der Gefallenen verbot. Aber die gewiss richtige Kombination mit dem Herakleon, Praedest. 16, entscheidet für Lipsius. „Furor, odium, discordiae, lites, seditio, caedes“, welche entstanden (s. Euseb. h. e. VIII, 1), hatten die Folge, dass die Häupter beider Parteien verbannt wurden. Doch scheint Marcellus nicht im Exil gestorben zu sein. Ihm wird der Bau eines Cömeteriums an der Via Salaria beigelegt (Papstbuch: „hic fecit cymeteria in Via Salaria et 25 titulos in urbe Roma constituit quod (das „quod“ ist wol = scilicet) dioeceses propter baptismum et poenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum“. Im Coemet. Priscillae soll er bestattet sein; vielleicht war das Coemet. Callisti der Gemeinde noch nicht zurückgegeben. Weiteres ist nicht bekannt. Bei Pseudoisidor stehen 2 Schreiben von ihm; bei Gratian 6 Dekrete, von denen 5 jenen Schreiben entnommen sind.

Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe; de Rossi Roma, sotteranea II, 204 sq. Zu Heraklius: Sbaralea, De ss. pravorum hominum ordinat. Florenz 1750. **Adolf Harnack.**

Marcellus II., Papst vom 10. April bis 1. Mai 1555. Marcello Cervini ist am 6. Mai 1501 zu Montefano in der Mark Ankona geboren; durch Paul III, wurde er 1539 zum Kardinal erhoben; als solcher war er päpstlicher Legat wärend der ersten Periode des tridentiner Konzils. Seiner kirchlichen Stellung nach gehörte er zu den Männern, die eine Reform der Kirche auf ihrer mittelalterlichen Grundlage erstrebten. Man knüpfte deshalb an seine Wal die größten Hoffnungen. Sein früher Tod jedoch ließ ihn nichts unternehmen als vorbereitende Schritte.

Mittheilungen aus dem Briefwechsel M. Cervinis bei Dittrich, Regesten des Card. Contarini, 1881. P. Polidori de vita gestis et moribus Marcelli II. commentarius 1744; Ranke, Die römischen Päpste, 5. Aufl., 1. Bd., S. 281 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., S. 512. **Hauck.**

Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien, war als solcher schon beteiligt bei der Provinzialsynode, welche bald nachdem die Kirche durch Maximins Tod (313) den Frieden erhalten hatte (Euseb. h. e. X, 3), vielleicht schon im Frühjare 314, zu Ancyra gehalten wurde; warscheinlich präsidirte er derselben (libell. synod. b. Mansi II, p. 539 und dazu Zahn, Marcell, S. 8 f.). Zu Nicäa (325) machte er sich als eifriger Verteidiger der Homousie des Sones bemerklich und erwarb sich dadurch die Freundschaft des Athanasius und der Abendländer. Die eifrige Tätigkeit des arianischen Sophisten Asterius zur Verbreitung des Arianismus (s. Bd. I, S. 627) veranlasste ihn zur Bekämpfung desselben und Verteidigung der Gottheit des Logos in einer Schrift de subjectione domini Christi (περὶ ὑποταγῆς nach 1 Kor. 15, 28; cf. Hilar. fragm. II, 22) *), welche nach dem Urteil der meisten Orientalen durch den Gegensatz gegen den Arianismus in den Irrtum des Sabellius und Paul von Samosata verfiel. Die Versammlung von Bischöfen der antiathanasianischen Partei zu Jerusalem 335 wandte sich daher schon gegen ihn, zumal da Marcellus wie vorher zu Tyrus der Verurteilung des Athanasius, so nun der Wideraufnahme des Arius sich widersetzte und um derselben willen an der Einweihung der Kirche des heil. Grabes in Jerusalem, welche die Tricennalien Konstantins verherrlichte, nicht teil nahm. Die Gegner verklagten ihn deshalb beim Kaiser, und dieser übergab das ihm inzwischen von Marcellus selbst überreichte Buch desselben der Fortsetzung jener Synode in Konstantinopel 336. Die Bischöfe verwerfen das Buch, entsetzen Marcellus

*) Gegen Zahn, S. 49 ff., welcher diesen Titel bezweifelt, s. m. Bem. in Stud. u. Krit. 1869, 149 ff.

seines bischöflichen Amtes, welches Basilius (Ancyr.) erhält, erlassen an die galatischen Christen ein Schreiben, in welchem vor Marcellus gewarnt und die Vernichtung seiner Schrift empfohlen wird, und beauftragen Eusebius von Cäsarea mit der Widerlegung, welche dieser in den zwei Büchern c. Marcellum, und, als diese nicht auszureichen schienen, durch die ausfürlichere Schrift de eccles. theologia ll. 3 zu geben versuchte. Die zalreichen Bruchstücke aus Marcells Schrift, welche Eusebius mitteilt, sind uns die Hauptquelle für Marcells Lehre.

Vom Gegensatz gegen den Arianismus war Marcellus ausgegangen in seiner Behauptung der Gottheit des Logos im strengsten Sinne. Alle Versuche aber, mit der Gottheit des Logos den hypostatischen Unterschied festzuhalten, schienen ihm, darin war er mit dem strengen Arianismus einverstanden, unausfürbar; entweder werde man die Einheit Gottes aufheben, wenn nämlich mit der Gottheit der zweiten Hypostase Ernst gemacht werde, oder man müsse in der Subordination die Gottheit leugnen. Sein Kampf galt daher besonders der vermittelnden orientalischen Lehre und deren Vater, dem Origenes. Allein er musste darin weiter und über Athanasius hinausgehen und in dem Begriffe der ewigen Zeugung (der ja auch von Origenes stammte), durch welchen Athanasius die Homousie mit dem persönlichen Unterschiede zugleich festhalten und letzteren doch wider auf die Einheit zurückfüren zu können meinte, ebendenselben Widerspruch sehen. Deshalb will er gar nicht von einem ewigen Son Gottes gesprochen wissen. Wärend die Arianer gerade darin die eigentliche Bezeichnung ihres Mittelwesens erkennen und den Begriff des Logos nur als uneigentliche Bezeichnung gelten lassen, Athanasius dagegen durchaus und bewusster Weise λόγος und υἱός gleichsetzt, gibt es für Marcell vor der Menschwerdung nur einen Logos, keinen Son Gottes. Alle die Ausdrücke, welche das Wesen Christi als ein hypostatisch unterschiedenes, aus Gott dem Vater als ἀρχή herzuleitendes bezeichnen: Son, Ebenbild (der Lieblingsausdruck der orientalischen Mittelpartei), Erstgeborner (Kol. 1, 15), erhalten ihre Bedeutung erst an der menschlichen Erscheinung Christi. An sich dagegen ist der Logos von Gott selbst untrennbar, ewig, ungezeugt, die ewig auf ungezeugte Weise Gott inhärirende Vernunft, nach Analogie des Logos im Menschen. Dieser λόγος ist ursprünglich ruhend in Gott (ἡσυχάζων), dann aber ging er, damit alles durch ihn würde, aus Gott hervor vermöge einer δραστικὴ ἐνέργεια. Wenn dieses Hervorgehen an die ältere Unterscheidung eines Λ. ἐνδιάθετος und προφορικός erinnert, so zeigt doch schon die subordinirte Stellung, welche der Λ. προφ. bei den Früheren gemeiniglich erhält, den Unterschied. Dem Marcellus ist das Hervorgehen nicht eine substantielle Emanation zu eigner Subsistenz eines mittlerischen Wesens, sondern nur ein Aktuell- und Aktivwerden in der göttlichen, zur Heilsökonomie sich zuspitzenden Weltwirksamkeit, welches er allerdings (modalistisch) als eine besondere Seinsweise des ewigen Logos sich vorzustellen bemüht. Nachdem im Logos als ruhendem schon die ideale Vorbildung der Welt stattgefunden hat, wird die ἐνέργεια δρ. Prinzip der Weltschöpfung; sie erreicht aber ihren Höhepunkt in der Menschwerdung, der Annahme des Fleisches, in welcher der Logos als das Bild des unsichtbaren Gottes erscheint, auf welches hin der Mensch ursprünglich geschaffen ist; hier kommt es also zu einer von Gott unterschiedenen persönlichen Erscheinung in den individuellen Schranken des Fleisches, aber auch nur zu einer transitorischen. Die Sonschaft dauert nur, bis das Werk der Erlösung vollbracht, das Gericht gehalten, alles hergestellt, und jede feindliche Macht überwunden ist. Dann unterwirft Jesus sein Reich dem Vater, wird nicht länger in seiner Tätigkeit von Gott getrennt, sondern eint sich als Logos mit dem Vater, sodass er wider in Gott ist, wie er von Anfang war, nämlich ruhend; was aus jenem mit dem Logos geeinten Fleische (der Menschennatur) werde, gesteht er, nicht zu wissen. Die ἐνέργεια, in welcher gleichsam ein Sichausdehnen der Gottheit stattfand, hört auf. Nach der entsprechenden Anschauung vom heiligen Geiste, wonach in ihm die ἐνέργεια sich fortsetzt und individualisirt, eine Ausdehnung der Ausdehnung (παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως, Theodoret, h. fab. II, 10) stattfindet, redet Marcellus von einer Ausdehnung der unteilbaren Monas in eine Trias, obgleich er sich nicht nur gegen die Annahme der Hypostasen, sondern auch

der πρόσωπα erklärt. — Die Punkte, welche den Orientalen besonders anstößig waren, sind die Behauptung eines Endes des Reiches Christi und die Beziehung des Sonesnamens nur auf den Menschen Christus. Daher beschuldigen sie ihn, wie des Sabellianismus, so auch des Samosatenismus, wiewol die Leugnung der Präexistenz des Sones (wie auch die Leugnung der Postexistenz bestätigt) bei ihm einen völlig andern Charakter trägt, als bei Paulus von Samosata.

Nach Konstantins Tode konnte Marcellus, wie Athanasius, in seine Stelle zurückkehren. Bald aber (warscheinlich zu Konstantinopel gleichzeitig mit dem dortigen Bischof Paulus, s. oben S. 113 d. A. Macedonius) wider verurteilt und vertrieben, begab er sich zum römischen Bischof Julius, den er durch ein die Eigentümlichkeiten seiner Lehre vermittelst Accomodation *) verdeckendes Glaubensbekenntnis und durch seine Opposition gegen den Arianismus gewann, so dass er auf einer Synode zu Rom, auf welcher die Orientalen zu erscheinen sich geweigert, für rechtgläubig erklärt wurde (341). Vergebens beschweren sich die Bischöfe von Antiochien darüber und gehen, nachdem schon ihre zweite Formel (Athan. de synod. Arim. et Sel. 23 bei Hahn, Bibl., 2. A., S. 184 f.) eine Antithese gegen Marcell aufgenommen, in der dritten Formel (Ath. l. l. 24; Hahn S. 103 f.) zu seiner ausdrücklichen Verwerfuug über. Die Synode von Sardica 343 (s. Bd. I, S. 628 f.) hält, wie an Athanasius, so auch an Marcell fest, dessen nur als untersuchende Erörterungen gemeinte Äußerungen die Gegner böswillig für positives Bekenntnis ausgegeben hätten und der keineswegs dem Logos Gottes (!) einen Anfang aus der Maria zuschreibe, noch dessen Herrschaft als eine zeitlich begrenzte ansehe. Die weiteren Verhandlungen, in denen die orientalischen Gegner seit der antiochenischen formula macrostichos der Sache Marcells durch Zusammenstellung mit der Irrlehre seines Schülers Photin (s. den Art.) zu schaden suchen, die Freunde des Athanasius aber letzteren verwerfen, one ersteren fallen zu lassen, bis der Druck des Konstantius auch im Abendlande auf den Synoden von Arles (353) und Mailand (355) seine Preisgebung zugleich mit der des Athanasius bewirkt, s. im Art. Arianismus, Bd. I, S. 629 f. — Erscheinen hier Athanasius und Marcell durchaus als Schicksals- und Bundesgenossen und gedenkt Athanasius in seinen Schriften seiner nur als des von den Eusebianern verfolgten, in Sardica anerkannten, one seine Lehre zu bemängeln, so ist doch bald nach der sardicensischen Synode in dem Momente, wo der Schüler Photin auf den Lehrer ein nachteiliges Licht zu werfen begann, eine Spannung zwischen beiden eingetreten; Athanasius soll ihm die Gemeinschaft geweigert, Marcell dies respektirt und sich des Eintritts in die Kirche enthalten haben (Hilar. fragm. II. Sulp. Sev. II, 37). Zum bleibenden Bruch ist es nicht gekommen. Athanasius hat, one Namen zu nennen, Marcells Lehre zwar bekämpft (or. IV. adv. Ar.), aber den eifrigen Vertreter der Homousie als einen Mann angesehen, über dessen bedenkliche Theologie man einen Schleier decken könne (Epiph. haer. 72, 4). Er ließ sich aus dieser Reserve auch nicht durch Basilius heraustreiben, welcher in seiner Stellung besonders bestrebt, den Vorwurf des Sabellianismus, den man der nicänischen Lehre im Orient gern machte, abzuwenden, ernstlich gegen ihn vorging und noch nach Marcells Tode von den Occidentalen entschiedene Lossagung von dessen Lehre verlangte (Basil. ep. 69. 125. 207. 263. 264. 265 ed. Garn.). Wie es scheint, in den letzten Lebensjaren des Athanasius sandten an ihn und die ägyptischen Bischöfe die Anhänger des Marcell in Ancyra eine Gesandtschaft, welche durch ein Bekenntnis ihre Orthodoxie darlegen sollte (Eugenii legatio ad Ath., zuerst von Montfaucon bekannt gemacht, Nova Coll. vett. pp. II, p. LXIII sq., danach bei Mansi, Coll. conc. III, 469; Rettberg, Marcelliana p. 111 sq.). Das Bekenntnis läſst in dem, was es sagt und vermeidet, sehr wol noch die Herkunft von Marcells Theologie erkennen, sucht aber die dieser (auch von Athan. a. a. O.) gemachten Vor-

*) Eine solche liegt doch, wie ich gegen Zahn a. a. O. S. 70 f. festhalten muss, in der Verwendung des Sonesnamens in diesem Bekenntnisse; und die Betonung des ewigen Mitherrschens des Logos mit dem Vater ist dazu bestimmt, den besonders anstößigen Punkt seiner Lehre betr. die Person Christi zu verdecken.

würfe zu entkräften, nicht one starke Accomodation. An seiner Echtheit (mit Klose) zu zweifeln, ist nicht der mindeste Grund vorhanden, ebensowenig an seiner Billigung seitens ägyptischer Bischöfe, obgleich uns nur wenige Unterschriften derselben erhalten sind, unter ihnen nicht die des Athanasius. Die Marcellianer in Ancyra berufen sich später aufs Bestimmteste auf ein in ihren Händen befindliches, die kirchliche Gemeinschaft anerkennendes Schreiben „des dreimalseligen Vaters Athanasius“ (bei Epiph. haer. 72, 11), welches bei jener Gelegenheit ihnen zu Teil geworden sein wird. — Marcells persönliche Schicksale seit der Synode von Sardica liegen im Dunkel. Dass ihm um 346 gleichzeitig mit Athanasius und Paulus von Konstantinopel die Rückkehr auf seinen bischöflichen Sitz gestattet wurde, und der Versuch, sich desselben zu bemächtigen, heftige Unruhen in Galatien hervorrief, ergibt sich aus Socr. h. e. II, 20. 22; Soz. 3, 24. Gelang ihm die Besitznahme seines Stuls, so jedenfalls nur auf ganz kurze Zeit; Basilius Anc. steht bald wider an seiner Stelle. Vielfach litterarisch angegriffen, wie von Akazius (Epiph. h. 72, 5 sq.), Apollinaris (Hieron. de vir. ill. 86), Basilius Anc. (Ib. 89), Diodor (Theodoret. haer. fab. II, 11), hat er lange in Zurückgezogenheit gelebt. Epiphanius versichert bestimmt, dass Marcell erst zwei Jare, bevor er selbst sein Werk über die Häresieen schrieb, gestorben sei, also 373 oder 374. Da Marcell schon um 314 Bischof war, 336 von Athanasius bereits als alter Mann (*γέρων*) bezeichnet wird, muss er sehr alt geworden sein. Nach Marcells Tode trat die ihm als rechtmäßigem Bischof treu gebliebene Partei in Ancyra mit exilirten ägyptischen Bischöfen in Verbindung, welche sich mit dem ihnen überreichten Bekenntnis befriedigt erklärten und sie anerkannten. Basilius war unzufrieden mit diesem eigenmächtigen Verfaren, erklärte sich aber (ep. ad Petr. Al. 266) bereit, sie in der Weise als Brüder anzuerkennen, dass sie als die in die Kirche aufgenommenen, nicht aber die Kirche als zu ihnen übergegangen erscheine, und nach ihrem Bekenntnis (Epiph. h. 72, 10) konnte er das auch. One Zweifel aber legte die Rücksicht auf des Athanasius Vorgang und auf das Abendland, mit dem Basilius volle Einigung herzustellen suchte, ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale. In seiner Umgebung aber musste Basilius über diese Aufnahme Vorwürfe hören, ebenso Greg. Nyss., der deshalb eine Apologie verfasste (vgl. ep. ad Seb. in Zacagni, Coll. mon. p. 358, ep. 5 bei Gall. und Migne), und auch sonst in Rücksicht auf die gangbaren Vorwürfe die ware Lehre als die rechte Mitte zwischen Arius und Sabellius darstellte (Sermo adv. Ar. et Sab. in A. Maji, Nova patr. bibl. T. IV, p. 1 sqq., auch schon in ejusd. Script. Vet. nova coll. VIII, II, bei Migne 2, 1275). Marcell selbst aber wurde nach wie vor in der griechischen Kirche als Häretiker betrachtet (Conc. Chalcedon.). — Euseb. c. Marc. und de eccles. theol. hinter Euseb. demonst. ev., Par. 1628, fol.; Epiphanius haeres. 72; Theodoret, haer. fab. II, 10 sq.; Rettberg, Marcelliana, Gott. 1794; Walch, Histor. der Ketzer, III; Klose, Geschichte und Lehre d. Marc. und Photin, Hamb. 1830; Baur, Dreieinigk., I; Dorner, Entwicklungsgesch., I, 3; Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867 und meine Besprechung in d. Stud. und Krit. 1869, S. 147 ff. **W. Möller.**

Marcellus, Märtyrer. Unter den mit dem Namen Marcellus in den Martyrologieen genannten Blutzeugen Jesu Christi sind, außer Marcellus I., Bischof von Rom (s. den Art.), vorzugsweise folgende fünf zu nennen: 1) Marcellus, der in der Verfolgung unter Antoninus Philosophus zu Chalons an der Saone von dem Präfekten Priscus, weil er an einem Gastmale desselben nicht hatte teilnehmen wollen, vielmehr ihn und seine Gäste ihres Götzendienstes wegen hart anging, lebendig bis zur Mitte des Körpers unter freiem Himmel in die Erde gegraben wurde, in welcher Stellung er nach drei Tagen seinen Geist aufgab. Als Zeit seines Todes wird das Jar 140 angegeben; sein Gedächtnistag ist der 4. September. Ob den Angaben etwas Geschichtliches zugrunde liegt, ist nicht auszumachen. Doch machen die Einzelheiten der Erzälung den Eindruck des Unhistorischen. (S. Surius, T. V. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 53 und Ruinart, Acta primorum martyrum, p. 73). 2) Marcellus, Hauptmann von

der trajanischen Legion, der, weil er zu Tingis in Mauritanien an den Gastmälern und Opfern der Heiden sich nicht beteiligen wollte, auf Befehl des Statthalters von Mauritanien, Aurelianus Agricola, im Jare 270 enthauptet wurde. (S. Surius Th. V und Ruinart a. a. O. S. 302 ff.) Sein Gedächtnistag ist der 30. Oktober. Das Urteil über die Angaben hängt mit dem Urteil über die sog. Thebaische Legion überhaupt zusammen. 3) Marcellus, der zu Argenton in Frankreich unter dem Kaiser Aurelianus den Märtyrertod litt. Er war zu Rom geboren; sein Vater war ein Heide, seine Mutter eine Christin, die ihn christlich erzog. Im Mannesalter floh er, in Begleitung eines frommen Christen, des Anastasius, vor den Verfolgungen des Aurelian und kam nach Argenton. Hier erregte er durch die wunderbare Heilung eines Blinden, eines Lahmen und eines Stummen die Aufmerksamkeit des Präfekten Heraklius, der ihn seines unerschrockenen christlichen Bekenntnisses wegen geißeln und auf einem Roste braten ließ, one ihn verletzen zu können; Marcellus vielmehr warf durch sein Gebet die Götzenbilder um. Er wurde, da das Feuer ihn nicht zu töten vermocht hatte, enthauptet, und sein Freund Anastasius noch an demselben Tage zu Tode gegeißelt. Beider Gedächtnistag ist der 29. Juni (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 52). Sicher kann man sagen, dass der Tod des Marcellus, wenn er überhaupt historisch ist, nicht unter Aurelian erfolgt sein kann. Görres (Jahrbücher für protest. Theol. 1880, IV, 449—494) hat nachgewiesen, dass die Verfolgung unter Aurelian nur ganz kurze Zeit gewärt hat, und dass die große Zal Märtyrer, welche die Sage in diese Zeit legt, entweder zu anderer Zeit gestorben sind oder überhaupt nur der Sage angehören. 4) Marcellus, Bischof von Apamea in Syrien unter Theodosius d. Gr. Er rief dadurch, dass er die heidnischen Tempel durch Soldaten und Gladiatoren, die er persönlich anfürte, zerstören ließ, einen Ausbruch des Fanatismus des heidnischen Volkes hervor, dem er zum Opfer fiel. Er wurde verbrannt. Sozom. h. e. VII, 15. 5) Marcellus, Bischof zu Die in Frankreich, wurde zu Avignon geboren und von frommen, christlichen Eltern in aller Gottesfurcht erzogen. Besonders wirkte auf die Ausbildung seines Geistes und Herzens sein Bruder Patronius, vor ihm Bischof zu Die, der vorzugsweise auf das geistliche Amt ihn vorbereitete und später selbst ihn zu demselben ordinirte. Bei seiner Wal zum Bischofe von Die hatte eine Gegenwal statt, infolge deren er flüchtig, aber von seinen Freunden aufgesucht, zur Kirche gefürt und mit seinen Gegnern ausgesönt wurde. Es kam bei der Gelegenheit vor Aller Augen eine Taube auf sein Haupt geflogen. Er lehrte treulich und fleißig; wurde aber von den Arianern, weil er ihre Lehrsätze nicht annehmen wollte, ins Gefängnis geworfen, in welchem er (zu Anfang des 6. Jarhunderts) starb. Er wirkte nach seinem Tode Wunder. So wird erzält, dass sein Leichnam nach Vareuil gebracht sei; als dann im Jare 1504 Einige die silberne Kapsel, in der sein Haupt lag, entwandten, konnten sie damit nicht fortkommen, bis sie dieselbe öffneten und die Reliquie in der nächsten Kapelle begruben. Sein Gedächtnistag ist der 9. April (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria confess. c. 70). **G. Uhlhorn.**

Marcion, s. Gnosis Bd. V. S. 231.

Marcus Aurelius, geb. am 26. April 121 in Rom: [Catilius] Marcus Annius Verus, Son des in jungen Jaren verstorbenen Annius Verus, durch den Vater Neffe der Faustina, der Gattin des Antoninus Pius, adoptirt von seinem Großvater väterlicherseits, als Knabe in Gunst bei Hadrian, der seinen Namen in „Verissimus" geändert haben soll, frühzeitig in der Philosophie gebildet, verlobt im Jare 136 mit der Tochter des von Hadrian adoptirten L. Aelius, der aber schon am 1. Januar 138 starb, adoptirt auf Befehl Hadrians zugleich mit dem Sone des L. Aelius, L. Verus, von dem neuen Adoptivson Hadrians, Antoninus Pius im J. 138; nach der Thronbesteigung des Antoninus Pius: Marcus (Aelius) Aurelius Caesar, im darauffolgenden Jare Konsul, Schwiegerson des Pius warscheinlich im J. 146, Mitregent im J. 147, doch one den Titel Imperator [s. Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, 2, 2. Aufl., S. 1082 f., 1089 f., 1096 f.], vorgeschlagen zum Nachfolger von Antoninus Pius, Autokrator vom 7. März 161

ab: Marcus Aurelius Antoninus Augustus; erhebt sofort den L. Verus als L. Aurelius Verus Augustus zum Mitregenten, Ausbruch des Partherkrieges L. Verus geht auf den Kriegsschauplatz. Die Cognomina sind: Armeniacus, Parthicus Maximus, Medicus, pater patriae. Ersteren nahm Verus 163, Marc Aurel kurz nachher an, Parthicus Maximus erhielt Verus 165, Medicus 166 am Tage seines Triumphs, Marcus fürt beide Namen erst 166; warscheinlich in demselben Jare erhalten beide Kaiser den Namen pater patriae, er erscheint aber auf Münzen erst seit 176; die betreffenden Cognomina werden von den Kaisern gefürt 166—169, Medicus findet sich nur einmal auf den Münzen des J. 166. Nach Verus Tod fürt Marcus seit 172 nur den Namen Germanicus; auf den Inschriften erscheinen seit dieser Zeit auch die früheren Cognomina (so nach Napp). Triumph über die Parther 166. Ausbruch des Markomannenkrieges. L. Verus stirbt Anfang des Jares 169, Pest und Seuchen im Heere und in Rom, Annahme des Titels Germanicus im J. 172, Expedition gegen die Quaden 173 oder 174, die Legende vom wunderbaren Regen, Expedition gegen die Jazygen, Annahme des Titels Sarmaticus 175, Empörung des ausgezeichnetsten Feldherrn Avidius Cassius im Frühling 175, Expedition nach Asien 175, Tod seiner Gemalin Faustina, Rückreise über Smyrna und Athen, wo er sich in die eleusinischen Mysterien einweihen ließ, Ankunft in Rom im Dezember 176, Triumphfeier über die Germanen und Sarmaten, Annahme des Commodus zur Mitregentschaft im Jare 177, neue Unruhen an der Nordgrenze, Abreise des Commodus und warscheinlich auch des M. Aurel nach Germanien im August 178, Tod in Pannonien (in Vindobona? bei Sirmium?) am 17. März 180 an der Pest, die im Heere wütete (schwerlich an Gift, welches ihm auf Veranlassung des Commodus gereicht worden sein soll, oder an Selbstmord). Zu seinen Freunden sprach er kurz vor seinem Tode: „Weinet nicht um mich, weinet über die Pest und das allgemeine Elend".

Quellen: 1) Uns erhaltene Schriften M. Aurels: a) Ein Dialog *Ἐρωτικός*, b) Zwölf Bücher *τῶν εἰς (καθ') ἑαυτόν*, geschrieben zwischen 169 und 176 (s. die Ausgaben und Litteratur über dieselben bei Sievers in Pauly's Realencyclop., I, 1, S. 1202; Teuffel, Röm. Literat.-Gesch., 3. Aufl., § 363; Nicolai, Griech. Literat.-Gesch., II, S. 696 f. Übersetzt von Schneider, 3. Aufl., 1875; Königsbeck, De Stoicismo M. A. 1861; Forster, De M. A. vita et philosophia, 1869; Braune, M. Aurel's Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung, 1878); c) Briefe, namentlich an Fronto (s. Teuffel a. a. O. § 355). Reskripte in den Digesten; s. Hänel, Corpus legum, p. 120—129). Münzen bei Eckhel und Cohen. 2) Griechische und römische Schriftsteller: die zeitgenössischen Quellen sind nur spärlich, s. namentlich Fronto, Lucian, Galen, Aristides, Pausanias und die bei Teuffel § 354—369 genannten Schriftsteller; J. Capitolinus, Vit. Antonini Pii, Marci Antonini, Veri; Vulc. Cassius, Vit. Avidii Cassii; Aelius Lampridius, Vita Commodi. Einzelnes bei Philostratus, Vitae Sophist.; Dio Cassius, Marius Maximus, Herodianus, Eutropius, Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus, Julianus (Caesares). Der letztgenannte und Diocletian sehen ihn als ihr Vorbild an. Inschriften bei Orelli-Henzen und im C. J. 3) Christliche Schriftsteller: die Apologeten des 2. Jarhunderts von Justin bis auf Tertullian; Eusebius, h. e. l. IV, 14, 10—V, 8, und Chron., s. auch Sulpit. Sev. Chron. II, 32 (Lactant., de mort. 3, 4); Orosius VII, 15; Hieronymus, Photius und die christlichen und jüdischen Sibyllen, sowie die Acta mart. Über die erst rhetorische (Fronto), dann philosophisch-stoische (Junius Rusticus) Bildung des Kaisers s. den Briefwechsel mit Fronto und die Meditationen Buch 1. Über seinen Charakter, seine Regierungszeit u. s. w. die ältere Litteratur bei Sievers a. a. O. Dazu v. Suckau, Etude sur Marc Aurèle, 1857; Noël des Vergers, Essai sur Marc Aurèle, 1860; v. Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung 1860, II, c. 1 sq.; De Champagny, Les Antonius, 3 Vol., deutsch von Döhler 1876 f.; Zeller, Vorträge und Abhandl. (1865), S. 82 f.; Renan, Examen de quelques faits relatifs a l'imperatrice Faustina in den Mélanges d'hist. et de voyages, 1878; Peter, Geschichte Roms, 3. Aufl., 3. Bd. (1871), S. 562 f.; Napp, De rebus imperatore M. Aurelio in orienta gestis, 1879; Aubé, Hist. des persécutions, 2. édit. (1875), p. 342—389;

Overbeck, Studien zur Gesch. der alten K. 1875, und Theol. Lit.-Zeitung 1876, Nr. 17. Dazu die Arbeiten von Keim (aus d. Urchristenthum 1878, s. auch die älteren über die sogenannten Toleranzedikte); Uhlhorn (Kampf d. Christenthums, 1875); Bruno Bauer (Christus und d. Cäsaren, 1877); Wieseler (Christenverfolgungen, 1878) u. s. w.

Die Regierung dieses vortrefflichen Kaisers, „des Philosophen", ist im Gegensatz zu der seines Vorgängers eine fast ununterbrochene Kriegszeit gewesen. Dennoch hat M. Aurel Zeit gefunden, nicht nur an der Gesetzgebung fortzuarbeiten, sondern sich auch seinen Studien zu widmen. Sein philosophischer Standpunkt war der des eklektischen Stoicismus — ein rationalistischer Moralismus, erwärmt durch den Glauben an die alles durchdringende und leitende Weltvernunft; die Werke Epiktets waren seine Lieblingslektüre. Ein gottesfürchtiger Mann lebte er seiner Pflicht und seiner Arbeit; das Hohle, Täuschende und Gemeine hielt er sich fern. In der Religion suchte er das Thörichte zu vermeiden (Med. I, 6), in der Philosophie und Schriftstellerei das Sophistische und Prunkende (Med. I, 7). In seinen Meditationen hat er sein Lebensideal und seine Bemühungen, es zu erreichen, nicht one Pedanterie und Selbstbespiegelung geschildert. Wie weit er das Christentum kannte, wissen wir nicht; seine Beurteilung der christlichen Todesbereitschaft (Med. XI, 3: „Wann ist die Seele warhaft bereit, sich von dem Leibe zu trennen?... Wenn diese Bereitheit aus dem eigenen Urteil hervorgeht; wenn es nicht bloß aus Hartnäckigkeit geschieht, wie bei den Christen, sondern mit Überlegung und Würde und one Deklamation, sodass auch Andere dem Eindrucke sich nicht entziehen können") ist die damals bei den Philosophen übliche (ob III, 26 auf die Christen geht, ist mindestens zweifelhaft). Unstreitig haben die christlichen Apologeten früher die Verwandtschaft des Christentums, freilich des ihrigen, mit dem philosophischen Moralismus der Zeit durchschaut als die Vertreter dieses Moralismus; für diese bestand aber zunächst auch noch keine Veranlassung, das Christentum so zu nehmen, wie seine Apologeten es darstellten oder verschleierten. Vergleicht man aber die Werke derselben von Justin ab mit den Meditationen M. Aurels, so ist unverkennbar, dass die Verwandtschaft in den Gedanken nicht nur eine unabsichtliche ist. Namentlich hat man auf die negative Kritik derselben zu achten, und in dieser Hinsicht sei z. B. auf die Beurteilung der empirischen und skeptischen Philosophie, der hohlen Rhetorik und Sophistik, der unsittlichen Mythen, der Magie und Zauberei, der Tyrannei eines Nero (Medit. III, 16: „Menschen, die nicht mehr Menschen sind, wie Nero; Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 9; Tertull. Apol. 5) u. s. w. verwiesen.

Die Lage der Kirche zur Zeit Marc Aurels war dieselbe, wie unter seinen Vorgängern (s. d. Art. „Antonius Pius" Bd. I, S. 473, „Hadrian" Bd. V, S. 501, „Trajan"); aber es sind lokale Verfolgungen, herbeigefürt durch die Volkswut, häufiger als früher vorgekommen. Die Tradition ist eine doppelte: die ältere, apologetische (s. Tertull., Apolog. 5; Lactant.; Prudent.) vertuscht, was die Christen damals zu leiden gehabt (über die Gründe s. Overbeck a. a. O. S. 93 f., 148 f.), die jüngere, welche keine Rücksichten mehr zu nehmen brauchte, sieht fast alle Kaiser als Christenverfolger an und rechnet speziell die Zeit M. Aurels als die 5. Verfolgungszeit (Sulp. Severus l. c., Chrysostom., Orosius, s. d. Acta mart.). Aus jener entstammt auch das gefälschte Decretum ad commune Asiae, wenn es ursprünglich dem M. Aurel und nicht dem Anton. Pius untergeschoben worden ist (Euseb. h. e. IV, 13; Justin. Apol. I App.; s. Overbeck a. a. O. S. 126 f.), sowie der Brief, den M. Aurel im Jare 174 an den Senat gerichtet haben soll über den Sieg, den er den Gebeten der Christen verdankt (der Text bei Justin. Apol. I App.). Der Legende von der legio fulminatrix, welche diesem Schreiben zugrunde liegt, haben sich sowol die Heiden, als die Christen bemächtigt. Bereits Apollinaris von Hierapolis zur Zeit des M. Aurel (bei Euseb. h. e. V, 5) hat fälschlich bezeugt, die Legion, welche doch schon seit Augustus so hieß, habe damals von M. Aurel den Namen „fulminatrix" erhalten. Tertullian (Apolog. 5 ad Scap. 4) kennt bereits einen den Christen günstigen, also gefälsch-

ten Brief des M. Aurel in dieser Angelegenheit, ob den uns erhaltenen, steht dahin. Eusebius, der ihm folgt, vermag doch der ganzen Sache nicht rechten Glauben zu schenken. Die zuverlässigen Urkunden zur politischen Geschichte der Kirche unter M. Aurel sind folgende: 1) das Martyrium des Justin und Genossen in Rom unter dem Präfekten Rusticus, welches, abgesehen von der Einrahmung, zuverlässig überliefert ist (Justini Opp. edid. Otto. Vol. III. ed. III, p. 266 sq.). Es fällt in die Jare 163—167 (s. Borghesi, Oeuvres VIII, 503 sq., 545 sq., 549). 2) Der Peregrinus Proteus des Lucian, geschrieben einige Jare nach 165. Fällt auch die christliche Episode des Proteus in die Zeit des Pius, so ist doch der Traktat um seiner Abfassungszeit willen auch für die Jare des M. Aurel wichtig. 3) Die Briefe des Dionysius von Corinth (Euseb. h. e. IV, 23, namentlich § 2. 3. 10). 4) Die Werke des Melito von Sardes (Euseb. h. e. IV, 26), namentlich seine Apologie, die in der zweiten Hälfte der Regierung M. Aurels dem Kaiser eingereicht ist (s. für diese Datirung Overbeck in L. C. B. 1873, Nr. 11; zu früh wird sie von Otto angesetzt, Corp. Apol. IX, p. 378 sq.). Über die Bedeutung der uns von Eusebius aus ihr überlieferten Fragmente s. Overbeck a. a. O. S. 144 f. 5) Die freilich nicht erhaltenen Apologien des Apollinaris, Miltiades und die in vielen Abschriften auf uns gekommene, in den letzten Jaren des M. Aurelius eingereichte des Athenagoras. Die reiche apologetische Litteratur aus der letzten Hälfte der Regierungszeit des Kaisers beweist, dass die Verfolgungen damals heftiger auftraten. Auch ist es nicht unwarscheinlich, dass erneute Edikte zur Einschärfung der Strenge gegen die Christen nach Maßgabe des trajanischen Edikts vom Kaiser ausgegangen sind. Zwar kann man sich dafür schwerlich direkt auf den Eingang der Acta mart. Justini berufen, auch nicht auf das jedenfalls unechte Edikt eines Aurelianus in den Acta Symphoriani (Ruinart, Acta [1731] p. 69), wol aber auf die Klagen des Melito und auf die Ulpianische Sammlung von kaiserlichen Verordnungen gegen die Christen (Lactant. Institt. V, 11, 19). 6). Der authentische Bericht über die Verfolgung in Lugdunum und Vienne (Euseb. h. e. V, 1 sq.), die wichtigste und reichhaltigste Quelle. Eusebius leitet sie mit den Worten ein: „Es war aber das 17. Jar der Regierung des Antoninus Verus (d. h. das J. 177), in welchem in verschiedenen Teilen der Erde die Verfolgung durch Erhebung der Volksmassen in den Städten besonders heftig gegen uns entbrannte“. Diese Urkunde zeigt unter anderem, dass in stürmischen Verfolgungszeiten die trajanischen Bestimmungen für den Christenprozess nicht immer eingehalten worden sind, erklärt es also, wie die Kaiser, z. B. Antoninus Pius (nach Melito), Verordnungen gegen das tumultuarische und sykophantische Verfaren erlassen konnten, welche die Christen dann als Toleranzedikte deuteten. Ferner erzält der Bericht, dass der Statthalter in Bezug auf die Gefangenen, namentlich betreffs des römischen Bürgers Attalus, an den Kaiser Bericht erstattet habe, dieser aber habe reskribirt, die Gefangenen zu töten, diejenigen jedoch, welche verleugneten, frei zu geben — also ganz nach Trajans Brief an Plinius. 7) Sind einige Notizen noch den älteren antimontanistischen Schriftstellern (bei Euseb. h. e. V) zu entnehmen; ferner ist außer dem Urteil Lucians über die Christen an Galenus, Aristides, Fronto u. s. w. zu erinnern. Die Apologie des Tatian und das Martyrium Polykarps — die Echtheit vorausgesetzt — gehören höchst warscheinlich in die Zeit des Pius, obgleich sie gewönlich auf die M. Aurels datirt werden. Der Dialog des Minucius Felix ist wol nicht älter als die Zeit des Commodus; das Datum von Celsus' „Wahrhaftiger Darlegung“ endlich, das Keim so bestimmt auf das Jar 178 angesetzt hat, ist ganz unsicher, wenn auch für die Zeit 170—180 Vieles spricht.

Adolf Harnack.

Marcus Eremita (*Ἐρημίτης*, *Μόναχος*, *Ἀββᾶς*, *Ἀσκητής*, Exercitator) war nach Sozomenus (H. E. VI, 29) und Palladius (H. Laus. 20) ägyptischer Einsiedler der sketischen Wüste am Ende des 4. und Anfang des 5. Jarhunderts Zeitgenosse des Chrysostomus und des jüngeren Makarius. Schon als junger Mann zeichnete er sich aus durch Frömmigkeit, Sanftmut und alle mönchischen Tugenden, besonders aber durch genaue Bekanntschaft mit der hl. Schrift. In seinem Alter erlangte er den Ruf besonderer Heiligkeit und Wundertätigkeit. Palladius,

der ihn c. 395 besuchte, Sozomenus und die griechischen Menologieen wissen allerlei Merkwürdiges von ihm zu erzälen, z. B. dass ein Engel ihm die heil. Kommunion gereicht, dass er das Junge einer Hyäne geheilt und diese ihm dafür ein Schaffell zum Geschenk gebracht habe rc. Dieselbe Geschichte wird aber auch von Makarius erzält, und es scheint überhaupt die Namenänlichkeit zwischen Markus und Makarius und die Bezeichnung des Ersteren als ὁ μακάριος καὶ ἅγιος Μάρκος zu vielfachen Verwechselungen Anlass gegeben zu haben (s. Tillemont, Mem. VIII, 226. 811; Floß, Macarii Aeg. epistolae, Köln 1850, S. 73 ff.; Oudin, De script. eccles., I, 902, der die 49 Homilien des Makarius dem Markus zuschreiben will). Markus soll in einem Alter von mehr als hundert Jaren c. 410 gestorben sein. Die griechische Kirche gab ihm den Beinamen des Wundertäters und feierte sein Gedächtnis am 25. März, ein Teil der lateinischen Kirche im Oktober (s. AA. SS. 5. März, S. 367 f.). Eine handschriftliche Vita Marci erwänt Montfaucon Palaeogr. gr. S. 323; Fabricius IX, S. 265; eine kurze Hist. de S. Marco Abbate e cod. Vindob. hat Floß edirt in seiner Ausgabe des Makarius S. 271. — Da Markus wie Makarius ein häufig vorkommender Mönchsname, so ist schwer zu entscheiden, ob die verschiedenen Notizen, die wir über einen heiligen Mönch dieses Namens erhalten, alle auf einen oder auf mehrere Personen zu beziehen sind. Nikephorus (XI, 35; XIV, 30, 54) scheint von jenem älteren Markus einen jüngeren zu unterscheiden, der unter Kaiser Theodosius II. (408—450) gelebt haben, Schüler des Chrysostomus, Zeitgenosse des Isidor von Pelusium, Nilus und Theodoret gewesen sein und 40 Schriften asketischen Inhalts verfasst haben soll. Aber auch im 9. Jarhundert unter Kaiser Leo VI. wird ein Mönch dieses Namens erwänt (s. Bellarmin, De script. eccl., S. 273); ein britischer Markus Eremita oder Anachoreta erscheint im 10. Jarhundert (s. d. Art. „Nennius“). — Dass nun aber nicht, wie Bellarmin meint, ein Mönch des 9. Jarhunderts, sondern ein älterer Markus, und zwar warscheinlich der berühmte Mönchsheilige dieses Namens aus dem 4. Jarh. Verfasser der 9 oder 10 Traktate ist, die uns unter dem Namen des Markus Eremita erhalten sind, lässt sich aus inneren und äußeren Gründen erweisen. Nicht bloß erwänt Photius (Bibl. cod. 200, p. 162 ed. Bekker, 667 ed. Migne) 9 Traktate des Markus, welche mit den unserigen identisch sind, sondern es hat auch Maximus C. im 7. Jarh. (Opp. ed. Combesis I, 702 ff.) eine Schrift des Markus excerpirt, Dorotheus im 6. Äußerungen von ihm citirt (vgl. Tillemont X, 801; Ceillier XVIII, 504); auch ist die Verwandtschaft des Inhalts jener Schriften mit Chrysostomus, Makarius, Nilus, Isidor Pel., zum Teil auch mit Jovinian (vgl. Neander S. 390), so groß, dass wir in dem Verfasser unzweifelhaft einen Zeitgenossen des Chrysostomus zu sehen haben. Nur das könnte fraglich sein, ob der Verfasser der Traktate mit dem von Sozom. und Pallad. erwänten Mönchsheiligen des 4. Jarhunderts identisch ist, oder ob wir mit Nikephorus von jenem älteren einen jüngeren Markus des 5. Jarh.'s zu unterscheiden haben. Das Erstere bleibt, troß der Zweifel von Tillemont u. a., das Warscheinlichere. — Vgl. die Proleg. bei Gallandi; Du Pin, Nouv. Bibl. III. 8. 2 sq.; Oudin, De scr. eccl., I, 902 sqq.; Ceillier, Auteurs eccl., XVII, 300 sqq.; Cave, Script. eccl., I, 372 sqq.; Hamberger, zuv. Nachr., III, 1 ff.; Tillemont, Memoires VIII u. X; Neander, K.-Gesch., II, 2, S. 365; Neander, Denkwürdigkeit, 4. Aufl., S. 171 f.; Gaß, Mystik des Nikol. Kabasilas, S. 58; Ficker, Der Mönch Markus, eine ref. Stimme aus dem 5. Jahrh. in Zeitschr. f. hist. Theol., 1868, I, 402 ff. Die meisten katholischen Kirchengeschichtschreiber ignoriren ihn beharrlich; doch vgl. Feßler, Instit. patrol., II, 631, und Floß a. a. O.

Die neun Traktate des Markus, welche Photius aufzält und kurz charakterisirt, sind dieselben, welche uns noch erhalten und in den Biblioth. Patrum, nur in etwas verschiedener Reihenfolge, gedruckt sind. Zuerst erschienen Nr. 1—8 in lat. Übersetzung des Joh. Picus, Paris 1563, 8°, und in der Magna Bibl. Patr., Paris 1654, XI, 869 ff.; Bibl. Patr. Lugd. V und XII. Griechisch gab sie Morell heraus Paris 1563; griech. und lat. Fronto Ducäus im Auct. Patr., Paris 1624, I, 871; am vollständigsten alle neun bei Gallandi, T. VIII, und bei

Migne Patrol. t. 65. Über weitere Ausgaben und Handschriften s. Oudin I, 904 und Fabricius-Harleß, Bibl. Gr. Vol. IX, 265 ff.; VIII, 350; XIII, 753. Einzelausgaben werden wir nennen. Der Hauptinhalt ist kurz folgender (vergl. die nähere Analyse in meinem Artikel in der 1. Aufl. der R.-E. Bd. XX, S. 87 ff. und bei Ficker a. a. O.).

1) Der erste Traktat De lege spirituali s. de paradiso, *περὶ νόμου πνευματικοῦ*, nach Phot. „nützlich für die, welche das asketische Leben erwält haben", gibt nach einer Einleitung (welche identisch ist mit hom. 37 des Makarius) 200 (201) einzelne Sentenzen mystisch-asketischen Inhalts, welche zeigen, was unter dem *νόμος πνευματικός* (Röm. 7, 14) zu verstehen sei, wie er erkannt und erfüllt werde. Die Hauptgedanken sind: Gott ist Anfang, Mitte und Ende alles Guten; darum muß auch der Gedanke Gottes, die *μνήμη θεοῦ*, all unser Denken und Wollen beherrschen und sich äußern vorzüglich in Geduld, Gebet, Hoffnung (10). Das ist es, was das geistliche Gesetz der Freiheit von uns verlangt; seine vollkommene Erfüllung aber ist weder durch unser Wissen noch durch unsere Werke allein möglich, vielmehr nur durch die Gnade Gottes und die Erbarmung Christi (28 ff.). Aller Tugend Anfang ist Gott, one den wir nichts tun können (40. 41). In seinen Geboten ist der Herr selbst verborgen; wer jene erfüllt, findet in ihm den Frieden, die Freiheit von Leidenschaften: aber one die Wirksamkeit des heil. Geistes ist dieses Ziel nicht zu erlangen (191—193). Darum wirke immer das Gute nach Kräften &c. (201). (Erste Ausgabe in dem Micropresbyticon, Basel 1550, S. 263, und den Orthodoxographi ed. J. Herold, Basel 1550, S. 568.)

2) Merkwürdiger noch ist die zweite Schrift, die mit der ersten ursprünglich wohl ein Ganzes bildete, bei Photius aber wie in den Handschr. und Ausg. den besonderen Titel fürt: de his, qui putant se ex operibus justificari, *περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι*. Sie besteht aus 211 capita oder Sentenzen, von welchen die ersten von der Rechtfertigung durch den Glauben handeln: wer meint den rechten Glauben zu haben one Erfüllung der Gebote und wer die Gebote hält aber das Reich Gottes erwartet als einen Lon, den Gott ihm schuldig sei, ist gleich fern vom Reiche Gottes (17). Das Himmelreich ist nicht ein Lon, sondern eine Gnade, die der Herr seinen treuen Knechten bereitet hat (2. 3). Wer das Gute aus Lonsucht tut, dient nicht Gott, sondern sich selbst. (Nr. 1 und 2, griech. und lat. herausgegeben von Opsopöus, Hagenau 1531, 8°; von Joh. v. Fuchte, Helmstedt 1616; 1617, Nr. 2 von Schelwig in Danzig 1688, 4°.)

3) De poenitentia cunctis necessaria, *περὶ μετανοίας τῆς πάντοτε πᾶσι προσηκούσης*: die Buße, notwendig für Alle, Gerechte und Ungerechte, und auf keine Zeit eingeschränkt, besteht aus drei Stücken: Reinigung der Gedanken, unablässigem Gebet, geduldigem Ertragen der Trübsale; ihr Fundament ist die Taufe, *τὸ βάπτισμα ἐν χριστῷ*; falsch ist die Behauptung der Novatianer: *μετὰ τὸ βάπτισμα μὴ εἶναι μετάνοιαν*, aber auch die Meinung, als ob irgend Jemand vor dem Tode seine Buße beendigen könne. Aber auch wer bis zum Tode die Buße fortsetzt, hat darum nicht getan, was er schuldig ist: denn das Reich Gottes läßt sich nicht verdienen *(οὐδὲν ἀντάξιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν)*.

4) De baptismo, *ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀποροῦντας περὶ τοῦ θείου βαπτίσματος*, Fragen und Antworten über den Wert und die Wirkungen der Taufe und ihr Verhältnis zur Widergeburt. Der Verfasser geht aus von der Kontroverse: ob die Taufe vollkommen sei *(τέλειον)* oder ob sie einer Ergänzung bedürfe durch den fortgesetzten Kampf der Buße und Heiligung. Die Lösung ist: die Taufe ist zwar an sich vollkommen, aber sie macht nur Den vollkommen, der die Gebote hält (S. 37); sie wirkt Sündenvergebung und Geistesmitteilung, aber sie macht den Getauften nicht in der Weise unveränderlich, als ob er keine Sünde mehr hätte und der Buße nicht mehr bedürfte, sondern verleiht nur den durch Christum erworbenen Gnadenbeistand zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Über diesen sog. Pelagianismus ante Pelagium, der mehr oder minder das gemeinschaftliche Be-

kenntnis der griechischen Kirche ist und bleibt, s. Landerer, Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. II, S. 511 ff.

5) Praecepta salutaria ad Nicolaum monachum de ira et libidine temperanda, *πρὸς Νικόλαον νουθεσίαι ψυχωφελεῖς*: Anweisung zum christlichen Leben, bes. zur Überwindung des Zorns und der fleischlichen Lüste. Wider ist es vor allem die *μνήμη θεοῦ*, die unablässige Richtung des Gemütes auf Gott und Christum, was als vorzüglichstes Tugendmittel, als Weg zum waren Christentum, zur *ἀληθὴς παρθενία*, empfohlen wird; alle äußerlichen asketischen Übungen, so nützlich sie auch sein mögen zur Kreuzigung des Fleisches, bringen one jene Erneuerung des inneren Menschen eine blose Scheinaskese, eine *ἄσκησις ἐσχηματισμένη*, zu Stande (S. 57). Der Herr der Kreatur ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, ἵνα σάρξ γένηται λόγος* (S. 61). Die drei Hauptfeinde unserer Seele, *ἄγνοια, λήθη, ῥαθυμία*, die Quellen und Stützen aller anderen Leidenschaften, werden in der Kraft Gottes und unter Beistand des heiligen Geistes überwunden durch die drei entgegengesetzten Tugenden oder Waffen der Gerechtigkeit, *μνήμη ἀγαθή*, das Andenken an Gott und seine Werke, *γνῶσις ἀληθής*, die himmlische, von Gott erleuchtete Erkenntnis, *προθυμία ἀγαθή*, den durch die Gnade in uns wirksamen Willen zum Guten (S. 64). Den Schluss macht ein Danksagungsschreiben des jungen Mönches Nikolaus an Markus für die erteilten geistlichen Ratschläge.

6) Capitula temperantiae s. de jejunio, *κεφάλαια νηπτικά*, 28 lose aneinandergereihte Sätze oder kurze Betrachtungen mystisch-erbaulichen Inhalts, meist an einzelne biblische Stellen in freiester allegorischer Interpretation sich anschließend, worin als höchster geistlicher Zustand die mystische Ekstase gepriesen wird, da die Seele von allem Seienden abgezogen, in der Entzückung der Liebe *(κατ᾽ ἐραστικὴν ἔκστασιν)* ganz und gar in Gott sich versenkt und so zum mystischen Schauen Gottes *(μυστικὴ θεωρία, θεολογία)*, zum seligen Ruhen in Gott *(ἠρεμία, ἀπάθεια, εἰρήνη)*, ja zum Leben des seligen Lebens Gottes, zur Vergottung *(θέωσις)* gelangt. Die verschiedenen Stufen des geistlichen Lebens, die Staffeln des mystischen Aufsteigens zu Gott (bald drei bald zwölf solche *βαθμοὶ τῆς τελειότητος)* werden unter zalreichen Bildern und Allegorieen beschrieben, in der Weise jener Skalenmystik oder Skalenmoral, welche bei den späteren griechischen Mystikern sowol (Johannes Climacus, Maximus u. a.) als in der Mystik des Abendlandes eine so große Rolle spielt. Von diesem mystischen Standpunkte aus wird den äußerlichen asketischen Übungen der Kirche und des Mönchtums nur ein geringer Wert zugestanden: Fasten, Nachtwachen, Wallfarten und dergl. mögen für einen untergeordneten Standpunkt des christlichen Lebens Wert haben, aber zum innerlichen Christenstand *(τάξις χριστιανῶν ἐσωτέρα)* gehören sie nicht, und Niemand darf auf solche Dinge sein Vertrauen setzen. Fundament des christlichen Lebens ist vielmehr der Verzicht auf jede Werkgerechtigkeit, so dass auch, wer noch so reich ist an allerlei guten Werken, sich bewusst bleibt, keinerlei Verdienst zu haben, sondern erst im Anfange des Gnadenstandes zu stehen u. s. w. (S. 72 f.). — Spezieller noch mit der Frage des Fastens befasst sich ein anderer Traktat des Markus, *περὶ νηστείας* (bei Gallandi S. 90—92), der in den älteren Ausgaben fehlt und zuerst 1748 von Remondini herausgegeben wurde. Er bildete vielleicht ursprünglich einen Teil der fragmentarisch abgebrochenen capitula temperantiae, nach Andern ist er unecht.

7) Mit allgemeinen Fragen der christl. Moral beschäftigt sich die disputatio cum quodam causidico, *ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν*, Disputation eines *γέρων ἀσκητής* mit einem Juristen *(τὶς τῶν ἐν λόγοις δικανικῶν)* über die Frage, ob es mit der christlichen Moral vereinbar sei, einen Übeltäter zu richten; über das Wesen und den Wert des Gebetes, bes. des innerlichen Herzensgebetes; über verschiedene Arten der Gottesverehrung, über Menschengefälligkeit, geduldiges Ertragen der Leiden u. s. w.

8) Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, *συμβουλία νοῦ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*, 87—90, ein „mystisches" Selbstgespräch zwischen Seele und Geist

(ψυχὴ λογικὴ und νοῦς) über Sünde und Gnade, merkwürdig besonders durch die offene, fast schroffe Leugnung der Erbsünde und durch die klare und scharfe Darlegung der Sünden- und Freiheitslehre der griechischen Väter: den Grund unserer Sünde dürfen wir nicht außer uns suchen, weder in Adam noch im Teufel noch in anderen Menschen; keine Macht zwingt uns zum Guten oder zum Bösen, vielmehr gehört Jeder demjenigen Teile an, für den er gleich anfangs von der Taufe an (ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν πραγμάτων) mit freiem Willen sich entscheidet. Der Kampf wider die Sünde ist daher ein rein innerlicher Kampf mit dem eigenen Willen, unser Bundesgenosse Christus, der in der Taufe sich geheimnisvoll mit uns verbunden hat (ὁ μυστικῶς ἡμῖν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐγκεκρυμμένος Χριστός), und er leistet uns seinen Beistand, wenn wir nach Kräften seine Gebote erfüllen (S. 89). Durch Gebet und ware Erkenntnis Gottes (θεογνωσία) erlangen wir die Kraft, Christo nachzufolgen, Gott und Menschen zu lieben, und so erweist sich uns immer deutlicher und kräftiger die verborgener Weise uns verliehene Gnade der heiligen Taufe (ἡ κρυπτῶς δεδομένη ἡμῖν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος χάρις).

9) Die letzte unter den Abhandlungen des Markus, εἰς τὸν Μελχισεδέκ oder (nach Photius) κατὰ Μελχισεδεκειῶν, contra Melchisedecitas, behandelt eine exegetische (mit Rücksicht auf Hebr. 7, 3) oder vielmehr dogmatisch-polemische Frage: das Verhältnis von Christus und Melchisedek. Sie ist gerichtet gegen Solche, welche unter dem Vorgeben, tiefere Lehren als die Apostel vorzutragen (μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων), den Melchisedek für ein göttl. Wesen erklärten (φύσει θεόν) und so durch Vergötterung eines Menschen Christum und seine Oekonomie erniedrigten. Nun kennen wir zwar aus dem 2. Jarhundert eine angeblich von Theodotus dem Geldwechsler gestiftete gnostisch-monarchische Sekte der Melchisedekiten (s. Walch, Gesch. der Ketzereien, I, 556 f.; Baur, Trinität, I, S. 160; Dorner, Entwicklungsgeschichte, I, 505), welche Melchisedek für eine Kraft Gottes und für höher als Christus erklärte: zweifelhaft aber ist, ob es jene monarchianische Sekte des 2. Jarhunderts ist, welcher die Schrift des Marcus gilt, oder vielleicht eine origenistische Partei in Ägypten, als deren Stifter der Ägyptier Hierakas bezeichnet und von welcher berichtet wird, dass sie unter dem Melchisedek des Hebräerbriefs den heiligen Geist oder eine Ensarkose desselben verstanden habe. Dass diese Ansicht in Verbindung mit einer subordinatianischen Christologie noch im 4. und 5. Jarhundert unter den ägyptischen Mönchen Anhänger zälte, wissen wir auch sonst (Epiph. haeres. 55. 67; Philostr. 52; Theodoret. fab. haeret. II, 6; Apophth. Patrum. XVIII, 4, vgl. Gallandi S. 103); von den patristischen Widerlegungsschriften aber ist uns, so viel wir wissen, keine erhalten, als dieser Traktat des Markus, und auch dieser, obwol von Photius citirt, schien verloren zu sein, bis ihn 1748 Balth. Maria Remondini, Bischof von Zante und Cefalonia, aufgefunden und zu Rom herausgegeben hat u. d. T.: S. Marci monachi, qui seculo IV. floruit, sermones de jejunio et de Melchisedek, qui deperditi putabantur ed. B. M. R., Rom 1748, 4°; abgedruckt bei Gallandi, Migne a. a. O.). Schon Photius bemerkt, dass Markus selbst, wärend er die Melchisedekiten bekämpft, ketzerischer Meinungen sich verdächtig zeige: es kann damit wol nichts anderes gemeint sein, als der offenbare Monophysitismus, den Markus besonders Kap. 5, S. 94 u. 95 ausspricht, wenn er den Leib Christi an allen Prädikaten der Gottheit, sogar an der ἀναρχότης, teilnehmen lässt.

So sehen wir in den Schriften des Markus beachtenswerte Denkmäler einer besonders im Schoße des ägyptischen Mönchtums gepflegten Mystik, welche teils das Dogma der Kirche, teils die asketische Praxis des Mönchtums zu verinnerlichen und zu vergeistigen strebt, und insofern (mit Neander S. 386) als eine Reaktion des christlichen Geistes gegen die Äußerlichkeit und Werkheiligkeit des kirchlichen Systems und der mönchischen Askese angesehen werden kann, welche aber auch, bei dem Überwiegen des frommen Gefüls über den dogmatischen Begriff, Keime und Ausgangspunkte verschiedenartiger dogmatischer und ethischer Richtungen noch in unvermittelter Einheit in sich trägt. Wie der Monophysitismus in der ägyptischen Mönchsmystik seine Wurzel hat, so liegen hier auch noch

Pelagianismus und Augustinismus, die stärkste Betonung der menschlichen Freiheit neben der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade, es liegen Biblicismus und Traditionalismus (vgl. de Melchised. cap. 1), eine evangelische Rechtfertigungslehre und katholische Werklehre in naiver Unmittelbarkeit nebeneinander. Es ist daher kein Wunder, wenn Bellarmin und andere Katholiken auf die Vermutung kamen, die Schriften des Markus seien von modernen Häretikern untergeschoben oder gefälscht (eine Konjektur, die freilich durch die alten codd. wie durch das Zeugnis des Photius widerlegt wird), oder wenn alte und neue Lutheraner, wie Schelwig oder Ficker, des altkirchlichen Zeugnisses für die evangelische Rechtfertigungslehre sich freuten; aber auch der reformirte Oudin hat Recht, wenn er auf den stark pelagianischen Geschmack dieser Schriften hinweist (Pelagianam doctrinam sapuisse et nimium tribuisse libertati humanae I, 902 sqq.). Dass die Schriften des frommen Mönchs aus dem 4. Jarhundert sogar auf den Index kamen als „caute legenda" (Oudin S. 603), kann nur dazu beitragen, den Wert dieser merkwürdigen Denkmäler griechischer Mystik und Asketik zu erhöhen, deren geschichtliche Hauptbedeutung darin besteht, dass sie ein Mittelglied bilden zwischen der älteren Mystik des Makarius und derjenigen des Areopagiten und Maximus Confessor. „Reformatorisches" aber, wie Ficker meint, ist nicht in dieser griechischen Mönchsmystik. **Wagenmann.**

Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, war der feste Römerfeind, der bei dem, von dem griechischen Kaiser Johannes VII. Paläologus eifrig gewünschten Unionswerke zwischen der griechischen und lateinischen Kirche dazu erwält worden war, in Gemeinschaft mit Bessarion, dem Bischofe von Nicäa, und Dionysius, dem Bischofe von Sardes, und zugleich als Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien, auf der, vom Papste Eugenius IV. ausgeschriebenen, zu Ferrara im Jare 1438 eröffneten und im folgenden Jare zu Florenz fortgesetzten allgemeinen Synode die Sache der Griechen gegen die der Lateiner zu vertreten. Bekanntlich waren die Lehren vom Fegefeuer und vom Ausgange des heiligen Geistes, das ungesäuerte Brot im Abendmale und der Primat des Papstes die Hauptdifferenzpunkte, die jene beiden Kirchen auseinander hielten, und über die hier eine Einigung versucht werden sollte. Marcus, in seinem raschen Sinne, hätte es gerne gesehen, wenn der Papst durch eine Bulle jene Differenzen aufgehoben und so den Frieden hergestellt hätte; — ein Antrag, den er auch wirklich an ihn noch vor dem Beginne der Verhandlungen in einem ausfürlichen Schreiben stellte, nicht anend, dass er dadurch fast die Ungnade seines Kaisers sich zuziehen sollte. Schon dieser Schritt aber beweist, wie wenig Marcus geneigt war, der lateinischen Kirche auf Kosten der griechischen irgend ein Zugeständnis zu machen. Und allerdings zeigte er sich in den Synodalverhandlungen von Anfang bis zu Ende so unbeugsam festhaltend an dem Lehrbegriffe seiner Kirche, dass ihm großenteils das nur halbe Gelingen des versuchten Unionswerkes zugeschrieben werden muss. Am hartnäckigsten eiferte er gegen die Lateiner in Betreff der Lehre vom Verhältnisse des heil. Geistes in der Trinität, durch welche der eigentliche Grund zur gänzlichen Trennung beider Kirchen gelegt worden war; indes anfangs immer nur haftend an dem ihm verhassten Zusatze „Filioque" im Symbole, one wesentlich auf die Warheit oder Unwarheit der in demselben enthaltenen Lehre einzugehen; dann später bei materieller Prüfung des Dogmas doch nur zugebend, dass der heilige Geist zwar vom Vater das Sein, vom Sone die Manifestation an die Menschen empfangen habe, von einem Ausgehen desselben aber vom Vater und Sone nicht die Rede sein könne, weil damit eine Mehrheit der göttlichen Prinzipien gesetzt würde; und darum endlich alle diejenigen für Ketzer erklärend, welche irgend je den Ausgang des heiligen Geistes vom Sone behauptet hätten. Doch folgte er dabei durchaus der jüngeren Lehrauffassung seiner Kirche. Als dann nach vielen und heftigen Streitigkeiten dennoch eine Vereinigungsformel zustande kam und am 6. Juli 1439 von den Lateinern und Griechen unterzeichnet wurde, war Marcus der Einzige, der die Unterschrift verweigerte, was den Papst mehr noch als den Kaiser aufbrachte und jenen bewog,

den Metropoliten vor das päpstliche Gericht zu fordern. Auf widerholtes Verlangen erschien Marcus auch wirklich vor dem Papste in einer Versammlung von Kardinälen und Bischöfen. Statt aber als einen Angeklagten sich zu bezeigen, setzte er sich uneingeladen zu den Bischöfen und beantwortete die ungestümen Fragen und Drohungen des Papstes nur mit der Versicherung, dass er nun einmal von dem Glauben der ältesten Kirche nicht abzuweichen vermöge, und die Versammlung wurde geschlossen one irgend welche Folgen für den Marcus. Von Florenz auf seinen Bischofssitz zurückgekehrt, war Marcus dann unablässig bemüht, den Hass gegen die lateinische Kirche und alle Latinisirende in weitesten Kreisen anzufeuern und wach zu erhalten, im schroffsten Gegensatze gegen den unglücklichen Kaiser, der, soweit seine Kraft reichte, die geschlossene Vereinigung aufrecht zu erhalten suchte, weil er durch sie seinen wankenden Thron glaubte stützen zu können. Marcus blieb seinem Standpunkte bis zu seinem Tode im Jare 1447 treu, ja sterbend nahm er noch dem Georgius Scholarius, dem späteren, unter dem Namen Gennadius bekannten Patriarchen von Konstantinopel, das eidliche Gelübde eines fortwärenden Kampfes gegen die römische Kirche ab. Derselbe Scholarius, der sich wärend der Verhandlungen dem Unionszweck günstig gezeigt hatte, hielt ihm als seinem verehrten Lehrer die Grabrede. Vergessen wir jedoch nicht, dass auch die meisten römischen Mitglieder des Konzils von einer unbefangenen Würdigung der Kontroversen weit entfernt waren, und dass selbst one den Eifer des Marcus die kirchliche Einigung schwerlich von Dauer gewesen sein würde; unter so schwankenden Verhältnissen muss die Charakterfestigkeit desselben auch in diesem feindseligen Gewande noch anerkannt werden. Übrigens war Marcus ein denkender und wolunterrichteter Mann, wie sehr wenige seiner damaligen Glaubensgenossen. Beachtung verdient seine Abhandlung De imbecillitate hominis (s. Illgens Zeitschrift, Neue Folge, XV, S. 56 ff.). Erwänung verdient noch, dass, als der Kardinal Julian bei einer Unterredung mit Marcus sich auf das apostolische Symbol als ein von den Aposteln selbst abgefasstes berief, der letztere die historisch wichtige Antwort gab: ὅτι ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδομεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων. — Seine Schriften sind verzeichnet in Labbei Concil. Coll. XIII, p. 677 sq., und vollständig bei Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 530. Vgl. im übrigen: Sylv. Sguropuli (rectius: Syropuli) Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, s. concilii Florentini exactissima narratio etc., ed. Rob. Creyghton. Hagae Com. 1660, p. 85 sqq.; Harduin, Conciliorum Coll. T. IX, p. 18 sqq.; Leonis Allatii De eccl. occident. atque orient. perpetua consensione l. III, p. 927; Fabricius, Bibl. Gr. X, p. 349 sq. und 375, und Schröckh, Christl. K.G., Th. XXXIV, S. 391 ff.; Frommann, Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872, S. 88 ff. **(L. Heller†) Gaß.**

Marcus, Evangelist. 1) Johannes, zubenannt Marcus, ein geborner Jude (Kol. 4, 10. 11), betritt an der Seite des Barnabas und Paulus den Schauplatz der apostolischen Kirche annähernd im Jar 45. Als nach der Hinrichtung des Jakobus Petrus auf wunderbare Weise aus der Haft des Herodes Agrippa befreit ward, wandte er sich sofort nach dem Hause der Mutter des Markus, Maria, wo damals die Gläubigen zalreich versammelt waren, Apg. 12, 12. Die Vertrautheit mit diesem Hause, verbunden mit dem Umstande, dass Petrus ihn 1, 5. 13 ὁ υἱός μου nennt, legen die Vermutung nahe, Marcus sei durch Petrus zum Glauben gefürt worden. Zur Überbringung einer Sammlung nach Jerusalem gesandt, nahmen ihn nun sein Vetter Barnabas (Kol. 4, 10) und Paulus mit nach Antiochien (Apg. 12, 25), worauf er ihnen auf der ersten Missionsreise bis Perge in Pamphylien als Gehilfe diente (Apg. 13, 5. 13), von hier aus jedoch gegen ihren Willen (ἀποστὰς ἀπ᾿ αὐτῶν καὶ μὴ συνελθὼν αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, Apg. 15, 38) wider nach Jerusalem zurückkehrte. Paulus lehnte deshalb in der Folge den Vorschlag des Barnabas ab, sich auch auf dem projektirten zweiten Missionszug von ihm begleiten zu lassen, was die Veranlassung zur Trennung der beiden Männer und zu einer, in Gemeinschaft mit

Marcus allein ausgefürten Besuchsreise des Barnabas durch Cypern ward (Apg. 15, 36—39). Nach mehr wie zehn Jaren, da von Barnabas nichts mehr verlautet, erscheint sodann die freundliche Beziehung zu Paulus völlig hergestellt. Denn dieser nennt ihn zusamt Lukas Kol. 4, 10 und Philem. 24 unter den Mitarbeitern, welche ihm zum Troste gewesen seien; wobei nur die Frage bleibt, ob jene Briefe allfällig aus der Gefangenschaft in Cäsarea oder aber in Rom geschrieben seien. Der Kolosserbrief stellt eine Abordnung des Marcus nach Kleinasien in Aussicht. Dagegen weist Paulus den Timotheus (2 Tim. 4, 11) von Rom aus an, ihn mitzubringen, indem er ihm nützlich sei. Insofern gewinnt es eher den Anschein, Marcus sei von Cäsarea in Geschäften zu den vorderasiatischen Gemeinden gereist, und habe von dort weg den Timotheus nach Rom begleiten sollen. Zuletzt begegnet er uns neben Silvanus in der Nähe von Babylon nochmals an der Seite des Petrus (1 Petr. 5, 13), — eine vereinzelte Notiz, zu deren Beleuchtung uns im übrigen jeder sichere Anhaltspunkt abgeht.

Noch inniger gestaltet sich die Verbindung des Marcus mit Petrus nach dem Zeugnis der alten Kirche. Sehr konstant bleibt sich da die schon durch Papias (bei Euseb. 3, 39) vertretene und auf seinen Gewärsmann, den Presbyter Johannes, zurückgefürte Nachricht, er sei der Hermeneut, oder wie wir sagen dürfen, der interpretirende Konzipient des Petrus gewesen (vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden, 1832, S. 337), in änlicher Weise wie Titus (Hieron. ad Hedib. 11) derjenige des Paulus war. *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν . . . οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ.* Vgl. Fritzsche, Proleg. ad Marc. XXVI. Schon weit mehr in das Gebiet der Sage streift die fernere Angabe, dass er in Gesellschaft des Petrus zu Rom geweilt habe, da sie troß der Versicherung des Clemens von Alexandrien (Hypotyp. 6 bei Euseb. 6, 14), sie stütze sich auf eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων*, dem Verdachte unterliegt, in der mystischen Deutung des Namens Babylon auf Rom (1 Petr. 5, 13) ihren Ursprung zu haben (Euseb. 2, 15; Hieron. Katal. 8). Nach dem Tode des Petrus soll sich Marcus nach Alexandrien gewendet, daselbst und in der Umgegend mehrere Gemeinden gesammelt, als erster Bischof gewirkt, und endlich den Märtyrertod erduldet haben. Epiph. Haer. 51, 6; Euseb. 2, 16; 3, 39; Hippol. de LXX apost. opp. p. 41; Dorotheus, De vita ac morte prophet. u. a. Wenn beigefügt wird, er sei der Schwestersohn des Petrus (Niceph. 2, 43) und einer der siebenzig Jünger (Origen. 1, 807) gewesen, oder er sei im achten Jare des Nero gestorben (Hieron. a. a. O.), so sind dies teils Einfälle einer späteren Zeit, teils offenbare Missgriffe, über die man billig hinweggeht. Spanheim, Opp. II, 265 ff.

Die beantragte Unterscheidung zwischen einem Pauliner Johannes Marcus und einem Petriner Marcus, nach Grotius, Calov und Schleiermacher zuletzt von Kienlen, Stud. u. Krit., 1843, empfohlen, wird sich gegenüber der althergebrachten und leichter begründbaren Annahme von der Identität der Person auch in Zukunft keinen Eingang verschaffen. S. Bolten 3 und Fritzsche 24, zu Mark.

2) Entsprechend der persönlichen Beziehung zwischen Marcus und Petrus setzt nun auch die Tradition das zweite kanonische Evangelium in ein ganz analoges Abhängigkeitsverhältnis zum Apostel der Beschneidung, wie sie es für das Lukas-Evangelium in Betreff des Apostels Paulus statuirt. Nach dem Zeugnis des Papias schrieb nämlich Marcus die von Petrus nicht in ihrer chronologischen Abfolge und inneren Zusammengehörigkeit, sondern dem jeweiligen Bedürfnis gemäß erzälten Reden und Taten Jesu, oder wenigstens manches von diesen mehr nur gelegentlichen Mitteilungen, sorgfältig aus der Erinnerung nieder. *Ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Er war dem Petrus nachgefolgt, *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*, — also keine eigentliche Zusammenstellung der Reden des Herrn bot, wärend zuvor von Matthäus gesagt wird: *τὰ λόγια συνετάξατο. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν,*

τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Der natürliche Wunsch, die apostolische Autorität für die Schrift noch unbedingter in Anspruch nehmen zu können und ihr die Approbation des Petrus zu vindiziren, fürte jedoch bald über diesen Grundstock der ältesten Überlieferung hinaus. Denn bereits Justin dial. c. Tryph. 106 heißt sie kurzweg τὰ ἀπομνημονεύματα Πέτρου, und Tertullian c. Marc. 4, 5 berichtet Marcus quod edidit evangelium Petri affirmatur. Wärend ferner Irenaeus, Haer. 3, 1 sie μετὰ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον verfaſst sein läſst (τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε), ersuchen dagegen zufolge den Nachforschungen des Clemens von Alexandrien (bei Euseb. 6, 14; vgl. 2, 15) die Christen in Rom den Marcus um Aufzeichnung der Verkündigungen des Petrus, wobei er von diesem weder gehindert, noch auch ermuntert worden sei — μήτε κωλῦσαι, μήτε προτρέψασθαι. Zur Zeit des Eusebius (2, 15) aber war man vollends gewönt, eine förmliche Anerkennung und Bestätigung des Evangeliums durch Petrus anzunehmen — κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Vgl. noch Clem., Adumbr. in 1 Petr. Oxon. 1007; Origenes, bei Euseb. 6, 25; Hieron., catal. 8 u. ep. ad Hedib. c. 2 (evangelium, Petro narrante et Marco scribente, compositum est); Epiphan., Haer. 51, 6; s. Credner, Einl. 1, 113.

One nun hinsichtlich der Entstehung des nach Marcus genannten Evangeliums auf das Rätsel des Verwandtschaftsverhältnisses zu den beiden andern Synoptikern und die s. g. Markushypothese im Zusammenhang mit den seit vier Jarzehnten so eifrig bearbeiteten Lösungsversuchen des Genauern eintreten zu können, darf die Behauptung an die Spitze gestellt werden, daſs wider die geschichtliche Begründetheit dieser Überlieferung von einem spezielleren Einfluſs des Petrus auf den stofflichen Inhalt des Buches kein entscheidender Einwand erhoben werden kann. Dabei argumentiren die einen (Baur, Hilgenfeld, Köstlin, zum teil nach Schleiermachers Vorgang in Stud. u. Krit., 1832, mit sehr bedeutsamen Modifikationen im einzelnen) aus dem Zeugnisse des Papias auf eine untergegangene Urschrift des Markus, die aus einer Anzal aphoristischer Aufzeichnungen von evangelischen Mitteilungen des Petrus bestanden habe, und später von der Hand eines Unbekannten, allfällig mit Benutzung des Matthäus, vielleicht auch des Lukas, zu unserm kanonischen Marcus verarbeitet worden sei. Diese Meinung, welche auch Credner, Einl. 1, 123 u. 205 geltend machte, sie dann aber (das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt, 2, 213) wider retraktirte, geht von der Voraussetzung aus, daſs der papianische Bericht, vorab das οὐ τάξει desselben, nur auf ein sehr elementares Schriftwerk, auf eine mit „Unordnung, Unvollständigkeit und Unrichtigkeit" behaftete Ansammlung von Fragmenten sich beziehen könne, die einen Vergleich mit dem zweiten Evangelium nimmermehr aushalte. Allein wenn auch unbedenklich eingeräumt werden muſs, daſs es eine zwingende Interpretation der Worte des Papias nicht gibt, so kann man sich doch bei unbefangener Lesung des Staunens nicht erwehren, daſs sie die Beschreibung eines so geringfügigen Elaborats enthalten sollen. Lag es ja doch in seiner Absicht, die Zuverlässigkeit, die sozusagen quellenmäßige Sicherheit der fraglichen Schrift ins Licht zu stellen, sodaſs schon an sich nicht warscheinlich ist, daſs er dabei eine bloß lückenhafte Aneinanderreihung und skizzenartige Zusammentragung petrinischer Erzälungen im Auge gehabt haben könnte, welche schwerlich einem Andern als ihrem Schreiber hätte dienen können. Das οὐ τάξει involvirt nicht einmal einen Tadel, sondern konstatirt nur den einfachen Tatbestand, wobei trotz des πρὸς τὰς χρείας bei Petrus durch nichts ausgeschlossen ist, daſs der Hermeneute des Petrus, wie es in der Natur der Dinge liegt, im großen und ganzen dennoch eine irgendwelche chronologische Abfolge der berichteten λεχθέντα ἢ πραχθέντα Christi beobachtet habe, womit die Lineamente eines Lebens Jesu, abgesehen vom Zusammenhang der einzelnen Stücke, geboten waren. (Vgl. Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Mark. und Matth. 1878.)

Wie es somit nach der einen Seite auf Willkür beruht, die Aussage des Papias zu Ungunsten der Originalität des zweiten Evangeliums auszubeuten, so erscheint es als nicht weniger unstatthaft, sich nach der anderen Seite im Sinne

der Griesbachschen Auffassungsweise (Opp. T. II) über dieselbe hinwegzusetzen. Nach ihr wäre das Evangelium durch ein fast ausschließlich epitomatorisches und kompilatorisches Verfaren aus Matthäus und Lukas von Marcus zusammengeschrieben worden. — Diese Hypothese läſst sich mit derjenigen von einer Grundschrift auch kombiniren. Dann hat der unbekannte Verfasser zwar wesentlich nach Matthäus und Lukas, oder doch wenigstens nach dem erstern gearbeitet, sich nichts desto weniger jedoch teils in der Auswal sowol als in den Weglassungen, teils in der Beifügung von mehr untergeordneten Einzelheiten (z. B. 5, 4. 5; 7, 3. 4; 9, 21—26; 12, 32—34; 15, 44. 45), besonders aber in den Stücken, welche ihm eigentümlich sind (3, 20. 21; 4, 26—29; 7, 32 –37; 8, 22—26; 11, 11—14, doch s. Matth. 21, 17—20; 13, 33—37, doch mit Anklängen an Matth. 25, 13 ff.; 24, 42 u. Luk. 19, 12 ff. 35 f., zum teil auch 21, 34 ff.; 14, 51. 52), durch die vorgefundene Aufzeichnung von Relationen des Petrus leiten lassen. Dies bildet annähernd das Gemeinsame in der Vorstellung, welche sich bei mannigfacher Abweichung unter einander Saunier, Fritzsche, de Wette, Bleek, Schwegler, Schwarz, Delitzsch, Köstlin u. a. von dem Sachverhalte gebildet haben. Die Tradition kommt ihr insoweit entgegen, als Melito, Irenäus, Origenes, Hieronymus und Augustin den Grund für die gegenwärtige Ordnung der Evangelien in chronologischen Voraussetzungen suchen. Sie kann sich sodann nicht one Schein auf die Reihenfolge der Abschnitte berufen. Denn in der Tat ist die Aneinanderreihung des Erzälten bei Marcus eine solche, dass sie 1, 1—20 zuerst mit Matth. 3. 4, dann mit Übergehung der Bergpredigt 1, 21 ff. mit Luk. 4, 31—6, 17 parallel geht. Sofort verläuft sie sich 3, 23—35 wider wie Matth. 12, Kap. 4. 5 wie Luk. 8, greift hinüber in Matth. 13, stimmt 6, 7—13 nochmals mit Luk. 9, und trifft von da weg meist genau mit Matth. 14, 1 ff. zusammen. Der Verfasser hätte hienach erst den Matthäus benutzt, hierauf sich dem Lukas zugewendet u. s. f., je nachdem seine besondere Quelle und der von ihm verfolgte Zweck ihn mehr an den einen oder andern zu weisen schien. Außerdem soll das Evangelium zalreiche Spuren eines sekundären Ursprungs an sich tragen. Sein Stil sei breit und umständlich, die Erzälungsweise die verständig pragmatische, von mancherlei prosaischen Reflexionen durchzogen, was sich gerade in dem ihm Eigentümlichen, in seinen Zusätzen und Motivirungen, am stärksten zu spüren gebe (z. B. 8, 3; 11, 13). Den Aussprüchen Jesu sei ihre ursprüngliche gnomische Kürze und Lebendigkeit teils abgestreift (4, 19; 7, 8. 13. 18. 19. 22; 9, 39. 49; 11, 23. 24; 14, 7), teils hätten sie eine abschwächende Milderung erfaren (1, 8; 4, 34 und Matth. 13, 34; 6, 8. 9; 10, 24).

Wie mislich es um derartige Argumentationen aus innern Merkmalen bestellt ist, bei denen das Meiste von der Subjektivität des Kritikers abhängt, zeigt sich an keinem neutestamentlichen Buche so deutlich als eben an Marcus, indem sich hier kaum eine charakteristische Erscheinung vorfindet, welche nicht auch von solchen, die sich im übrigen in der Grundanschauung sehr nahe berüren, die entgegengesetzteste Beurteilung erfaren hätte. In der Tat erweist sich denn auch die vorhin berürte Hypothese bei näherer Prüfung als unzureichend zur Aufhellung des tatsächlichen Verhältnisses von Marcus zu den beiden andern Synoptikern. So lange dem Evangelium nicht eine bestimmte Parteitendenz beigemessen werden kann, wovon nachher, weiß sie für die Übergehung von sehr bedeutsamen Partieen, wie die Vorgeschichte, die Bergpredigt, die Gesandtschaft des Täufers, die Auferweckung des Jünglings von Nain, die große Strafrede wider die Pharisäer, den ganzen Reisebericht bei Lukas, die Erscheinungen des Auferstandenen, keinen stichhaltigen Grund anzubringen. Sie muss sich im geraden Widerspiel zu diesen Weglassungen im großen die fast lächerliche Konsequenz gefallen lassen, dass in manchen Fällen der Kompilator die ängstlichste Minutiosität im Kleinen beobachtet, und in einem Satze oder Verse seine beiden Quellen „in einander gearbeitet" habe. Z. B. 1, 32: Matth. 8, 16 u. Luk. 4, 40; 2, 18: Matth. 9, 14 u. Luk, 5, 33; 4, 30 f.: Matth. 13, 31 u. Luk. 13, 18 f.; 9, 31 f.: Matth. 17, 22 f. u. Luk. 9, 44. Sie wird hinwider schwer begreiflich machen können, wie es doch gekommen sei, dass sich hier von den Eigentümlichkeiten und auch von

den Vorzügen der beiden früheren Evangelien-Schriften nichts zu merken gebe. Auch kann sie nicht in Abrede stellen, daſs das Buch, für sich genommen, den Eindruck hinterlasse, aus einem Guſſe entstanden zu sein, und daſs sich die Abfolge der Erzälungen nicht loser ausnimmt, als bei den angeblich exzerpirten Evangelien.

Nein, setzen wir als Verfasser einen Mann voraus, der schon kurz nach der Gründung der ersten Gemeinde zu Jerusalem zum Glauben erwacht war, der dort mit Petrus und den übrigen im lebhaftesten Verkehr stand, und sich auch später noch in apostolischer Umgebung bewegte, so muſste er eine Vertrautheit mit dem evangelischen Geschichtskreise besitzen, welche ihn der Notwendigkeit von vornherein überhob, sich sein Material bei andern zu holen. Die malerische Frische und lebendige Anschaulichkeit in der Darstellung gerade der ihm originalen Abschnitte und Zusätze verrät eine Gewandtheit in der Handhabung der Sprache, die keineswegs die Vermutung begünstigt, er dürfte das Bedürfnis empfunden haben, sich für die schriftliche Gestaltung des Stoffes an schon vorhandene Versuche zu lehnen. Wenn daher nicht alles trügt, so berechtigen die zuverlässigsten Ergebnisse der fortgesetzten Kritik zu der Aussicht, daſs nicht nur der epitomator Lucae, sondern auch Matthaei (Hilgenfeld) allgemach wider der Vergessenheit übergeben werden dürfe, und daſs nahezu das umgekehrte Verhältnis für das allein Warscheinliche erklärt werden müsse. In Betreff des dritten Evangeliums ist schon oben im Artikel „Lukas“ Bd. IX, S. 17 darauf aufmerksam gemacht. Ansehend den Matthäus, so erscheint Marcus origineller, treuherziger, in manchem ursprünglicher *). Hervorstechende hebräische Ausdrücke, Schlagwörter sozusagen, sind von ihm beibehalten (7, 11. 34; 5, 41; 3, 17); er weist eine Anzal von Zusätzen geringeren Belanges auf, die Matthäus nicht hat (1, 20; 6, 2. 5. 6; 8, 14; 14, 3. 5); die Zurechtweisungen der Jünger durch Jesum sind hier schärfer, die tadelnden Bemerkungen über ihr Verhalten kehren häufiger wider (4, 13. 40; 6, 52; 8, 17 f.; 10, 32; 14, 40; vgl. auch 4, 25 und Matth. 13, 12 nach dem Zusammenhang). Aber auch, wenn wir weitere Besonderheiten unseres Evangelisten ins Auge fassen, so will es nicht angehen, ihn sich als Zusammenschreiber aus den andern vorzustellen. Außer durch die dem Marcus speziell zugehörenden und bereits angefürten Stücke wird dies Verhältnis ausgeschlossen durch Abschnitte wie 3, 1 ff.; 9, 32 f.; 12, 28 ff., zusammengehalten mit ihren Parallelen, desgleichen durch eine ansehnliche Menge von kleinen, veranschaulichenden Zügen in den Erzälungen, eingehendere Zeichnung der Verumständungen und Vorgänge (4, 38 f,; 6, 17 ff.; 15, 44—1, 29. 45; 3, 20 f.; 4, 34; 5, 20; 6, 7. 40; 10, 46; 11, 4. 16; 13, 3; 14, 30. 51; 15, 21. 25. 45), und genauere Mitteilung vereinzelter Redeteile, welche einerseits nicht den andern enthoben sein können, aber sich andererseits auch nicht als freie Erzeugnisse des Verfassers verraten (1, 15; 2, 27; 7, 8; 9, 39. 41. 49; 10, 24. 30. 38 f.; 14, 7 vgl. auch 2, 26; 3, 6; 7, 26; 8, 10). Endlich, was die Hauptsache ist, worin Matthäus und Lukas zusammentreffen, das hat meist seine Parallelen auch bei Marcus, wärend hingegen gerade diejenigen Teile sich bei Marcus nicht finden, welche dem einen oder dem andern jener beiden allein eignen, sodaſs nicht er von ihnen, sondern beide in ihrer Weise von ihm abhängig erscheinen. Thiersch (d. Kirche im ap. Zeitalter, 1879, S. 101) macht dazu die feine Bemerkung, es entspreche ganz der ersten Periode des apostolischen Zeitalters, daſs bei Marcus die heilige Überlieferung in ihrer einfachsten Gestalt auftritt, in der sie sich am nächsten an die kurzgefaſsten Berichte in den Reden der Apostelgeschichte anschlieſst, und erinnert an die Kindheitsgeschichte sowie an die Erscheinungen und Reden Jesu nach der Auferstehung, Geheimnisse, die damals noch nicht füglich über die Kreise der Gläubigen hinaus verhandelt werden durften.

Unter Berücksichtigung all dieser Daten, welche hier nicht weiter verfolgt werden können, sehen wir uns demnach genötigt, uns auf die Seite derjenigen

*) Die gegenteilige Warnehmung will man machen z. B. in 9, 2—13; 8, 1—13; 10, 30; 11, 15—19; 9, 33; 15, 8. 9.

zu stellen, die mit Weiße, Wilke, Lachmann, Hitzig, Reuß, Ewald, Ritschl, Thiersch, Meyer, Sepp, Renan, vorab aber mit Holtzmann, B. Weiß u. a. nur in der Anerkennung der Priorität des Marcus, genauer mit Hilfe der sog. „Marcus-Hypothese" die Möglichkeit erblicken, die Evangelienfrage endlich zu einem befriedigenden Abschluss zu bringen. (Vergl. schon Herder, Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien 1797; sämtl. Werke, z. Rel. u. Theol. XVII, 1830, S. 185.)

In den maßgebenden Kreisen ist man nämlich gegenwärtig infolge der umfassendsten Untersuchungen ziemlich allgemein zu folgenden höchst einfachen Ergebnissen gelangt: 1) Unsern drei synoptischen Evangelien muss eine gemeinsame Urschrift als Quelle zugrunde liegen, die, überwiegend erzälender Natur, die Taten und die davon unabtrennbaren Worte Jesu enthielt und die sich wesentlich in der nämlichen Abfolge ihrer Erzälungen durch alle drei so hindurchzieht, dass sie von jedem in seiner Weise muss benutzt und bearbeitet worden sein. Am ursprünglichsten reflektirt sich diese Urschrift in unserm kanonischen Marcus, one indes mit ihm zusammenzufallen. 2) Die beiden andern Evangelien dagegen weisen überdem eine sehr ansehnliche Zal von Reden und Redestücken Jesu auf, die, unterschiedlich eingeordnet, bei beiden sich finden, wärend es undenkbar erscheint, dass sie auch Marcus vorgelegen haben. Dieser Tatbestand nötigt zu der Annahme einer zweiten Hauptquelle, welche eine Sammlung von Reden enthielt und dem Matthäus und Lukas allein zur Verfügung stand. Mit diesen Resultaten der inneren Kritik treffen denn auch die ältesten geschichtlichen Zeugnisse, diejenigen des Papias, überraschend zusammen, welcher als früheste Aufzeichnungen von Taten und Reden Jesu solche des Markus, basirend auf Vorträgen des Petrus, und solche des Matthäus nennt, darinnen er *τὰ λόγια συνεγράψατο*.

Es bleibt streng genommen nur noch die eine Frage zweifelhaft, in welchem Verhältnis unser kanonischer Marcus zum Marcus des Papias wolle gedacht sein? Darüber gehen die Meinungen der zwei Hauptkämpen, welche in Betracht gezogen sein wollen, Holtzmann (Die synopt. Evangg., 1863) und B. Weiß (Jahrbb. für deutsche Theol., 1864, 1865 und das Marcusevangelium 1872, d. Matthäusevang. 1876) noch auseinander. Sie räumen beide dem Marcus gegenüber von Matthäus und Lukas ein sehr ansehnliches Maß von Ursprünglichkeit ein; es steht ihnen aber ebenso fest, dass es bei ihm auch an Zügen sekundärer Natur nicht fehle, für die Matthäus und Lukas die größere Originalität zuerkannt werden müsse, sodass sich auch Marcus doch wider nicht kurzweg als Urevangelist betrachten lasse. Nun fürt Holtzmann diese unleugbare Warnehmung auf eine Überarbeitung des ursprünglichen Marcus des Papias zurück, wie sie nach der Zerstörung Jerusalems und der Abfassung unseres Matthäus sich für die römische Gemeinde empfohlen habe. Weiß hinwider vermag in der Annahme eines Urmarcus keinen Gewinn zu erblicken; er schaut in den *λόγια* des Matthäus das eigentliche Urevangelium und leitet unsern Marcus teils aus den von Marcus verzeichneten Mitteilungen des Petrus, teils aus den *λόγια*, dem Urmatthäus ab. Dass die Weißsche Modifikation der Marcus-Hypothese schwierigere Komplikationen bietet als die Holtzmannsche, liegt auf der Hand, und wol deshalb findet sie nicht denjenigen Anklang, den der darauf verwendete Fleiß und Scharfsinn in Anspruch nehmen dürften. Vgl. Beyschlag, Die apostol. Spruchsamml. in Stud. u. Krit., 1881, S. 565 ff., ein beachtenswerter Vermittlungsversuch, der jedenfalls nicht der letzte bleiben wird.

3) Welches ist nun der Zweck, den unser Evangelist sich gesetzt hat? Wir antworten einfach und kurzweg mit dem Eingang des Evangeliums, der zu seiner Aufschrift I, 1 die Worte hat: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ θεοῦ*. Denn obschon die Beifügung *υἱοῦ* (*τοῦ*) *θεοῦ*, die der Sinaiticus nicht hat, verdächtig erscheint, drückt er den Tatbestand dennoch richtig aus. Unser Evangelist zieht nicht in der Art des Matthäus den organischen Zusammenhang in Betracht, in dem die Erscheinung Jesu mit der vorausgehenden Offenbarung Gottes unter seinem Volke steht. Vielmehr ist es die göttliche Herrlichkeit der Person Jesu Christi, ihre gotterfüllte Erhabenheit und Einzigkeit, wie sie sich unabweisbarer noch, als aus seinen Reden und Lehren, aus der Unver-

gleichlichkeit und Übermenschlichkeit seiner Taten aufdrängt und die staunende Welt mit sich fortreißt, welche zur Anschauung gebracht werden soll. One dass die Lehre nach ihren wesentlichen Elementen übergangen wäre, aber so dass sie nur in ihrer Bezogenheit auf die Person ihres Begründers ihre ware Bedeutung hat, entrollt das zweite Evangelium, in übersichtlicher Gedrängtheit, das gewaltige Tagewerk des Sones Gottes mit seinen heilskräftigen, weltbewegenden Wirkungen.

Freilich, die Tendenzkritik will solchen rein geschichtlichen Zweck nicht gelten lassen, sondern der Evangelist muss notwendigerweise in einem Parteiinteresse gearbeitet haben. Ziemlich übereinstimmend gesteht man nämlich dem Evangelium den Charakter farbloser Neutralität zu (Baur), einer Neutralität, die aber nicht etwa im Streben des Verf. nach geschichtlicher Objektivität wurzelt, sondern selbst schon tendenziöser Natur sein soll. Eben durch das Mittel derselben soll es unser Verfasser auf die Neutralisation der obschwebenden Differenzen zwischen dem Judenchristentum und dem Heidenchristentum abgesehen haben. Ob dann seine, durch die eingehaltene Parteilosigkeit zurückgedrängte Grundrichtung nach Schwegler ebionitisirend, aber zum Katholizismus hinneigend, oder nach Köstlin judenchristlich im Geiste des ersten und besonders des zweiten Petribriefes, im Dienste der Idee der Katholizität sich bewegend, oder nach Hilgenfeld bestimmter petrinisch und den Übergang darstellend zwischen dem strengen Judaismus und dem entschiedenen Paulinismus, oder vollends nach Volkmar im speziellen Gegensatz gegen die judaistische Apokalypse paulinisch sei, — dies bildet ein mehr untergeordnetes Moment, durch das jene Zweckbestimmung allerdings modifizirt, aber nicht wesentlich verändert wird. Sonderbar! Wenn die Haltung des Evangeliums eine anerkannt neutrale, und selbst die Grundrichtung eine so disputable ist, so nötigt also offenbar nicht der für sich genommene Inhalt, ihm den genannten Tendenzcharakter beizumessen, sondern es wird ihm derselbe von Außen her angedichtet. Man tritt mit einer fixen Gesamtanschauung von den urchristlichen Gemeindezuständen an die Schrift heran, um ihr innerhalb derselben die tunlichst passende Stellung anzuweisen. Diesem eigenmächtigen Verfaren gegenüber ist das einzig Richtige, den Schluss geradezu umzukehren. Weil Marcus weder dem exklusiven Judenchristentum noch dem ausgeprägten Heidenchristentum dient, weil sich bei ihm auch keinerlei Polemik gegen das eine oder das andere zu bemerken gibt, vielmehr der dargebotene Stoff beiden gleichmäßig Anknüpfungspunkte gewärt, so folgt, dass er seinen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes gehabt, und, sofern er ihn gekannt, sich wenigstens nicht bewogen gefült habe, bestimmend auf ihn einzuwirken.

Im übrigen ist leicht erkennbar, dass das Evangelium für Heidenchristen, näher für römische Leser, geschrieben ist. Es erhellt dies schon aus der Abwesenheit jeder Berufung auf das A. T., mit einziger Ausnahme von 1, 2 f. (15, 28 ist mehr als verdächtig), sowie aus dem Fehlen aller derjenigen Elemente, welche zunächst für die Glieder der israelitischen Theokratie von Wichtigkeit waren. Die Genealogieen, die Aussprüche über die Sendung Jesu für Israel, über die unveränderliche Gültigkeit des Gesetzes, über die richterliche Stellung der Apostel zu den zwölf Stämmen u. s. w. sind übergangen, und nur diejenigen wider die Verderbnisse des damaligen Judentums, wider die äußerliche Handhabung der Sabbathsordnung, wider den Pharisäismus und dessen Satzungen aufgenommen (Köstlin 314). Erläuternde Bemerkungen finden sich eingestreut, deren es für jüdische Leser nicht bedurft hätte, 7, 3. 4. 34; 12, 42; 15, 42. Hinwider wird Jesus nicht als der *υἱὸς Δαυίδ* Matth. 1, 1 hingestellt, sondern er ist von vornherein der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* 1, 1 (?); 1, 11; 9, 7 der heidnischen Begriffssphäre durch göttliche Tatenmacht sich beglaubigend. Was er mit sich bringt, ist *εὐαγγέλιον*, die Plerophorie der Zeit (1, 15), seine Bestimmung eine universelle, nur zunächst auf Israel bezogene (7, 27; 4, 32; 13, 10, vgl. 16, 15), und selbst der Tempel seines Volkes, welchem zumal ein *ἀχειροποίητος* (14, 58) gegenübersteht, ein Bethaus für alle Völker, 11, 17.

Gang und Anlage der Schrift sind im allgemeinen höchst einfach, lassen

aber vermöge der Gruppirung des Stoffes in rascher Folge von sich steigerndem Satz und Gegensatz nichtsdestoweniger den Eindruck einer fast dramatischen Entfaltung zurück. Wiewol der Verfasser weder eine streng chronologische, noch eine sachliche Ordnung nach irgend welchem Gesichtspunkte festhält, sondern in fortlaufender Reihenfolge immer ein Bild an das andere fügt, können nach Maßgabe der Hauptstadien der Wirksamkeit Jesu drei, oder besser noch, vier Hauptteile auseinander gehalten werden. I. Die Vorbereitung, 1, 1—13. II. Die messianische Wirksamkeit in Galiläa, 1, 14—9, 50. III. Die Reise nach Jerusalem und der Aufenthalt daselbst, 10, 1—13, 37. IV. Das Leiden, Sterben, Auferstehen (und Himmelfaren) Jesu, Kap. 14—16.

4) Unter Voraussetzung des oben besprochenen Tendenzcharakters muss natürlich die Abfassung des kanonischen Marcus einer verhältnismäßig späten Zeit zugeteilt werden. Er soll ein Produkt aus den ersten Jarzehnten des zweiten Jarh. sein. (Keim, um das Jar 100; Hilgenfeld, zu Ende des 1. Jarh.; Holtzmann, kurz nach der Zerstörung Jerusalems; Weiß, um das Jar 70.) Der Text selbst enthält kein Datum von unzweifelhafter Sicherheit; auch die Fassung der eschatologischen Rede Kap. 13 ist nicht entscheidend. S. Köstlin, 383. Dennoch scheint sie besser mit der Abfassungszeit vor der Zerstörung Jerusalems zu stimmen, womit dann auch die Priorität des Marcus unter den Synoptikern übereinkäme. Denn die Parusie soll gleich nach dem Falle Jerusalems erfolgen, V. 24; die Jünger werden die abschließende Katastrophe noch miterleben, V. 30 — womit sich wol auch das aus dem Fehlen von Matth. 10, 23 erhobene Bedenken erledigt, — und werden deshalb um so eindringlicher zur Wachsamkeit ermant, V. 33 ff. Überdem vgl. 13, 14 mit Matth. 24, 15. Die einschlägigen Angaben der Tradition haben wir zum teil bereits mitgeteilt. Irenäus 3, 1 berichtet bloß, es sei das Evangelium nach dem Tode des Petrus und Paulus ausgegeben worden. Die Vermutung, es beruhe diese Nachricht auf einem falschen Schlusse aus 2 Petri 1, 5, ist um so weniger begründet, als es keineswegs feststeht, dass der Brief dem Irenäus als echt gegolten habe. In der Folgezeit, bestimmter von Clemens an (zu Lebzeiten des Petrus), gibt sich das Bestreben kund, die Abfassung des Buches immer weiter hinauf zu rücken, bis zuletzt Eusebius und die folgenden sie in das Jar 43 verlegen, das nämliche, in welchem die Sage den Marcus zu Rom mit dem Magier Simon und mit Philo zusammentreffen läſst.

5) Größere Übereinstimmung herrscht in Betreff des Orts, wo das Evangelium geschrieben worden sein soll. Clemens, Irenäus, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius und die meisten spätern nennen dafür Rom, eine Überlieferung, die nichts wider sich hat. Sie wird im Gegenteil begünstigt durch den häufigen Gebrauch von lateinischen Wörtern, die Erklärung griechischer Ausdrücke durch römische, und durch einzelne latinisirende Wendungen (2, 4; 5, 9. 15. 23; 6, 27, 37; 7, 4. 8; 12, 14. 42; 14, 5; 15, 15. 16. 39. 44. 45). Dies ist daher auch fortwärend die weitverbreitetste Annahme geblieben, für die sich unter den neuern z. B. Gieseler, Tholuck, Schwegler, Guericke, Ewald, Hilgenfeld, Meyer, in seiner Weise auch Köstlin u. a. ausgesprochen haben. Ob für sie die namentliche Aufführung der Söne des Simon von Cyrene 15, 21 in Anspruch genommen werden könne, ist sehr fraglich, da zwar allerdings nach den Acta Andreae et Petri Alexander und Rufus mit Petrus zu Rom auftreten, aber die Identität des 15, 21 und des Röm. 16, 13, erwänten Rufus sich durch nichts erhärten läſst. Die Notiz bei Chrysostomus, hom. I, in Matth. opp. VII, p. 6, welche die Abfassung nach Alexandrien versetzt, wird von keinem alexandrinischen Lehrer unterstützt, und von Chrysostomus selbst nicht als unzweifelhaft hingestellt. Kaum widerfärt ihr Unrecht, wenn man sie als einen Auswuchs jener andern Nachricht von einem längeren Aufenthalte des Marcus in Alexandrien betrachtet. Rich. Simon, Lardner, Michaelis und Eichhorn wollten der zwiespältigen Tradition durch den originellen Gedanken an eine römische und eine alexandrinische Ausgabe Rechnung tragen, wärend Storr auf Grund von 15, 21, zusammengehalten mit Apg. 11, 20, die Entstehung des Evangeliums in Antiochien gesucht hat.

6) Die stilistischen Eigentümlichkeiten des Marcus, — sein charak-

teristisches Lieblingswort εὐθέως (42mal), die immer widerkehrende Anknüpfung durch καί, oft im Bunde mit πάλιν, der häufige Gebrauch von ἅπαξ λεγόμενα, von Diminutiven, von doppelter Negation, von tautologischen Wendungen jeder Art, der auffallende Anschluss an die Syntax des Hebraismus u. s. w. — sind bekannt und öfters zusammengestellt. S. J. D. Schulze in Keil u. Tzschirners Analekten, II u. III; De Wette, Stud. u. Krit., 1828; Credner, Einl. 1, 102 ff.; Hitzig, Joh. Marcus, 29 ff. 67 ff. Wenn indes der letztere Gelehrte für seinen Fund, dass Marcus auch der Verfasser der Apokalypse sei, sich namentlich auf die Sprachverwandtschaft bezieht, so bringt er nicht genugsam in Anschlag, was für ein markirt hebraisirender Stil sich nach dem Vorbilde des A. T. überhaupt im Hellenismus für geschichtliche und prophetische Darstellungen fixirt hatte. Je mehr sich daher gerade die Darstellungsweise des Marcus der alttestamentlichen Historiographie nähert, desto weniger beweist das Zusammentreffen mit den Eigenheiten der Apokalypse.

Nur noch ein historisches Interesse gewären die älteren Verhandlungen über die Originalsprache des Evangeliums. Dass sie die griechische sei, bezeugen nicht allein Hieronymus, Augustin u. a., sondern es ergibt sich in unbestreitbarer Weise aus den Immediatübersetzungen. Die Peschito in der Unterschrift, die Philoxeniana am Rande und Ebedjesu bei Assemani, Bibl. or. III, 1 p. 9 bemerken dagegen, Marcus habe zu Rom das Evangelium römisch verkündigt, worauf hin einige lateinische Handschriften des Orients (s. Scholz, S. XXX) ihn auch lateinisch schreiben lassen. Diese Meinung setzte Baronius in seinen Annalen ad ann. 45 Nr. 39 ff. in Umlauf; anfänglich griffen sie die katholischen Theologen begierig auf, ließen sich jedoch bereits durch die Einsprache R. Simons wider davon abbringen. Das vorgebliche Autographum, das man in Venedig zu besitzen vermeinte, hat sich als das abgetrennte Stück einer Handschrift erwiesen, welche die vier Evangelien nach der, mit einer Vorrede des Hieronymus versehenen, lateinischen Übersetzung enthielt, und deren weitere Teile schon 1354 nach Prag gewandert waren. Jos. Dobrowsky, Fragmentum Pragense Ev. S. Marci, vulgo autographi, Prag 1778. Übrigens ist der kritische Zustand unseres Textes ein sehr schwankender.

Die Integrität ist bis auf den Schlussabschnitt 16, 9—20 allgemein zugestanden. Was diesen anlangt, so muss er als mehr wie verdächtig bezeichnet werden. Die sachlichen und selbst sprachlichen Besonderheiten des Marcus gehen ihm freilich nicht in dem Maße ab, wie etwa schon behauptet worden ist, obwol eine Verschiedenheit im Sprachgebrauch und in der Darstellungsform nicht geleugnet werden kann. Auch hat Irenäus 3, 10, 6 die Perikope bereits gekannt, sodass ihr ein sehr hohes Alter nicht abgesprochen werden kann. Allein andererseits bezeugen Eusebius, Hieronymus, Gregor von Nyssa u. a., das Evangelium habe mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen; zalreiche und angesehene Codices aus früherer Zeit, vertreten bis auf diesen Tag durch den sinaitischen und den vatikanischen Codex, bestätigen nach der Notiz einiger Kirchenväter die Richtigkeit der Angabe; der Anfang V. 9, der one die zu erwartende Rücksicht auf V. 1 ff. geschrieben ist, auch die Zusammengehörigkeit mit V. 8 vermissen läst, scheint das angereihte Fragment deutlich zu verraten; die Erscheinungen in Jerusalem V. 9 ff. passen nicht wol zu der Weisung 14, 28 und 16, 7. Es ist daher dem Zugeständnis, dieser Schluss sei der ursprüngliche nicht, kaum zu entgehen, — mag nun derselbe verloren gegangen und durch den gegenwärtigen ersetzt worden sein, an dessen Stelle Cod. L einen andern bietet, oder mag unsere Schrift unvollendet geblieben sein. (B. Weiß, Marcusev., 1872, S. 512.) **Güder.**

Marcus, Gnostiker, s. Gnosis Bd. V, S. 228.

Marcus, römischer Bischof, von Sonntag den 18. Jan. bis 7. Okt. 336, von Geburt Römer (s. Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe, S. 260 f.), bestattet im Coem. Balbinae (s. Catal. Liberian. und d. Papstbuch). Vielleicht war er bereits z. Z. des Bischofs Melchiades Archidiakonus (s. dort). Über ihn ist nichts bekannt; bei Pseudoisidor ein Antwortsschreiben von ihm an Athanasius; im Pon-

tifikalbuch und in dem Werke des Hieronym. Donatus „de process. S. S." je ein apokryphes Dekret. **Adolf Harnack.**

Mares, s. Ibas Bd. VI, S. 500.

Marcsius (Des Marets), Samuel, ein Repräsentant der streitfertigen Orthodoxie reformirter Konfession, ist 1599 in der Picardie geboren, 1673 als theologischer Professor in Gröningen gestorben. Seine theologischen Studien betrieb er in Saumur bei Gomarus und in Genf um die Zeit der Dortrechter Synode bei Diodati, dem ältern Tronchin und Turrettin, Männern, welche nach dem Abschluss der Reformation auftretend fast nur zur polemischen Verteidigung des geltenden Lehrsystems anleiten konnten. In Genf, dann in Paris, bildete Maresius bei hervorragenden Predigern auch sein homiletisches Talent aus, und wurde 1620 von der zu Charenton versammelten Synode examinirt und in das Ministerium aufgenommen. Nach kürzern Pfarrdiensten erlangte er 1624 das theologische und geistliche Lehramt in Sedan, mit der Vergünstigung, sich auf ersteres noch vorzubereiten. Erst nach einer Reise durch Holland und bis nach England hinüber trat er seine Professur in Sedan an. Er hatte sich der Gunst des Landesherrn, des Herzogs von Bouillon, zu erfreuen, den er 1631 nach Holland ins Feld begleitete, sowie er im folgenden Jar wider mit der Herzogin in die Niederlande reisen musste. Dort zum französischen Prediger in Mastricht ernannt, wirkte er durch das ganze Limburgische für seine Konfession. Als aber der Herzog von Bouillon die katholische Gräfin von Bergen heiratete und trotz der Bemühungen des Maresius selbst übertrat, folgte dieser 1636 einem Rufe an die wallonische Gemeinde in Herzogenbusch, wo ihm bald auch eine Professur an der Schola illustris übergeben wurde. Im Jare 1643 ließ er sich für die Professur seines früheren Lehrers Gomarus in Gröningen erbitten, und wirkte dort bis zu seinem 1675 erfolgten Tode als Docent und französischer Prediger mit solchem Erfolg, dass Gröningen in große Aufnahme kam und der Name Maresius überall im reformirten Auslande gefeiert wurde.

Seine litterarische Tätigkeit war so groß, dass er vier Folianten opera omnia herausgeben wollte, als der Tod ihn abrief. Die meisten seiner Schriften sind polemische. Viel hatte er mit Katholiken zu streiten, auch den Socinianismus eifrig widerlegt in der „Hydra Socinianismi expugnata, sive Anti-Volkelius". Auch wider die arminianische Lehre ist er aufgetreten, und fast ebenso eifrig hat er sich mit reformirten Kollegen selbst herumgestritten, Decennien hindurch sogar mit dem Utrechter Theologen Gisbert Voëtius, der ein in Herzogenbusch fortgeduldetes geistliches Stift als idololatria indirecta verschrie, wogegen Maresius den dortigen Magistrat verteidigte und im Streiteifer dem Voëtius nicht weniger als hundert bedenkliche und höchst paradoxe Sätze vorwarf. Beide sahen sich aber dann vereinigt in der heftigen Bekämpfung cartesianischer und coccejanischer Theologen. Fügen wir bei, dass Maresius auch wider die amyraldistische Milderung in der Gnadenlehre eine Epikrisis gegen Dalläus, anderseits auch wider den Chiliasmus, z. B. des Amos Comenius, wider den Separatismus von Labbadie geschrieben hat: so begreifen wir es, dass Maresius als ein reformirtes Seitenstück zu Calov bezeichnet worden ist.

Das Systema theologiae von Maresius hat aber großes Ansehen genossen. Im appendix zu demselben ist ein langes Verzeichnis seiner Schriften zu finden. Saumur, Marburg, Lausanne und Leyden waren bemüht, einen so berühmten Theologen zu gewinnen; in Zürich betrachteten die eifrigen Orthodoxen, welchen Heidegger (vgl. d. Art. Bd. V, S. 701) so wenig als die Konsensusformel genügte, den Maresius als ihren Meister in derjenigen Orthodoxie, welche jede Regung nicht schon approbirter Ideeen und Methoden zu bekämpfen für Pflicht hält. — Vgl. Bayle, Art. Marets, Benthem Holländ. Kirchen- und Schulenstaat und die Quelle beider: Effigies et vitae professorum Groning. **Alex. Schweizer.**

Margaretha von Orleans, Herzogin von Alençon und später Königin von Navarra, wurde geboren zu Angoulême den 11. April 1492; sie war die Toch-

ter des Herzogs Karl von Orleans und von Angoulême, und der geistvollen und ehrgeizigen Louise von Savoyen; ihr Bruder Franz, zwei Jare jünger als sie, wurde König unter dem Namen Franz I. Nach ihres Vaters Tod wurde König Ludwig XII. ihr Vormund; er ließ sie an seinem Hofe trefflich erziehen. Mit seltenen Talenten begabt, wißbegierig, früh für alles Schöne und Hohe begeistert, lernte sie, außer mehreren neueren Sprachen, Lateinisch, Griechisch, Hebräisch, Geschichte, Philosophie, Theologie. Dabei blieb sie einfach und bescheiden, wolwollend gegen Jedermann, eine der liebenswürdigsten Erscheinungen ihrer Zeit. Den 9. Oktober 1509 wurde sie mit Karl, dem letzten Herzog von Alençon, vermält. Dass vorher schon Karl von Östreich, später Karl V., um sie geworben haben soll, ist durchaus unwarscheinlich; Karl war damals noch ein Kind. Nach Franz I. Thronbesteigung, 1515, kam Margaretha an den Hof; Franz liebte sie aufs zärtlichste; voll hoher Achtung vor ihrem Verstand fragte er sie oft um Rat in den schwierigsten Dingen; man hat mit Recht gesagt, sie sei sein guter Genius gewesen. Ein in dunkeln Ausdrücken abgefasster Brief Margarethas ward für einige Geschichtschreiber Veranlassung, zu behaupten, die Liebe zwischen Bruder und Schwester sei mehr als bloß geschwisterliche Zuneigung gewesen; indessen da die absichtlich geheimnisvolle Sprache des Schreibens auch eine andere Auslegung zulässt, so ist es erlaubt, sich an diese letztere zu halten, so lange kein bestimmtes tatsächliches Zeugnis dagegen aufgebracht wird. Sämtliche Zeitgenossen, wenn sie von Margaretha reden, sind einstimmig in dem Lob ihrer sittlichen Reinheit. Auch von andern Liebesverhältnissen Margarethas wird manches erzält, allein so sagenhaft, dass man es teils für Erdichtung geschwätziger, leichtfertiger Höflinge, teils für ein Spiel poetischer Galanterie anzusehen berechtigt ist. Margaretha sah sich gern von Gelehrten und Dichtern umgeben; dass einer dieser letztern, Marot, ihr Kammerdiener und Hofpoet, ihr in feurigen Versen seine Liebe antrug, war der Sitte der Zeit angemessen; die Fürstin duldete es, als eine ihrer Freundlichkeit und ihren Talenten dargebrachte Huldigung; sie ward überhaupt als Beschützerin der Gelehrsamkeit gepriesen; selbst der alte Erasmus, dessen sie sich in seinen Streitigkeiten mit der Sorbonne angenommen hatte, schrieb ihr Briefe voll des begeistertsten Lobes.

Unter den Männern, die sie in ihren Umgang zog, waren indessen auch ernstere Leute, die sie von höhern Dingen unterhielten als von Dichtkunst und dem Lob ihrer Reize. Diese waren Lefèvre d'Etaples und dessen Freunde Gérard Roussel und Michel d'Arande. Mit ihnen pflegte Margaretha von religiösen Dingen zu reden, von den Bedürfnissen ihres eigenen Herzens, von den aus Deutschland kommenden, alle Gemüter ergreifenden Nachrichten. Anfänglich hatte sie in den Formen und Übungen des Katholizismus die Befriedigung ihrer frommen Sehnsucht gesucht; diese war aber zu tief, um sich mit äußerm Werke begnügen zu können. Lefèvre fürte sie zur Bibel; zugleich machte er sie mit den Geheimnissen der mystischen Beschaulichkeit vertraut, der er sich selber ergeben hatte, und in die sie sich nun mit aller Macht ihres Gefüls und ihrer Phantasie vertiefte. Nachdem sich Lefèvre mit seinen Freunden nach Meaux zu dem gleichfalls mystischen Bischof Briçonnet hatte zurückziehen müssen, wurde durch ihn auch Margaretha mit letzterem bekannt. Von 1521 an unterhielt sie mit Briçonnet einen merkwürdigen religiösen Briefwechsel, der handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Paris vorhanden ist. In diesen Briefen spricht sich, in dunkler, schwülstiger, mit Allegorieen und Hyperbeln überfüllter Schreibart, ein Mysticismus aus, der der theologischen Spekulation fremd bleibt, um nur nach den überschwenglichen Genüssen der gotteinigenden Liebe zu streben. Margaretha verlangt Aufschlüsse über die Warheit, nach der ihr Gemüt sich sehnt; Briçonnet antwortet ihr durch hundert Seiten lange Briefe über die Süßigkeit des beschaulichen Lebens und der mystischen Verbindung mit Gott vermittelst der alles übersteigenden Liebe. Daneben kommen bedeutsame Stellen vor über die Notwendigkeit einer Reform der Kirche und die Gesinnungen, die man hinsichtlich einer solchen am Hofe hegte. Als beim Ausbruch des Kriegs mit Karl V. Margarethas Gatte sich zum Heer begab, wünschte sie, dass einer der nach Meaux geflüchteten Prediger

zu ihr zurückkehrte. Briçonnet schickte ihr Michel d'Arande; in geheimen Unterredungen am Hofe selbst, in Gegenwart Franz I. und Louisens von Savoyen, erklärte dieser fromme und beredte Mann die heilige Schrift und machte großen Eindruck. Im Dezember 1522 schrieb Margaretha an Briçonnet: „Durch Meister Michaels Mund hat der Herr Seelen bewegt, die geneigt sein werden, seinen Geist zu empfangen"; mehrmals sprach sie von den Wünschen ihrer Mutter und ihres Bruders, die Kirche zu reformiren, und von den Fortschritten, die die Ansicht mache, die göttliche Warheit sei keine Ketzerei. 1523 sandte ihr Briçonnet Lefèvres Übersetzung der Briefe des Paulus, mit der Bitte, sie auch dem Könige vorzulegen; sie hätte gewünscht, er hätte es selber getan. Ende 1523 hörte ihre Korrespondenz mit dem wegen des Verdachts der Ketzerei ängstlich werdenden Bischof auf. Dagegen machte sie Michel d'Arande zu ihrem Prediger und Almosenier.

Als 1524 Franz I. nach dem Süden zog, um die Provence zu beschützen, begleiteten ihn seine Mutter und Margaretha bis Lyon. In dem Gefolge der letztern waren Michel d'Arande und der protestantische, gelehrte Humanist Anton Papillon. Michel d'Arande predigte öffentlich, vor großer Versammlung; auch Louisens Leibarzt, Cornelius Agrippa, war für das Evangelium tätig. Mitten in ihrer Freude über die reformatorische Bewegung in Lyon erhielt Margaretha die Nachricht von der Niederlage von Pavia; ihr Gatte, der großenteils schuld war am Verluste der Schlacht, kam flüchtig und gedemütigt nach Lyon, wo er schon den 11. April 1525 starb. Wärend Franz des I. Gefangenschaft brach in Frankreich die Verfolgung gegen die Evangelischen aus; die Regentin, die bisher den bessern Ansichten scheinbar so günstige und den Mönchen so abgeneigte Louise von Savoyen, gestattete die Einfürung der Inquisition. Lefèvre und Roussel, von Briçonnet nicht mehr beschützt, flohen nach Straßburg, wo bald nach ihnen auch Margarethas Almosenier, Michel d'Arande, ankam. Daſs diese Männer nach Deutschland gegangen seien, um sich in Margarethas Auftrag mit den Reformatoren zu besprechen, ist eine später aus einem Irrtum entstandene Behauptung. Margaretha konnte überhaupt damals nichts für sie tun; sie war nach Madrid geeilt, um ihren gefangenen, kranken Bruder aufzurichten und für seine Befreiung zu wirken. Sie erreichte zwar nicht unmittelbar ihren Zweck, und verließ Spanien, bevor etwas über den Frieden beschlossen war, ließ jedoch an Karls Hof den günstigsten Eindruck von ihrer edlen Liebenswürdigkeit zurück. Noch wärend der Dauer der Friedensunterhandlungen warb Karl V. um ihre Hand. Zu gleicher Zeit wurde sie für Heinrich VIII. von England, für den Fall seiner erwarteten Ehescheidung, als Gattin begehrt; sie schlug diesen Antrag mit Entrüstung aus, „weil sie zu viel von Christo wüſste, um in eine solche Schlechtigkeit einzuwilligen, und nichts von einer Verbindung hören wollte, die one den Untergang der unglücklichen Katharina nicht stattfinden könnte". Franz I. gab die geliebte Schwester weder dem Kaiser, seinem Feinde, noch dem tyrannischen Könige von England; den 24. Juni 1527 vermälte er sie mit dem tapfern Könige von Navarra, Heinrich von Albret. Margaretha, 11 Jare älter als ihr Gatte, blieb ihren religiösen Gesinnungen treu, und teilte sie auch Heinrich mit, der sie von nun an in allem, was sie für Reformation tat, unterstützte. Diese Behauptung ist sicherer begründet, als was katholische Schriftsteller von Miſshandlungen erzält haben, die sie von ihrem Gatten wegen ihres Glaubens zu erdulden gehabt hätte. Sie wälte Gérard Roussel zu ihrem Prediger und machte ihn zum Abte von Clairac; Lefèvre wurde ihr Bibliothekar in dem Schlosse von Blois, wo er seine Bibelübersetzung vollendete; als der treffliche Greis selbst in dieser stillen Verborgenheit von den Verfolgern beläſtigt wurde, berief ihn Margaretha 1531 an ihren Hof nach Nérac in Béarn. Erasmus dankte ihr für den Schutz, den sie Lefèvre und überhaupt den Männern gewärte, die in Hinsicht auf die Grenzen einer Kirchen-Reformation so sehr mit ihr übereinstimmten. In Straßburg, wo Lefèvre und Roussel Margarethas evangelischen Sinn gerühmt hatten, gründete man große Hoffnungen auf sie; 1527 sandte ihr Sigismund von Hohenlohe, der reformatorische Dechant des Domkapitels, einige von französischen Flüchtlingen

zu Straßburg übersetzte Traktate Luthers, und knüpfte eine Korrespondenz mit ihr an, teilweise mystisch, wie die, welche sie mit Briçonnet gefürt hatte, aber im ganzen evangelischer und kräftiger. Margarethas Briefe zeugen von der Innigkeit ihres Glaubens; sie dankt dem Dechanten für das, was er für die Flüchtlinge, ihre Freunde, getan hatte, und bespricht seinen Wunsch, nach Frankreich zu kommen, um für die Reformation zu wirken *). Im Mai 1528 widmete ihr Capito seinen Kommentar über den Propheten Hosea; in der Zueignungsepistel sagte er, die Augen Aller seien auf sie gerichtet, sie sei die Hoffnung der Evangelischen, sie möge nur die Hindernisse überwinden, die bei einer Frau, und zumal bei einer Fürstin, ein offenes Bekenntnis der Warheit erschweren. 1534 schrieb ihr in änlichem Sinne Melanchthon, als er sie für den jungen zu Wittenberg studirenden Claude Baduel um Unterstützung bat. Diese Wünsche gingen in Erfüllung, obschon nicht in dem Maße, wie die deutschen Reformatoren es erwarteten. In dem Herzogtum Berri, welches Margaretha schon seit 1518 verwaltete, blühte unter ihrem Schutze die Universität von Bourges, wo Melchior Volmar lehrte und Calvin und Beza studirten. Auch in Béarn wollte sie, wie es scheint, eine gelehrte Schule errichten, an welche 1533 Johann Sturm und Bartholomäus Latomus berufen werden sollten. Ihre eigene Muße füllte die Königin mit Ausarbeitung frommer Betrachtungen in poetischem Gewand aus; wenn auch nicht durchgängig von großem dichterischen Wert, so sind doch diese Erzeugnisse von hohem psychologischen Interesse, da sie der ungeschmückte Ausdruck des innern Lebens Margarethas sind. 1531 erschien zu Alençon ihr erstes Werk: Le miroir de l'ame pecheresse, auquel elle recongnoist ses faultes et pechez, aussi les graces et benefices a elle faictes par Jesu-Christ son espoux (4°. Auch Paris, 1533; Lyon, 1538; Genf, 1539, 8°, und in den gesammelten Werken Margarethas; englisch durch die junge Lady Elisabeth, Tochter Heinrichs VIII., London 1548, 8°). Dieses Gedicht ist der Erguss einer von dem Bewusstsein ihrer natürlichen Sündhaftigkeit erfüllten und nach dem Heil in Christo verlangenden Seele. Margaretha bedient sich der in Briçonnets Schule erlernten mystischen Sprache, die oft der Klarheit sehr hinderlich ist; im ganzen indessen spricht sich ein von dem Evangelium tief ergriffenes Gemüt aus. Derselben Zeit gehören noch einige andere fromme Gedichte an, welche zuerst 1533 zu Alençon erschienen, mit einem Dialogue (in 1200 Versen) en forme de vision nocturne entre . . . Marguerite de France . . . et l'ame saincte de defuncte madame Charlote de France (Franz des I. älteste Tochter), und mit Widerabdruck des Miroir de l'âme pêcheresse. Besondere Erwänung verdienen: le Discord en l'homme par la contrariété de l'esperit et de la chair, et sa paix par vie spirituelle; und eine Oraison a nostre Seigneur Jesus-Christ, in welcher sich ausgezeichnet schöne Stellen finden.

Auf änlichem Standpunkte wie Margaretha stand die neapolitanische Marchesa de Pescara, Vittoria Colonna; es sind einige schöne Briefe der beiden geistesverwandten Frauen erhalten **); nur war Vittoria, die Freundin der Kardinäle Contarini und Pole, römisch-katholischer als die Königin von Navarra. Als sich letztere 1533 mit ihrem Gatten zu Paris aufhielt, ließ sie durch Gérard Roussel die Fasten predigen in der Kapelle des Louvre. Die reformatorischen Reden des Abtes von Clairac brachten große Aufregung hervor. Die Sorbonne und ihre Anhänger wüteten gegen die Königin und ihren Prediger; auf den meisten Kanzeln der Stadt wurde heftig gegen sie getobt; ein Mönch, Toussaint Lemand, rief aus, man solle sie in einen Sack stecken und ersäufen; eine Schmähkomödie wurde gegen sie verfasst und im Kollegium von Navarra aufgefürt; in den Straßen fand man aufrührerische Zettel angeschlagen; der eben zu Paris neu aufgelgte Miroir de l'âme pêcheresse wurde wegen Ketzerei verklagt und unter die von der

---

*) Nic. Gerbel an Luther, 1527. Ms. — Die Briefe Margarethas an Sigismund sind von diesem ins Deutsche übersetzt worden, und finden sich bei Wibel, merkwürdige Lebensbeschreibung des Grafen Sigismund von Hohenlohe, Frankfurt 1748. Die Briefe Sigismunds sind bis jetzt nicht wider aufgefunden worden.

**) Lettere di XIII huomini illustri, Venedig 1564, S. 575 u. f.

Sorbonne verbotenen Bücher gesetzt, weil weder von den Heiligen noch von dem Fegfeuer darin die Rede war. Franz I., aufgebracht über den seiner Schwester angetanen Schimpf, wollte den Mönch Lemand bestrafen lassen, und unterließ es nur auf Margarethas Bitten; dagegen verbannte er mehrere der hitzigsten Sorbonnisten; bei der Universität ließ er durch seinen Beichtvater, den Bischof von Senlis, Wilhelm Petit, der auf Margarethas Begehren die Horen ins Französische übersetzt hatte, eine Beschwerde einreichen gegen das über den Miroir gefällte Urteil; auf den Antrag des Rektors Nicolas Cop, der bald darauf nach Basel floh, wurde der Spruch der Sorbonne annullirt. Um die Aufregung in der Stadt zu besänftigen, hatte der König sowol Roussel als den katholischen Predigern Schweigen geboten; gegen jenen und einige reformatorisch gesinnte Mönche wurde sogar ein Prozess eingeleitet; da Margaretha jedoch versicherte, „er habe nie eine ketzerische Meinung behauptet", wurde er nicht weiter belästigt, nur wurde ihm ferneres Predigen verboten.

Margaretha nahm lebhaften Anteil an den, im Auftrage ihres Bruders mit Melanchthon und Butzer gepflogenen Verhandlungen zum Zweck, die getrennten Kirchen durch gegenseitige Konzessionen wider zu vereinigen. Als jedoch der König sich zuletzt völlig auf die Seite der Verfolgung warf, verlor Margaretha allen Einfluss in religiösen Dingen; nur in politischen Angelegenheiten vertraute noch Franz I. ihrem Rat, trotz der Ränke des Connetable von Montmorency, der sie wegen ihres Glaubens zu verdächtigen suchte. Des Hoflebens überdrüssig, zog sie sich mit ihrem Gatten in ihr kleines Königreich zurück. Hier reformirte sie die Kirche mit Zustimmung Heinrichs von Albret und ihren eigentümlichen Grundsätzen gemäß. Sie hielt die äußern Formen nicht für wichtig genug, um sich wegen derselben von der seit Jarhunderten bestehenden katholischen Kirche zu trennen; sie wünschte eine Verbesserung, aber im Schoße der Kirche selbst. Nur wollte sie die Einheit nicht durch die Gewaltmittel aufrecht erhalten, welche sie ihren Bruder anwenden sah; sie hoffte auf die Möglichkeit einer Ausgleichung der Gegensätze; sie wollte weder häretisches Absondern von der Kirche, noch falsche Menschensatzungen in derselben.

Ihr Bestreben ging aus edler Absicht hervor; nur war ihre Ansicht über Reformation eine irrige, insofern sie, in ihrem Mysticismus befangen, Vieles für äußerlich und daher für indifferent hielt, was zum innersten Wesen des Katholizismus gehörte. Indessen verdienen ihre Bemühungen, sowie die Roussels, dem sie 1536 das Bistum von Oleron erteilen ließ, gerechte Anerkennung; denn die in Lehre und Gottesdienst in Béarn eingefürten Verbesserungen wurden der Ausgangspunkt für spätere tiefer eingreifende Reformen. In der Lehre sollte die Rechtfertigung durch den Glauben an die Spitze gestellt und allein gepredigt werden; der Gottesdienst wurde in der Landessprache gehalten, in der Verwaltung der Kirche allerlei Missbräuche abgeschafft und über sittliches Leben der Geistlichen gewacht. Weder Margaretha noch ihr Bischof scheinen eingesehen zu haben, dass die Lehre von der Rechtfertigung hinreichte, um das ganze römische System zu untergraben. Trotz der Unvollständigkeit ihrer Reformen fand die Königin heftigen Widerspruch. Es wurden selbst Komplote geschmiedet, um sie zu vergiften; sie empfahl die Verbrecher stets der Milde des Königs.

Ihr Land war ein Asyl für die verfolgten und vertriebenen Protestanten, denen sie auch sonst in jeglicher Not behilflich war. So wie sie schon früher den dem Scheiterhaufen zu Grenoble entronnenen Karl von Sainte-Marthe zu Alençon aufgenommen, und 1536, auf die Bitten des Straßburger Magistrats, die verfolgten Waldenser der Provence der Milde ihres Bruders empfohlen hatte *), so verwandte sie sich 1543 für den der Ketzerei angeklagten Lyoner Buchdrucker Stefan Dolet, der ihr zum Danke eine seiner französischen poetischen Episteln widmete; und 1544 für Andreas Melanchthon, den Neffen des Reformators, der zu Bordeaux im Gefängnis saß. In letzterem Jare erschienen auch zu Nérac

*) Der Brief Straßburgs an die Königin ist vom 3. Juli 1536. Msk.

zwei flüchtige Sektirer, Poques und Quintin. Da sie von dem innern Lichte und der mystischen Heiligkeit redeten, wurden sie von der Königin freundlich aufgenommen. Schon 1537 hatte sie Butzer, als auch er ihr Claude Baduel, dem sie bald darauf eine Stelle als Professor zu Nismes verschaffte, empfahl, vor solchen gewarnt, die ihre eigenen Meinungen für Eingebungen des heiligen Geistes ausgeben, und sie aufgefordert, nur warhaft evangelische, theologisch gebildete Männer zu Predigern zu berufen *). Bei ihrem mystischen Hang vermochte sie jedoch den schwärmerischen Reden Poques' und Quintins nicht zu widerstehen. Calvin, der es erfur und der diese Leute mit den Libertinern verwechselte, schrieb sofort seinen Traktat Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituels, und einen andern, der augenscheinlich gegen Margarethas Umgebung gerichtet war: Petit traité montrant que doit faire un homme fidèle cognoissant la vérité de l'Evangile, quand il est entre les papistes. Diese Warnungen fanden bei der Königin kein günstiges Gehör; sie beklagte sich über die Strenge des Reformators; einen solchen Eiferer, meinte sie, möchte sie nicht an ihrem Hofe haben. Den 28. April 1545 entschuldigte sich Calvin: er erkenne, was Margaretha für die Reformation getan, er habe nicht ihre Person tadeln wollen, er müsse aber auf seinem Urteil über die von ihr aufgenommenen Schwärmer bestehen. Welchen Erfolg dieses Schreiben hatte, ist nicht bekannt.

Margaretha war übrigens an ihrem kleinen Hofe zu Nérac ein Muster christlicher Tugend. Seit dem Tode ihres Gatten, 1544, beherrschte sie Béarn mit Weisheit und Milde. An ihrer Tafel versammelte sie einheimische und fremde Gelehrte, unterhielt sich mit ihnen über litterarische und religiöse Fragen, und pflegte besonders gern Bibelstellen sich erklären zu lassen. Aus dieser Zeit mögen auch mehrere der geistlichen Dichtungen sein, die einen Teil der unter dem Titel Marguerites de la Marguerite des princesses 1547 zu Lyon in zwei Bänden erschienenen Sammlung bilden, sowie andere, die teils noch ungedruckt, teils erst in neuester Zeit veröffentlicht worden sind; unter letztern sind besonders merkwürdig die kleinen gegen katholische Irrtümer und Intoleranz gerichteten Komödien Le malade und L'inquisiteur. Neben diesen religiösen Beschäftigungen trieb Margaretha auch andere weltlicherer Natur. Calvin hatte sie und ihre Freunde platonische Liebhaber des Evangeliums genannt. Wenn auch ihre Liebe zu Christo warer und tiefer war, als eine bloß platonische, so vereinigte sie doch in ihrer dichterischen Beschaulichkeit, gerne und arglos fröhliche Lust mit den Betrachtungen und Übungen der Religion. In ihren letzten Jaren zog sie sich zuweilen in das Kloster von Tusson zurück, das sie in der Provinz Angoumois gestiftet hatte; nachdem sie hier einige Wochen in stiller Einsamkeit zugebracht, kehrte sie nach Nérac zurück, machte mit ihren Hofdamen allerlei Scherz, momeries et farces, spielte mit ihnen selbstverfaßte geistliche oder weltliche Komödien, oder ließ solche durch eine aus Italien verschriebene Truppe vorstellen, dichtete Lieder und Episteln, erzälte und schrieb Geschichten in Boccacios Manier. Ihre nach dem Vorbilde des Dekamerone verfaßten Novellen sind zur Genüge bekannt. Sie wurden erst nach ihrem Tode herausgegeben, zuerst unter dem Titel: Histoires des amans fortunez, Paris 1558, 4°, und in authentischerer Gestalt, mit verändertem Titel: L'Heptaméron des nouvelles de . . . Marguerite de Valois, ihrer Tochter Johanna von Albret gewidmet, Paris 1559, 4°. (Unter den zalreichen späteren Ausgaben nennen wir nur die von Bern 1780, 3 B. 8°, mit den schönen Kupferstichen von Chodowiecki; die beste ist die von Leroux de Lincy besorgte, Paris 1853, 3 B. 12°; eine hübsche Ausgabe in einem Band gab P. Lacroix, 1857, 16°.) Es war nicht schwer, diese Novellen in den Ruf der Immoralität zu bringen, aber nicht billig, diesen Ruf auch auf die Verfasserin überzutragen. Wenn auch viele der erzälten, meist wirklich vorgefallenen Liebesabenteuer unsittlich sind, so sucht doch stets Margaretha, durch die den Novellen angehängten ernsten Ermanungen ihre Leser vor dem Laster zu bewaren. Aus den Beispielen menschlicher

*) Dieser Brief Butzers ist Mſk. zu Straßburg vorhanden.

Schwachheit zieht sie die Lehre, man solle sich nie auf seine eigenen Kräfte verlassen, sondern in allen Fällen den Beistand Gottes anrufen; in Gott allein, sagt sie, ist unsere Kraft. Man darf indessen nicht verhehlen, dass solche den Erzälungen nachgeschickte Warnungen wol selten ihren Zweck erreichen werden; die frische, geistreiche, anziehende Schreibart Margarethas muss ihre Novellen für junge, allen Eindrücken zugängliche Gemüter noch gefärlicher machen. Sie glaubte der Belustigung durch frivol-scherzhafte Geschichten nicht entsagen zu müssen, wenn nur das Schädliche derselben durch fromme Nutzanwendung gemildert würde. Es war dies eine andere Seite der steten Täuschung, in der sie lebte, über das Unbedenkliche der äußeren Dinge für reine Seelen und über die Möglichkeit der Vermittlung aller Gegensätze.

Wärend Franz des I. letzter Krankheit begab sich Margaretha zu ihm, ihre Gegenwart schien ihn neu zu beleben; doch sie war kaum nach Nérac zurückgekehrt, als sie seinen, den 31. März 1547 erfolgten Tod erfur. Vierzig Tage lang beweinte sie den Verlust des Bruders im Kloster Tusson. Der neue König wollte anfänglich der immer der Ketzerei verdächtigen Frau den Gehalt von 24,000 Livres entziehen, den ihr Franz I. bewilligt hatte und den sie meist zu Liebeswerken verwendete; selbst zu Paris hatte sie, schon 1538, ein Waisenhospital gegründet unter dem Namen Hospice des enfants de Dieu le père (gewönlich des enfants rouges). Den 20. Oktober 1548 vermälte sie, obgleich ungern, ihre 1528 zu Blois geborne, entschieden protestantische Tochter Johanna von Albret mit dem eiteln, unzuverlässigen Anton von Bourbon. Sie starb nach langer Krankheit den 21. Dezember 1549 in ihrem Schlosse Odos in der Provinz Bigorre. Ihre Leichenfeier wurde in der Kirche von Lescar begangen; ihr Requetenmeister Karl von Sainte-Marthe hielt dabei eine von tiefem Gefül durchdrungene Lobrede auf die edle Frau. Zalreiche einheimische und fremde Gelehrte und Dichter beklagten ihren Tod und besangen ihre Verdienste; die 3 Schwestern Anna, Margaretha und Johanna Seymour priesen ihr Gedächtnis in einem lateinischen Gedicht, das ins Französische, Italienische und Griechische übersetzt wurde. Katholische Schriftsteller und nach ihnen Baile haben zu beweisen gesucht, dass Margaretha in ihren letzten Jaren wider völlig orthodox geworden sei; selbst Beza sagt in seinen Icones, sie sei laude digna sempiterna, quamvis ipsius gloriae nonnullam in ultima tandem ipsius aetate credulitas labem asperserit. Solche Urteile konnten nur daraus entstehen, dass man ihre mystischen Tendenzen und die eigentümliche Stellung verkannte, die sie beiden Kirchen gegenüber behauptete; ihrer Meinung nach stand sie über den Differenzen. Dass sie nicht römisch-katholisch war, beweist zur Genüge die reformatorische Sat, die sie in Béarn zurückließ; one das von ihr begonnene Werk wäre es ihrer Tochter Johanna, der Mutter Heinrichs IV., kaum möglich geworden, im Jare 1569 die Reformation förmlich und vollständig in ihrem Lande einzufüren.

Eine der Hauptquellen für Margarethas Lebensbeschreibung sind ihre von Génin herausgegebenen Briefe: Lettres de Marguerite d'Angoulême, Paris 1841, und Nouvelles lettres de la reine de Navarre, Paris 1842. Die beste Biographie der Fürstin ist die von Felix Frank in seiner schönen Ausgabe der Marguerites de la Marguerite des princesses, Paris 1873, 4 Bände. **C. Schmidt.**

Margarita (μαργαρῖτις, margaritum), die Perle, bezeichnete in der griechischen Kirche das Gefäß, in welchem man die geweihte Hostie aufbewarte, Margaritae aber hießen diejenigen Stückchen der geweihten Hostie, welche der Priester für die Kranken in einem besonderen Gefäße aufhob. Sie wurden dann in den gesegneten Wein gelegt, mit einem Löffel aus demselben genommen und den Kranken gereicht. Vgl. Du Fresne, Gloss. Latin. T. II, P. 2, p. 510.

Neudecker. †

Marheineke, Philipp Konrad, einer der geist- und charaktervollsten Theologen aus der ersten Hälfte des 19. Jarh., ist geboren zu Hildesheim den 1. Mai 1780, gest. den 31. Mai 1846 in Berlin. — Sein Vater, den er früh verlor, wird uns geschildert als verständiger, biederer und tüchtiger Geschäftsmann, Wirth,

Posthalter und Senator seiner Vaterstadt; seine Mutter als eine intelligente, grundfromme, lebhafte, dabei aber etwas ängstliche Hausfrau; im Son scheint der mütterliche Geist und des Vaters Charakter zu schöner Ausgleichung gekommen zu sein. Frühe zeigte sich bei ihm wissenschaftliche Begabung und Neigung zum Predigtamt. Nachdem er seit Anfang der neunziger Jare das Gymnasium Andreanum zu Hildesheim besucht, bezog er 1798 die Universität Göttingen, wo besonders Ammon, Planck, Stäudlin seine theologischen Lehrer waren und in verschiedener Weise auf seine geistige Entwicklung Einfluss gewannen; Ammon wurde sein Vorbild als Prediger, Planck und Stäudlin gaben ihm die Richtung auf die historische Theologie, Symbolik und Geschichte der Ethik. Weniger fand er sich angezogen von der besonders durch Joh. Gottfr. Eichhorn vertretenen biblischen Kritik und Exegese. Schon wärend seiner Studienzeit bewärte er seine homiletische und theologische Begabung und Tüchtigkeit durch eine Preispredigt (über den Ursprung des Bösen, 1800) und durch eine wissenschaftliche Preisarbeit aus der Geschichte der Moral (die merkwürdigsten Veränderungen mit der theologischen Moral im Lauf des 18. Jarh., 1802). Nach Beendigung seiner Studien war er kurze Zeit Hauslehrer im Mecklenburgischen bei den Töchtern des Präsidenten von Dewitz auf Milzow bei Neustrelitz, wo er einige Predigten veröffentlichte. Bald aber richtete sich sein Streben auf die akademische Laufban. Schon 1803 erwarb er sich die philosophische Doktorwürde zu Erlangen durch eine Dissertation de theologiae moralis sec. XVII statu et incrementis etc.; 1804 wurde er Repetent bei der theologischen Fakultät in Göttingen; schon 1805 aber auf Ammons Empfehlung zum a. o. Professor der Theologie und zweiten Universitätsprediger an der damals preußischen Universität Erlangen ernannt; sein Antrittsprogramm (über den Einfluss der praktischen Philosophie Kants auf die christliche Moral) und seine Antrittspredigt sind gedruckt (Erlangen 1805). Sein akademischer Beruf fürte ihn jetzt von der Geschichte der Ethik auf das umfassendere Gebiet der allgemeinen Kirchengeschichte. Eben damit beginnt auch seine bedeutendere schriftstellerische Tätigkeit: 1806 erschien seine, freilich unvollendet gebliebene Universalhistorie des Christentums, Grundzüge zu akademischen Vorlesungen, Th. I, ein Werk frischer, wenn auch noch unklarer jugendlicher Begeisterung, das den Versuch macht, die Ideen der Fichte-Schellingschen Philosophie auf die Kirchengeschichte anzuwenden und diese — mit Überwindung des Planckschen Pragmatismus und und Ammonschen Rationalismus — in großartigen Umrissen darzustellen als einen Kampf gewaltiger Geistesströmungen, als einen Spiegel des göttlichen Weltplans. Der geistreiche Versuch blieb ein Bruchstück; er selbst mochte ihn nicht fortsetzen, sondern wandte sich zunächst wider der Geschichte der Moral zu mit seiner „Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation zunächst vorangehenden Jarhunderten", wovon jedoch gleichfalls nur ein einziger Teil erschien unter dem Spezialtitel: „Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes der kirchlichen Verfassung und kanonischen Rechtswissenschaft in Bezug auf die Moral des Christentums und die ethische Denkart des Mittelalters" (Nürnberg 1806). Diese Leistungen, die bei aller Unvollkommenheit der Ausfürung eine tüchtige geistige Kraft verrieten, verschafften ihm 1807 einen Ruf nach Heidelberg, wo damals ein reges geistiges Leben in der Berürung verschiedenartiger, kräftig aufstrebender Geister sich entwickelte. Hier trat er (zuerst als a. o., seit 1809 als ord. Professor der Theologie) in nähere Verbindung mit den Theologen Daub, Schwarz, de Wette u. a., mit dem Symboliker Creuzer, aber auch mit den Romantikern Clemens Brentano, Achim von Arnim, Görres ꝛc., sowie mit Jean Paul, den er in Erlangen kennen gelernt hatte und mit dem er auch später in Verbindung blieb. Vorzugsweise aber waren es Daub und Creuzer, denen er sich anschloss und denen er auch als Mitarbeiter an den „Studien" sich zugesellte. In diesen erschienen von M. mehrere bedeutende Abhandlungen, in denen er seiner Anschauung von der dogmatischen Entwicklung des Christentums und dem Verhältnis der Hauptrichtungen desselben darlegte (Über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jarhunderten; Über die Tradition im katholischen Lehrbegriff; Nathanaels Briefe — an Planck — über das ware

Verhältnis des Katholizismus und Protestantismus und die projektirte Kirchen-einigung). Die letztgenannte Abhandlung, welche 1810 als besondere kleine Schrift erschien, enthielt bereits das praktische Ergebnis des größeren Werks, das Marheineke in den folgenden Jaren 1810—13 in drei Bänden erscheinen ließ: System des Katholizismus in seiner symbolischen Entwicklung, Heidelberg 1810—13, 8°, ein Werk, das durch seine gründliche und objektive Darstellung des katholischen Lehrsystems von grundlegender Bedeutung für die Wissenschaft der Symbolik geworden ist. Die Idee der Symbolik als der historisch-kritischen und dogmatisch-comparativen Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen und Religionsparteien war ihm aus Vorlesungen erwachsen, die er über Plancks „vortrefflichen Abriss“ gehalten hatte; zur gelehrten Durcharbeitung kam damals nur das katholische System in drei Bänden, von denen die beiden ersten nach einer ausfürlichen Einleitung „die Idee der Kirche“ behandeln, der dritte den speziellen Teil oder die einzelnen Lehren des Katholizismus. Statt der beabsichtigten Fortfürung des größeren Werkes ließ M. 1812 ein Kompendium der ganzen Symbolik erscheinen u. d. T. Institutiones symbolicae, doctrinarum Cathol. Protest. Socin. Eccl. graecae etc. summam et discrimina exhibens. In usum lectionum. ed. III. auct. et em. Berlin 1830; eine weitere Ausfürung dieses Abrisses geben dann endlich die aus seinem Nachlass herausgegebenen Vorlesungen über christliche Symbolik, Berlin 1848.

Noch vor Vollendung seines Hauptwerkes folgte Marheineke einem ehrenvollen Rufe an die kurz zuvor gegründete Universität Berlin, die damals eine Reihe der ausgezeichnetsten geistigen Kräfte aus ganz Deutschland vereinigte und neben der Pflege der Wissenschaft zugleich die Widergeburt Preußens, die Erhebung und Kräftigung des deutschen Geistes sich zur Aufgabe machte. Bevor er im Frühjar 1811 dahin übersiedelte, wurde er auf Grund einer dogmenhistorischen Dissertation (S. Patrum de praesentia Christi in S. Coena sententia triplex) in der Heidelberger Theologenfakultät unter dem Vorsitz seines Freundes Daub zum Dr. theol. rite promovirt (vgl. Daubs Promotionsrede in dessen philol. und theol. Vorles. Band 7, Anhang).

Seine 35jährige Berliner Wirksamkeit (1811—1846) war für M. eine Zeit reicher und fruchtbarer Arbeit, aber auch vielfacher Wandlungen, Entwicklungen und Kämpfe im Dienste der Wissenschaft, der Kirche und des Vaterlandes. Seine Vorlesungen umfassten nach und nach die verschiedensten Gebiete theologischer Wissenschaft: Kirchengeschichte, die er 1813—19 abwechselnd mit Neander vortrug, von da an aber aufgab; ferner: Dogmengeschichte, Kirchenrecht und Geschichte des kanonischen Rechts, theol. Encyklopädie, Moral, praktische Theologie, Homiletik, bes. aber Dogmatik und Symbolik. Daneben übernahm er seit 1820 noch ein Predigtamt als College Schleiermachers an der Dreifaltigkeitskirche und eine Stellung im Kirchenregiment als Oberkonsistorialrat, fürte zweimal 1817/18 und 1831/32 das Rektorat der Universität und bekleidete verschiedene akademische u. a. Nebenämter.

Von seinen litterarischen Arbeiten aus der Berliner Zeit sind vor allem zu nennen seine reformationsgeschichtlichen Werke, zu welchen zunächst die beiden im J. 1817 und 1830 gefeierten Reformationsjubiläen ihm, dem treuen Son der lutherischen Kirche, Anlass und Aufforderung gaben. Neben einigen kleineren wertvollen Arbeiten, die hieher gehören (z. B. über den Werth der deutschen Bibelübersetzung Luthers 1815; das Brod im Abendmal 1817; einer Ausgabe der Schmalkaldischen Artikel 1817; seinen fünf Reformationspredigten 1818) ließ er 1816 die erste Ausgabe seiner trefflichen „Geschichte der deutschen Reformation“ erscheinen, zunächst in 2 Teilen die Zeit von 1517—30 umfassend, dann in zweiter Auflage (Berlin 1831—34 in 4 Bänden) bis zum Augsburger Religionsfrieden des Jares 1555 fortgefürt; woran sich dann noch zur Säkularfeier von Luthers Tod 1846 eine kurze Erzälung der Reformation, ihrer Entstehung und Verbreitung in Deutschland (Berlin 1846) anschloss. Was diese reformationsgeschichtlichen Arbeiten, besonders das größere Werk, auszeichnet, ist neben gründlicher Quellenkenntnis besonders die der geschilderten Zeit entsprechende,

kernhafte Darstellung, und die, offenbar im bewußten Gegensatz gegen den Planckschen Pragmatismus, von M. angestrebte strenge Objektivität, welche unter Verzicht auf alle Reflexionen und Hypothesen, Meinungen und Mutmaßungen nichts anderes will als die Urkunden reden lassen, die Lauterkeit und Warheit der Geschichte retten und widerherstellen.

Neben der Geschichte der Ethik (s. o.) und der Reformationsgeschichte war es vor allem auch die Dogmengeschichte, der M. sein Nachdenken frühe zuwandte. Außer jenen Abhandlungen in Daubs Studien (s. o.) war es eine Rezension von Augustis Dogmengeschichte in den Heidelb. Jahrbb. (1808, S. 64 ff.), worin M. über Wesen und Methode dieser Disziplin beachtenswerte Gedanken ausspricht: die Dogmengeschichte als die innere Seite der Kirchengeschichte sei wesentlich vom historischen Gesichtspunkt aus zu behandeln, daher sei ihr allgemeiner und spezieller Teil in lebendige Beziehung zu einander zu setzen, dürfe der genetische Zusammenhang nicht durch eine der Dogmatik entnommene Sachordnung zerrissen werden; ihre Aufgabe sei, die Religion in der Form des Christentums, sofern sie Lehre oder Dogma ist, in ihren Hauptveränderungen darzustellen. Über die Form der Dogmengeschichte spricht sich M. noch genauer aus in seinen 1849 erschienenen Vorlesungen über diese Disziplin, wo er in der Einleitung über ihr Verhältnis zur Dogmatik und Kirchengeschichte, über das Verhältnis der Zeitordnung und Sachordnung, über ihren Anfangs- und Endpunkt, über ihre Einteilung oder Gliederung redet.

Der Höhepunkt der Theologie aber, von welchem ein Licht auf alle übrigen theologischen Disziplinen ausgeht, war für M. die Dogmatik, die er in dreifacher Gestalt bearbeitet hat — zuerst in den Grundlehren der christlichen Dogmatik von 1819, dann in den Grundlehren der Dogmatik als Wissenschaft mit Zueignung an Karl Daub 1827, zuletzt in den Vorlesungen oder dem System der christlichen Dogmatik, erschienen nach seinem Tod 1847; womit noch zu vergleichen der Dialog Ottomar, drei Gespräche über Freiheit des Willens und göttliche Gnade, Berlin 1821 (mit Beziehung auf die kurz vorher erschienene Abhandlung Schleiermachers über die Erwälungslehre), sowie das Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien, Berlin 1823; 2. Aufl. 1836. In den drei genannten Bearbeitungen der Dogmatik zeigt sich am deutlichsten der Einfluss, den die neuere spekulative Philosophie, insbesondere die Hegelsche, mehr und mehr auf ihn und seine theologische Anschauung gewinnt. In der Einleitung zu den „Grundlehren" von 1819 sucht M. selbst seine Stellung als Dogmatiker klarzustellen gegenüber dem rationalistischen, supranaturalistischen und de Wetteschen Standpunkt, wie den mancherlei Mischungsversuchen. Den Zeitgenossen erschien sein Werk, das noch überwiegend den Einfluss Schellings und Daubs, teilweise sogar theosophische Anklänge verrät, als ein nicht unbedenklicher Versuch, die symbolische Kirchenlehre mit der idealistischen Philosophie zu verbinden, jener durch diese wider aufzuhelfen. In der Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Bearbeitung (zwischen 1819 und 1827) hatte M. in das Hegelsche System mit großer Energie sich eingearbeitet und die Überzeugung gewonnen, dass hier diejenige Philosophie erschienen sei, welche die Warheit aller vorangegangenen Systeme in sich aufgehoben und aufbewart habe; ebendaher das beste Mittel zum waren Verständnis des Christentums, zur Überwindung der Gegensätze des Rationalismus und Supranaturalismus, zur richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie, von Kirche und Stat. Von der christlichen Warheit wollte M. keineswegs etwas aufgeben, glaubte vielmehr durch ein objektives, der Sache selbst stetig nachgehendes Denken dieselbe in ihrem reinen und vollen Gehalt zu begreifen, hinausgehoben über alle Gegensätze und Widersprüche, in denen sie auf der Stufe der Vorstellung noch befangen sei. Der Standpunkt der dritten Bearbeitung, des Systems der christlichen Dogmatik von 1847, ist wesentlich derselbe mit dem der zweiten, nur in höherer Durchbildung, durchsichtigerer Darstellung und mit vollerer Erfassung des christlichen Warheitsgehaltes. Der geschichtliche Wert dieser Arbeiten besteht jedenfalls darin, dass wir in ihnen (ne-

ben Daub) die einzige durchgefürte Darstellung der Dogmatik vom spekulativen, Schelling-Hegelschen Standpunkt aus besitzen, — eine spekulative Dogmatik, die freilich „als Spekulation zu dogmatisch, als Dogmatik zu spekulativ" ist. Wesentlich dasselbe gilt von dem System der theol. Moral (1. Band der theolog. Vorlesungen 1847, eingeteilt in Gesetzeslehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre), dessen Ausarbeitung M. nach dem Zeugnis der Herausgeber jarelang bis kurz vor seinem Tode sich ganz besonders hatte angelegen sein lassen, das aber troz des den Verfasser beseelenden hohen Ernstes und wissenschaftlichen Strebens doch schließlich nur den Eindruck des vergeblichen Bemühens zurückläßt, die unvereinbaren Gegensätze christlicher und pantheistischer Anschauungen vereinigen zu wollen. — Auch einen Entwurf der praktischen Theologie hat M. herausgegeben, Berlin 1837, 8°, und an den Verhandlungen über praktisch-kirchliche Fragen sich beteiligt durch seine 1814 anonym erschienenen Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland, seine gegen Schleiermacher gerichtete Schrift über die ware Stelle des liturgischen Rechtes im evangel. Kirchenregiment 1825, seine in den von M. mitbegründeten Berliner Jahrbb. f. wiss. Kritik erschienenen, auch besonders abgedruckten Rezensionen von Möhlers Symbolik 1833, von Görres Athanasius 1838, von Droste-Vischerings Schrift über den Frieden zwischen der Kirche und den Staaten 1843, seine Predigten zur Vertheidigung der evangel. Kirche gegen die päpstliche 1838—39, Predigten der häuslichen Frömmigkeit gewidmet 1826, 13 Predigten über das Gebet des Herrn 1840 und einige andere einzeln gedruckte Predigten, sowie endlich durch sein Separatvotum in der Bruno Bauerschen Angelegenheit 1841 und seine zu Begutachtung der preußischen Kirchenverfassungsfrage geschriebene „Reform der Kirche durch den Staat", Berlin 1844.

Jarzehnte lang galt Marheineke als Hauptvertreter der Hegelschen Philosophie auf dem Gebiet der Theologie, als das eigentliche Haupt der sog. Hegelschen Rechten, d. h. desjenigen Teils der Schule, welche die Vereinbarkeit dieser Philosophie mit dem Christentum behauptete. In diesem Sinn hielt er Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie 1835 und 1841/42, von welchen er 1842 die Einleitung, 1843 den Schluss zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie herausgab. Wie hoch er Hegel persönlich gehalten, bezeugen die an seinem Grab gesprochenen Worte, sowie seine Beteiligung an der Herausgabe der Hegelschen Werke (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst der Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes, herausgeg. von Prof. Marheineke, Berlin 1832). Über Marheinekes nicht immer ungetrübtes, aber stets in den Schranken achtungsvoller Kollegialität sich haltendes Verhältnis zu Schleiermacher vgl. die am 16. Februar 1834 von M. in der Dreifaltigkeitskirche gehaltene Gedächtnispredigt (Berlin 1834); über sein Verhältnis zu Daub vgl. die von M. und Dittenberger besorgte Ausgabe der Daubschen Vorlesungen und speziell die Vorrede zu deren zweiten Band (Prolegg. zur Dogmatik 1839). Gerade sein Verhältnis zu Hegel und der Hegelschen Schule aber war es auch, das ihm in den späteren Jaren seines Lebens mancherlei Kämpfe, Anfechtungen und Verdrießlichkeiten bereitete, zumal als einerseits innerhalb der Schule die Spaltung in eine kirchlich und politisch konservative Fraktion (die sog. Rechte) und eine negative und radikale „Linke" immer offener und schroffer hervortrat, und als andrerseits die Hegelsche Philosophie selbst ihre präsumirte Alleinherrschaft im preußischen Stat wie im Reiche des Geistes und der Wissenschaft mehr und mehr verlor. Einen Wendepunkt in Marheinekes Wirken bezeichnet in dieser Beziehung insbesondere das Jar 1840, der Regierungsantritt König Friedrich Wilhelms IV. und der Eintritt J. A. Fr. Eichhorns in die Leitung des preußischen Kirchen- und Unterrichtswesens. Obgleich jezt die Gunst der maßgebenden Kreise anderen Richtungen und Männern sich zuwandte, hörte doch M. nicht auf, an den Fragen des öffentlichen Lebens wie an den wissenschaftlichen Aufgaben und Kämpfen sich in lebhaftester Weise zu beteiligen, die ihm verderblich scheinenden Richtungen eines modernen Pietismus, Orthodoxismus, Ultramontanismus mit den Waffen des Geistes und Wortes zu bekämpfen und insbesondere für die

Forderung der akademischen Lehrfreiheit und einer Reform der Kirche durch den Stat einzutreten. Mehr und mehr aber machten jetzt auch bei dem einst so gesunden und jugendfrischen Mann die Gebrechen des Alters sich geltend. Eine zunehmende Nervenschwäche hielt ihn (1844 ff.) zuerst längere Zeit von Kanzel und Katheder ferne, und als er, durch widerholte Badekuren und die liebevolle Pflege seiner zweiten Gattin (einer geb. Meves aus Berlin) gekräftigt, im Frühling 1846 noch einmal zu der alten Berufstätigkeit glaubte zurückkehren zu können, brachte ein plötzlicher Rückfall ihm den Tod — am Pfingstfest den 31. Mai 1846. Aus seinem Nachlass haben zwei seiner Schüler und Freunde, Stefan Matthies und Wilhelm Vatke, einen Teil seiner theologischen Vorlesungen in 4 Bänden herausgegeben (Bd. I. Moral 1847; Bd. II. Dogmatik 1847; Bd. III. Symbolik 1848; Bd. IV. Dogmengeschichte 1849, 8^{0}, Berlin, Duncker u. Humblot); dem ersten Band ist eine Lebensskizze vorausgeschickt, der die vorstehenden Angaben ebenso wie der ausfürlichere Artikel von Kling in der 1. Aufl. der R.E. im wesentlichen entnommen sind. Außerdem vgl. die bekannten Werke über Kirchengeschichte und Geschichte der prot. Theologie von Gieseler V, S. 243; Dorner, S. 784 ff.; Gaß IV, 485 ff.; Baur V, 162 ff.; Nippold S. 258; Schwarz S. 18 ff.; Landerer, DG. 270 ff.; Kahnis I, 67; A. Weber, Le système dogmatique de Marheineke, Strassb. 1857; Lichtenberger, Histoire des idées religieuses etc. II, p. 324 sq.

Wagenmann.

Maria, die Mutter des Herrn, ihre Verehrung und ihre Feste. Maria (*Μαρία* oder *Μαριάμ*) ist die griechische Form des hebräischen Namens Miriam (מִרְיָם), unter welchem 2 Mos. 15, 20; 4 Mos. 12, 1; Micha 6, 4 die Schwester des Moses, die Sängerin und Seherin, erwänt wird. Nach Gesenius bedeutet er ihre Widerspenstigkeit (von מְרִי), andere erklärten: die Erhabene (von רוּם), Hieronymus entscheidet sich für stella maris und fügt hinzu, im Syrischen heiße das Wort domina. Maria wird im Neuen Test. als Verlobte des Zimmermanns Josef aus dem Hause Davids bezeichnet (Luk. 1, 27). Nur selten tritt sie in der evangelischen Geschichte hervor. In der Darstellung der Jugendgeschichte erscheint sie als reine Jungfrau voll kindlicher Unschuld, Demut und Frömmigkeit. Bemerkenswert ist, dass sie das tiefe Wort ihres zwölfjärigen Sones (Luk. 2, 49) so wenig als Josef versteht. Zu Cana drängt sie ihn in liebender Ungeduld zur Beschleunigung der Offenbarung seiner Herrlichkeit und wird von ihm ernst zurechtgewiesen (Joh. 2, 1—12). Gegenüber der Betätigung des Unglaubens seiner Brüder behauptet sie mindestens eine passive Haltung und wird von seinem Tadel mitberürt (Matth. 12, 46—50; Mark. 3, 31—35; Luk. 8, 19—23). Echt menschlich und mütterlich zeigt sie sich unter dem Kreuze und der Auftrag Jesu an Johannes ist ein Zeugnis seiner Verehrung für sie (Joh. 19, 25—27). Die Frage, ob Maria nach seiner Geburt mit Josef in eine wirkliche Ehe getreten und noch andere Kinder geboren habe, kann nur bejaht werden, die entgegengesetzte Behauptung katholischer Theologen beruht auf dogmatischem, bei neueren protestantischen Theologen auf harmonistischem Interesse. Nach der Himmelfart erscheint sie als Gläubige im Kreise der Apostel (Apg. 1, 14). Das Neue Testament trägt keine Schuld an der ungebürlichen Erhebung, welche ihr die spätere Kirche widmete. Auch die ehrenvollen Prädikate, die ihr Luk. 1, 28 erteilt werden, entrücken sie nicht der rein menschlichen Sphäre der demütigen Gottesmagd und reich gesegneten Mutter. Im Gegenteil legt Jesus selbst Luk. 11, 27. 28 gegen jede übertriebene Verehrung seiner Mutter berichtigende Verwahrung ein.

Das nächste Interesse, welches zu solcher Erhebung leitete, war christologischer Natur. Je reicher sich die Herrlichkeit des Gottmenschen in dem kirchlichen Bewusstsein entfaltete, desto unwillkürlicher übertrug sich die Ehrfurcht vor ihm auf seine Mutter, die durch seine Geburt seine Menschwerdung vermittelt hatte, auf welcher doch sein ganzes Erlösungswerk ruht. So sah man das Mysterium derselben schon um die Mitte des 2. Jarhunderts in der Geschichte des Sündenfalls vorgebildet: Adam ist der Typus Christi, Eva der Maria, der Baum des Ungehorsams der Typus des Holzes, an welchem Christus das Werk des Gehorsams

vollendet hat. Eva glaubte der Schlange und wurde die Urheberin des Fluches und des Todes, Maria glaubte der Botschaft des Engels und wurde das Werkzeug des Heils und des Lebens (Justin, Dial. 100; Irenäus III, 22, § 4, V, 19, § 1; Tertullian, De carne Christi 7). Nur in diesem Sinne nannte sie Irenäus advocata virginis Evae (Übersetzung von συνήγορος), nicht in der Bedeutung von Fürbitterin, wie die katholische Kirche interpretirt. Später fand die abendländische Kirche in dem Ave den umgekehrten Namen der Eva, der Mutter der Lebendigen, und bezog die Stelle 1 Mos. 3, 15 nach der Version der Vulgata: **ipsa** tibi conteret caput, auf Maria.

Das zweite Moment, auf welchem die weitere Entwickelung beruht, liegt in der Überschätzung des asketischen Lebens und insbesondere der Ehelosigkeit, wie sie seit dem 4. Jarh. besonders durch das Mönchtum weiter verbreitet wurde. Maria wurde das Urbild der Virginität. Noch Tertullian hatte unumwunden ausgesprochen (de monogam. cap. 8): Christum virgo enixa est, semel nuptura, damit sie als mater et virgo et univira offenbar werde. Noch Basilius erkennt (hom. in Chr. generationem c. 5) an, dass der Wortlaut von Matth. 1, 25 diese Auffassung begünstige, aber er fand doch bereits darin einen Widerspruch gegen das fromme Gefül. Dagegen bekämpft bereits Epiphanius (haer. 78) die, welche behaupteten, Maria habe nach Jesu Geburt mit Josef ehelichen Umgang gepflogen und andere Kinder geboren, unter dem Namen Antidikomarianiten als Ketzer (s. den Art. Bd. I, S. 451). Nach ihm kommt ihr das Prädikat παρθένος unablösbar zu. Hieronymus bezeichnet auf die gleiche Behauptung hin den Helvidius (de perpetua virginitate b. Mariae) als Herostrat, der den Tempel des hl. Geistes, den jungfräulichen Mutterschoß der Maria, zerstöre. Der römische Bischof Siricius bestätigte um 392 das Urteil, welches wegen derselben Ansicht die illyrischen Bischöfe gegen den Bischof Bonosus (s. d. Art. Bd. II, S. 558) gefällt hatten (ep. IX ad Anysium c. 3). Man setzte dieser häretischen Meinung die Behauptung einer bloßen Scheinehe entgegen, erklärte die Brüder des Herrn entweder, wie Epiphanius, für Söne des Josef aus früherer Ehe, oder wie Hieronymus, nach welchem auch Josef die Virginität stets bewart hat, für Vettern Jesu und Söne der Maria Cleophä, der Schwester seiner Mutter. Origenes (hom. in Luc. 6) motivirt diese Scheinehe bereits mit der Notwendigkeit, dem Fürsten dieser Welt das Mysterium der jungfräulichen Geburt zu verheimlichen.

Noch Tertullian (de carne Christi c. 23) und Origenes (hom. 14 in Luc.) warten den naturgesetzlichen Vorgang der Geburt Jesu durch die Annahme, dass durch dieselbe der Mutterschoß der Maria erschlossen worden sei. Auch diese verständige schriftgemäße Anschauung wurde seit dem 4. Jarhundert verketzert. Warscheinlich veranlasste Jovinian, unter dessen anstößigen Behauptungen sie sich befand (Augustin, De haeresib. 82), die Kirchenlehrer seiner Zeit zur Antithese, dass Maria sowol vor als in und nach der Geburt Jungfrau geblieben sei (ἀεὶ παρθένος, semper virgo) und mithin clauso utero geboren habe. Man fand dies in dem Typus von dem östlichen Tore des Tempels angedeutet, welches nach Ezechiel 44, 1—3 verschlossen bleiben musste, weil durch dasselbe Jehova hindurchgegangen sei (Ambrosius, De institut. Virginis c. 8. Nr. 52; epist. ad Siricium Nr. 4. 5; Hieronymus, Adv. Pelagianos II, 4), und begründete das Wunderbare des Vorganges vornehmlich mit dem analogen Eingang des Auferstandenen durch verschlossene Türen bei seinen Jüngern (Gaudentius von Brescia, Sermo IX, und Gregor der Große, Hom. in Evangel. lib. II, 26). Wärend ferner noch Tertullian (de carn. Chr. c. 4), Hieronymus (adv. Helvidium 18) zugeben, dass die Geburt Jesu unter allen contumeliis naturae geschehen sei, bildete sich allmählich die Vorstellung aus, dass Maria one alle Wehen und Belästigung geboren habe (Joh. von Damaskus, De orthod. fide IV, 14). Es leuchtet ein, dass dadurch der Geburtsakt der Maria dem Boden der realen Natürlichkeit völlig entrückt und in die Sphäre nicht bloß des Wunders, sondern geradezu des doketischen Scheines versetzt wurde.

Diese Ansichten gestalteten sich zu Legenden in einer Reihe von apokryphischen Erzälungen, in denen die dürftigen Nachrichten über die Jugendgeschichte

Jesu durch Dichtungen ergänzt wurden. Die wichtigte ist wol das Protevangelium Jakobi (abgedruckt in dem Cod. apocryph. N. T. von Thilo, I, 159, von Fabricius, I, 66), aus welchem einzelne Züge schon dem Justin und Tertullian bekannt waren, und das vielleicht bereits dem Origenes unter dem Namen des pseudonymen Verfassers, wenn auch noch nicht in seinem jetzigen Umfange, vorlag. Nach demselben flehten Joachim und Anna wegen der Schmach ihrer kinderlosen Ehe um Leibessegen, und Anna gelobte ihr Kind für den Fall ihrer Erhörung dem Herrn zum lebenslänglichen Dienst. Maria wurde geboren, Anna weihte ihr Schlafgemach, jeder unreine Gegenstand wurde von ihr ferne gehalten, reine Jungfrauen zu ihrer Pflege bestimmt. Ein Jar später ließ sie der Vater durch Priester bei einem Gastmale segnen. Nach zurückgelegtem dritten Jare wurde sie unter Fackelschein zu dem Heiligtum geleitet und wuchs gleich einer Taube heran, die im Tempel nistet: ihre Speise empfing sie aus Engelshand. Als sie zwölf Jare alt war, wurden auf das Gebot eines Engels an den Priester Zacharias sämtliche Wittwer versammelt und ihre Stäbe im Tempel geweiht; aus dem des Zimmermanns Josef kroch eine Taube und setzte sich auf sein Haupt, nach diesem Zeichen wurde Maria seiner Obhut anvertraut und zog in sein Haus. Mit sechs anderen Jungfrauen aus Davids Geschlecht an dem Weben des Tempelvorhangs beteiligt, empfing sie die Verkündigung des Engels nach Luk. 1. Über ihre Schwangerschaft erschrocken, wird Josef vom Engel im Traume belehrt. Infolge der Anklage des Schriftgelehrten Hannas vor dem Synedrium müssen Josef und Maria ihre Unschuld dadurch erhärten, daſs sie (nach 4 Mos. 5, 18 ff.) das fluchbringende Wasser des Wehes trinken; das Gottesurteil entscheidet zu ihren Gunsten. Darauf wandert Josef mit seinen Söhnen zur Schatzung nach Bethlehem, Maria begleitet sie auf einem Esel, in einer am Wege befindlichen Höle erwartet sie ihre Stunde; plötzlich lagert sich eine Erstarrung über die ganze Welt und hemmt ihre Bewegung, es harrt die sichtbare und unsichtbare Welt in ängstlichem Schweigen des großen Ereignisses. Josef ruft eine ihm begegnende Hebamme zur Hilfe; als diese der Höle sich nähert, hebt sich die Wolke, die sie umschwebt, ein Lichtglanz bricht aus dem Innern, das Kind wird an den Brüsten der Mutter sichtbar. Als darauf Salome, durch die Hebamme von dem Wunder unterrichtet, naht und es zweifelnd wagt, die Jungfrau zu untersuchen, wird ihre Hand vom Feuer verbrannt, aber kaum hat sie das Kind auf ihren Arm genommen, so ist sie wider geheilt. Darauf die Erscheinung der Magier und der bethlehemitische Kindermord, aber statt der Flucht nach Ägypten die Bewarung des Kindes durch Versteckung in einer Krippe der Herberge, endlich die apokryphische Erzälung von der wunderbaren Rettung der Elisabeth und des Täufers, sowie der Ermordung des Priesters Zacharias auf des Herodes Befehl. Obgleich die katholische Kirche schon im gelasianischen Dekrete diese apokryphische Litteratur verworfen hat, sind nichtsdestoweniger viele Züge daraus in die kirchliche Tradition übergegangen, so die Namen des Joachim und der Anna, die Erziehung der Maria im Tempel, die im Greisenalter geschlossene Scheinehe des Josef (nach der historia Josephi fabri lignarii in seinem 90. Jare), die Entbindung der Jungfrau in einer Höle. Jedenfalls sind alle diese Darstellungen der Jugendgeschichte, der Verheiratung und der Geburt der Maria, von der Tendenz beherrscht, den Glauben an ihre Virginität vor, in und nach dem Geburtsakte zu stützen und zu fördern.

Trotz dieser verherrlichenden Züge, womit man ihr Bild und ihre Geschichte ausstattete, war man zu Ende des 4. Jarhunderts noch nicht geneigt, ihr einen Kult zu widmen und an sie Gebete zu richten. Maria, sagt Epiphanius, werde in Ehren gehalten, aber nicht angerufen, dem Herrn allein gebürt Anrufung (προςκυνείσθω). Darum habe Christus sie in Cana Weib genannt, um jede ungebürliche Verehrung von ihr fern zu halten (haeres. 79, 4. 9). Trotz ihrer Heiligkeit entdeckte man an ihr manche Fehler. Wärend dem Tertullian die Apostel das Bild der Kirche waren, sah er in den ungläubigen Brüdern Jesu das Bild der Juden, in Maria der Synagoge. In diesem Sinne faſst er den Ausspruch Jesu Luk. 11, 27. 28 (de carn. Chr. 7). Origenes (hom. 17 in Luc.) und Basilius der Große (ep. 260 ad Optim.) nahmen an, daſs auch sie sich am Leiden Christi

geärgert habe, sonst würde dieser nicht für ihre Sünden gestorben sein. Darin meinen sie das von Simeon ihr geweissagte Schwert zu erkennen. Chrysostomus findet (hom. 21 in Joh.) in ihrem Benehmen zu Cana vorlaute und anmaßende Zudringlichkeit, in den Worten Matth. 12, 48—50 die verdiente Strafe für die Eitelkeit, womit sie vor dem Volke ihre mütterliche Auktorität zur Geltung bringen wollte. Erst die Quaest. et Respons. ad Orthodoxos lehnen (96) im 5. Jarhundert solche Vorwürfe ab, suchen mit verfehlter Exegese zu beweisen, dass Christus seine Mutter nie getadelt habe, und behaupten, sie habe durch ihre Tugenden alle Weiber überstralt.

Die schon im 5. Jarhundert mächtig aufwuchernde Verehrung der Maria mag zum Teil darin ihre Erklärung finden, dass seit Konstantin die Heiden sich massenhaft in die Kirche drängten und ihre gewohnten Vorstellungen mit den christlichen Lehren vermischten. Die heidnischen Kulte, durchaus auf dem Boden der Naturreligion erwachsen und darin vorzugsweise das Phänomen der Zeugung betonend, stellten die apotheosirten Naturkräfte durchgängig in dem polaren Gegensatze der Geschlechter dar. Eine änliche Erscheinung zeigt sich in den Syzygien der Gnostiker. Wie leicht ließ sich nun diese Anschauung im Christentum zur Vorstellung von der Mitwirkung eines weltlichen Prinzipes bei der Erlösung ausbilden und wer wäre dazu verwendbarer gewesen, als Maria, die schon den ältesten Vätern der Antitypus der Eva, wie Christus des Adam war. Wirklich bestreitet Epiphanius (haeres. 79) die Kollyridianerinnen, eine Sekte schwärmerischer Weiber, die sich Priesterinnen der Maria nannten und an einem ihr geweihten Festtage Brotkuchen in Prozession herumfuren, sie ihr zum Opfer brachten und dann gemeinsam verzehrten, Gebräuche, wie sie in den Thesmophorien und in dem von Jeremias (7, 18; 44, 59) beschriebenen Kultus der kanaanitischen „Königin des Himmels" üblich waren. Epiphanius erklärt ihnen entrüstet, dass Maria keine Göttin sei.

Der wichtigste Wendepunkt in der Entwicklung der Marienverehrung ist der Nestorianische Streit. Obgleich wesentlich von christologischem Interesse ausgehend, begann er dennoch mit der entgegengesetzten Folgerung, welche die beiden streitenden Parteien, die alexandrinische und die antiochenische Schule, aus ihrer differenten Ansicht von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo zu einander und von der Übertragbarkeit der göttlichen Prädikate auf die menschliche Natur zogen: nämlich mit der Frage, ob Maria Gottesmutter (*θεοτόκος*) oder nur Christusmutter (*Χριστοτόκος*) genannt werden dürfe. Das Recht der ersten Bezeichnung siegte, ihr Bestreiter, Nestorius, wurde auf der ökumenischen Synode zu Ephesus 431 verdammt. Die Bedeutung dieser Entscheidung bewies der Enthusiasmus, womit Ephesus die siegreichen Väter bei ihrer Rückkehr aus der Sitzung begrüßte: unter Fackelschein, von Weihrauch umduftet, wurden sie am Abend in ihre Wonungen geleitet, alle Häuser waren erleuchtet. Der Verteidiger der Gottesgebärerin, Cyrill von Alexandria, verkündigt sie in öffentlicher Predigt zu Ephesus als die Jungfrau und Mutter, durch welche die Dreieinigkeit verherrlicht, das Kreuz des Heilandes erhöht worden, die Engel triumphiren, die Teufel vertrieben, der Versucher überwunden, die Menschheit zum Himmel erhoben ist. Der Gegner und spätere Nachfolger des Nestorius auf dem Bischofsstul zu Konstantinopel, der Presbyter Proklus, nennt sie in der ersten und echten Homilie: die warhaftige Wolke, auf welcher Gott, der über dem Cherubim Thronende, färt, die einzige Brücke Gottes zu den Menschen, den beseelten Strauch, den das Feuer nicht verzehrt, den Webestul der Menschwerdung.

Von jetzt an wurde ihre Verehrung allgemein und mit jedem Jarhundert überschwenglicher. Bereits war durch die Verehrung der Märtyrer dazu der Weg bereitet. Schon Hieronymus hatte diesen Teilnahme an der Ubiquität des Lammes zugeschrieben; Gregor von Nyssa hatte sie in seinen Homilien als gegenwärtig angeredet und sie um ihre Fürsprache gebeten. Jetzt trat Maria an die Spitze der Märtyrer als Königin des himmlischen Chors. Die Gebete an sie wurden allgemeine Sitte. Justinian erflehte in einem Gesetz (Lib. I, Cod. tit. 27 de offic. draet. Afric. I, 1) ihre Fürsprache um Herstellung des römischen Reichs. Der

Feldherr Narses erwartet von ihr die Offenbarung der Zeit und Stunde zum Angriff (Evagrius, Hist. eccles. IV, 24). Kirchen wurden ihr geweiht, Altäre errichtet, Bilder aufgestellt. Bonifacius IV. ließ sich vom Kaiser Phokas das Pantheon des Agrippa übergeben, entfernte daraus die Standbilder der heidnischen Gottheiten und weihte es 608 der Maria ad martyres, der christliche Olymp hatte die alte Götterwelt verdrängt. Trotz des chalcedonischen Dogmas war das Menschliche in Christo für das Bewusstsein des katholischen Volkes von dem Göttlichen absorbirt worden, wurde er nur als Gott vorgestellt, verehrt, angebetet; man bedurfte einer weiteren menschlichen Vermittlung, durch welche die göttliche Majestät zugänglich und die Strenge des Richters für den Gnadesuchenden gemildert wurde: kein Heiliger konnte sie wirksamer übernehmen, als die gebenedeite Mutter, aus einer Begnadigten wurde sie die Gnadenreiche, die Gnadenspenderin, mit einer Milde, wie man sie selbst Christo nicht zutraute. Laut ertönte ihr Ruhm von den Kanzeln. Johann von Damaskus (um 750) nennt sie in einer Homilie die einzige Königin unter den Königinnen, der der Sohn die ganze Schöpfung unterworfen hat, dass diese durch sie bewart werde. Die Verehrung für sie wurde noch gesteigert durch die Wunder, die man von ihr erzälte. Gregor von Tours (573 bis 595) will wissen, dass sie in einem ihr geweihten Kloster zu Jerusalem in einer Nacht alle Scheunen mit Korn gefüllt, er selbst will mit Reliquien von ihr eine Feuersbrunst beschworen haben (de glor. martyr. I, 11). Im 9. Jarhundert berichtet der Biograph des Johann von Damaskus, Johann Juvenilis, als der Chalif Abdalmelek jenem im Zorn die Hand hatte abhauen lassen, sei sie durch die Hilfe der Jungfrau auf sein Gebet im Schlafe ihm wider angewachsen.

Auch der Bilderstreit hat nur dazu gedient, ihre Verehrung fester zu begründen und weiter zu verbreiten. Selbst die bilderfeindliche Synode von Konstantinopel empfahl 754 ihre Fürbitte, weil sie freiern Zugang zu dem von ihr geborenen Gott habe (Mansi XIII, 345; Anath. XI). Die bilderfreundliche Synode von Nicäa aber erklärte im Jare 787 (Mansi p. 377), die dem Bilde gewidmete Ehrenbezeigung steige zum Urbild hinan, wer jenes anrufe (ὁ προσκυνῶν), rufe in ihm dieses an. Jetzt wurden die Marienbilder in Kirchen, Häusern und auf Wegen immer häufiger, man zündete vor ihnen Lichter an, beräucherte sie, betete vor ihnen. Wer sich dem Kloster widmete, ließ seine abgeschnittenen Hare gleichsam in ihren Schoß fallen. Es bildete sich allmählich eine Tradition über ihre Gestalt und ihr Aussehen. Nach dem Mönch und Presbyter Epiphanius (bei Nicephorus Callisti h. eccl. II, 23) soll sie mittlerer Statur, bräunlicher Farbe, ovalen Gesichtes, schmaler und länglicher Handbildung gewesen sein. Als das berühmteste Bild galt das angeblich von Lukas gemalte. Es existirte in mehreren Exemplaren, deren jedes seine eigene Tradition hat. Andere in Italien und Spanien sollen sogar von Engeln gemalt sein. An berühmten Gnadenstätten sind sie wundertätig; manche Madonnenbilder, wie das zu Einsiedeln, sind schwarz und man hielt sie für alte Isisbilder, richtiger erklärt sich die schwarze Farbe aus dem Hohenlied 1, 5.

Mit besonderer Vorliebe musste der Marienkult von den germanischen Völkern aufgenommen werden. In dem altgermanischen Charakter lag eine zarte Scheu vor der weiblichen Natur, in der man ein Höheres, Reines und Heiliges ante (das sanctum et providum bei Tacitus, Germ. 8). Aus dieser Verehrung erwuchs jener romantische Frauendienst des Mittelalters, der unmittelbar neben dem Gottes- und Herrndienst seine Stelle fand und mit ihnen die Kreise bildete, in denen das fröhliche Rittertum und der Minnensang sich bewegten. Was war natürlicher, als dass Maria den christlich germanischen und romanischen Völkern das Ideal der in Gott verklärten Weiblichkeit wurde und dass man ihr Bild mit aller Hoheit, Anmut, Milde, Schönheit, Demut und Reinheit ausstattete, welche man an den Edelsten ihres Geschlechtes zu bewundern gewont war? Die ganze Galanterie des Rittertums mischte sich in den Mariendienst, selbst der Name: unsere Frau (frowe, Herrin, die angebetete Geliebte des Ritters im Unterschiede von wîp, Ehefrau) oder notre dame ist daher entlehnt. Zugleich trat der ethnisirende Zug mit aller Stärke hervor: Maria, die Himmelskönigin, wurde immer mehr der menschlichen Sphäre enthoben, hoch über allem Geschaffenen, selbst über den En-

geln, die sie verherrlichen, thront sie neben Gott und partizipirt an seiner Gewalt und Weltregierung.

Ildefons von Toledo († 667) bewies noch einmal die beständige Virginität der Jungfrau gegen die längst dahingegangenen Jovinian und Helvidius sowie gegen die Juden mit den Argumenten des Ambrosius und Hieronymus, die er noch einmal in seiner Schrift de illibata b. Virgini virginitate zusammenstellte. Ratramnus (s. den Art.) bestritt um 845 Gegner, die behaupteten, Jesus habe auf anderem als dem gewönlichen, auf einem unbekannten Weg den Mutterschoß der Jungfrau verlassen (vgl. Joh. Damasc. de orth. fid. IV, 14) und trat für die Warhaftigkeit seiner menschlichen Geburt ein; Paschasius Radbert dagegen leugnete, dass Maria nach dem gewönlichen Naturgesetz geboren habe, Viele stimmten darin überein, dass die Geburt vulva clausa erfolgt sei und beriefen sich dafür gleichfalls auf den Durchgang des Auferstandenen durch die verschlossene Türe.

Eine noch glanzvollere Periode für die Mariaverehrung eröffnet sich mit dem 11. Jarhundert. Peter Damiani preist Maria als die vollendete Kreatur, er nennt sie deificata, kein Ding sei ihr unmöglich, Verzweifelnde richte sie zur Hoffnung der Seligkeit auf. Sie tritt vor den Altar der Versönung nicht als Magd, sondern als Herrin, befehlend, nicht bittend (Serm. I, de nativit.). Sie ist das goldene Bett, auf dem Gott, ermüdet von der Menschen und Engel Treiben, sich zur Ruhe niederlegt. In warhafter Ekstase schaut er die Vorbereitungen zur Verkündigung: die vernünftige Kreatur fällt, der Allmächtige birgt schweigend seine Verlegenheit, endlich wird Maria geboren und reift zu solchem Zauber der Schönheit, dass Gott, in Liebe entbrannt, das hohe Lied zu ihrem Preise singt; er versammelt die Engel und verkündet ihnen seinen Ratschluss, dass, wie durch ihn alles geschaffen worden sei, so auch durch sie alles erneuert werden soll. Dieser Ratschluss wird in Schrift gefasst und dem Gabriel übergeben u. s. w. (Serm. IX de annunc.). Bernhard von Clairvaux predigt (Serm. II in Pentec. c. 4): Auf Maria sehen die Bewoner des Himmels, wie der Hölle, jene, um widerhergestellt, diese, um erlöset zu werden; in ihr finden die Engel ihre Lust, die Gerechten Gnade, die Sünder Vergebung in Ewigkeit. Er fragt seine Zuhörer (Serm. in nativit. c. 4): „Fürchtest du in dem Sone die göttliche Majestät? Willst du einen Fürsprecher (advocatum) auch vor ihm haben? Nimm deine Zuflucht zu Maria, rein ist in ihr die Menschheit, es wird die Mutter der Son, den Son der Vater erhören". Abt Ruprecht von Deutz, der in seiner Auslegung des Hohenlieds durchgängig die Beziehung desselben auf Maria festhält, findet in den Gewürzbergen (8, 14) die Heiligen angedeutet, in Maria sieht er den Berg aller Berge, die Heilige aller Heiligen, von der der Psalmist gesungen: ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hilfe kommt. Bonaventura (Serm. de B. Virg.) nennt sie den Fels, der in dem Leiden des Herrn allein nicht wankte und auf den er darum seine Kirche gebaut hat.

Diese Romantik der Prediger teilten die Minnesänger, selbst ein Walther von der Vogelweide und ein Konrad von Würzburg wetteiferten in ihrem Preiß. In ihrem Sang wird die Herrlichkeit Christi von dem Glanze verdunkelt, der die Himmelskaiserin stralend umfließt. „Gras und Laub, Regentropfen und Sterne, wenn jedem eine Zunge geliehen würde, könnten doch ihr Lob nicht aussprechen; sie heißt Maria, weil sich alle Güte in ihr vereinigt, wie das Meer alle Flüsse in sich aufnimmt". Rainmar von Zweter (Hagen, Minnesinger, II, 175) singt: „Durch Minne ward der Alte jung, der immer war ohn' Ende; vom Himmel that er einen Sprung herab in dies Elende, ein Gott und drei Genende (Namen oder Personen der Trinität) empfingen von einer Magd Jugend: das geschah durch Minne". Wilhelm Grimm füllt in der Einleitung zur goldenen Schmiede Konrads von Würzburg einen Bogen mit den Prädikaten, die ihr die Dichter beilegen.

Auch die bildende Kunst fand an Maria fruchtbaren Stoff. Seit Cimabue (um 1240) wurde es Sitte, sie in jugendlichem Alter, gegen Ende des Mittelalters sie als Mädchen von 15—20 Jaren in den Formen idealer Schönheit darzustellen. Als Fürbitterin und Versönerin eignet ihr der weite Mantel der be-

deckenden Gnade. In Statuen erscheint sie nach Offenb. 12, 1 von Sonnenstralen umleuchtet, auf dem Haupte eine Krone mit 12 Sternen, in der einen Hand das Scepter, auf dem anderen Arm das Kind, zu ihren Füßen der Mond, der auf der Erdkugel steht, um welche sich die Schlange, den Apfel im Munde, windet. Die unbefleckte Virginität wird symbolisch dargestellt in den Bildern des feurigen Busches, des Aaron mit der blühenden Mandelrute, des Gideon mit dem Widderfell, der verschlossenen Pforte, vor der ein Mann kniet. In diesen Darstellungen reflektirten sich nun die kirchlichen Vorstellungen und trugen die theologischen Gedanken in das Herz des Volkes, die Himmelskönigin darin zu verklären. Besonderer Gunst erfreuten sich auch die Motive aus der Jugend der Maria, welche aus den apokryphischen Evangelien in die Legende übergegangen waren und beim Volk wie beim Klerus ungeteilten Glauben fanden.

Selbstverständlich errang der Marienkultus einen immer breiteren Boden im kirchlichen Leben und prägte sich in liturgischen Formen aus. Machte auch die Theologie, gleichsam um das böse Gewissen zu beschwichtigen, einen Unterschied zwischen der Dulia, welche den Heiligen, und der Latria, welche Gott und Christo allein zugewiesen wurde, so überflügelte doch schon vermöge der Hyperdulia, welche man der Maria zuerkannte, ihre Verehrung die aller anderen Heiligen und in der Praxis schwand der kleine Abstand, der sie von Christo trennte, vollends. Seit dem 11. Jarhundert widmete man ihr zuerst in den Klöstern ein Officium und heiligte ihr den Samstag, wie Christo den Sonntag. Das Konzil zu Clermont dehnte 1095 die Rezitation des Officiums auf den gesammten Klerus aus. Der 25. Kanon des Konzils von Toulouse verfällte 1229 alle christlichen Hausväter und Mütter in eine Geldstrafe, wenn sie es versäumten, am Sonnabend zu Ehren der Jungfrau die Kirche zu besuchen. Auch die Vigilien der hohen Feste wurden ihr gewidmet und Viele fasteten am Samstag, oft bei Wasser und Brot, um von ihr zu erwirken, dass sie nicht one Beichte und Absolution aus der Welt scheiden. Namentlich aus dem reichen Schatze der hymnologischen Litteratur ließen sich viele Belege dafür geben, wie ihr immer mehr göttliche Prädikate und Gnadenwirkungen beigelegt wurden. In dem kirchlichen Hymnus: o felix puerpera, wird von ihr die Auferweckung der Toten erwartet. Ältere Kirchenlieder, wie die Notkersche Sequenz: sancti spiritus adsit nobis gratia, wurden auf Maria umgedichtet. Das Frevelhafteste leistete in dieser Beziehung das sogenannte Psalterium Mariae magnum, welches die 150 Psalmen geradezu in Mariengebete travestirt. Es wurde mit Unrecht als das Werk Bonaventuras angesehen.

Gegen das Ende des 11. Jarhunderts lassen sich im Abendlande schon über 100 ihr geweihte Klöster urkundlich nachweisen, dreihundert Jare später waren ihr allein in der Altmark 42 Stadtkirchen geweiht und war sie in der Neumark schon Patronin fast aller Gotteshäuser. Begreiflich waren auch ihre Reliquien vor allen andern gesucht und wunderkräftig; hier besaß eine Kirche ihr Hemd, dort Tropfen von ihrer Milch, oder von ihr für sich und ihren Son gewobene Gewänder oder ein Stück von ihrem Schleier. Das bedeutendste Kabinet aus ihrem Nachlasse hatte sich der römische Kaiser Karl IV. angelegt; darin fanden sich unter andern ein Rest der Wachskerze, die bei ihrem Tode gebrannt, und einer der Palmzweige, welche die Apostel vor ihrer Bahre hertrugen. Umsonst bezweifelte Abt Guibert von Nogent († 1124), dass Maria nur einen Tropfen ihrer Milch der Nachwelt zur Verehrung hinterlassen habe. Solche Stimmen der Besonnenheit verhallten one Wirkung. Ihre berühmteste Reliquie ist ihr Wonhaus, welches nach dem Verluste Palästinas 1291 die Engel nach Tersato in Dalmatien, drei Jare später nach Recanati in Picenum getragen haben sollen, wo es den Wallfartsort Loreto (s. d. A. Bd. VIII, S. 759) begründete. Obgleich die Erzälung nicht vor 1450 entstanden ist (Gieseler II, 4, § 145, not. m.), gaben doch die Münchner historisch-politischen Blätter 1856 zu bedenken: wer sie leugne, möge sich erinnern, dass er es mit Zeugnissen der Geschichte (!) zu tun habe.

Besondere Verehrung genoss Maria in den Orden. Der deutsche Ritterorden wälte sie zu seiner Patronin, die Dominikaner widmeten ihr seit 1270 den Rosenkranz (s. den Art.), die Franziskaner ereiferten sich für ihre unbefleckte Em-

pfängnis. Ihrer besonderen Gunst rühmten sich die Karmeliter oder Frauenbrüder, deren sechstem Generale, Simon Stock, sie 1246 ein Scapulier mit den Worten überreicht haben soll: „Wer in demselben stirbt, wird das ewige Feuer nicht erleiden". Durch die Scapulierbruderschaft können auch Laien an diesem Ordensschatze und seinen Privilegien teilnehmen, wie durch die Rosenkranzbruderschaft (gestiftet von Jac. Sprenger 1475 in Köln) an den Verdiensten des Dominikanerordens. An der Grenze des 14. und 15. Jarhunderts vereinigten sich allenthalben Gleichgesinnte zu sogenannten Liebfrauengilden, verpflichteten sich, die Marienfeste feierlich, besonders mit milden Spenden zu begehen, gewärleisteten sich gegenseitig anständiges Begräbnis, Leichenbegleitung und Seelenmessen, und legten zu dem Ende aus regelmäßigen Beiträgen eine gemeine Kasse an. Die Zusammenkünfte schlossen mit einem frohen Male. Eine adelige Brüderschaft unserer lieben Frauen, Gesellschaft zum Schwanenorden genannt, stiftete der eifrige Marienverehrer Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg 1443 (vgl. Klöden, Zur Geschichte der Marienverehrung, Berlin 1840). Selbstverständlich wurden alle diese Stiftungen mit reichen Ablässen ausgestattet.

Durch die Reformation erfur die Marienverehrung in katholischen Ländern nur eine vorübergehende Stockung. Der Jesuitismus belebte sie wie alle mittelalterlichen Institutionen mit neuem Enthusiasmus. Salmeron analysirte den Namen der Jungfrau in Mater misericordiae, Advocata afflictorum, Refugium redeuntium, Inventrix iustitiae i. e. quum innocentiae, tum indulgentiae, Amica angelorum. Nach dem Vorgange Berardinos de Bustis († nach 1500) und Pelwarts von Temeswar († 1500) lehrte Salmeron, Anton Possevin und Andere, Maria sei der mystische Inhalt und Einheitspunkt der ganzen Schrift. Selbst die Behauptung wurde gewagt, sie sei an der Abfassung des Neuen Testaments näher beteiligt als der hl. Geist. Der Jesuit Christian von Vega interpretirte den mosaischen Schöpfungsbericht: Im Anfang schuf Gott Joachim und Anna, Anna aber war unfruchtbar, Trauer lag auf ihrem Antlitz und der hl. Geist schwebte tröstend über ihren Tränen: da sprach Gott, es werde Licht, d. h. die Jungfrau. Den erneuten Aufschwung des Marienkultus bezeugte eine Menge neu gestifteter weiblicher Orden: die Sorores Theatinae Conceptionis immaculatae, Religiosae Annuntiationis, Visitationis, Praesentationis, Septem dolorum, Assumptionis M. V., Servae B. M. secundi et tertii ordinis, Virgines dictae filiae B. M., Religiosae B. M. Refugii, Charitatis, Misericordiae u. s. w. Die meisten dieser Genossenschaften, über welche Schmid in der 10. seiner Prolusiones Marianae ausfürliche Nachrichten gibt, sind in der Regenerationsperiode im 16. und 17. Jarhundert entstanden, nur wenige sind älteren Ursprungs. Noch einmal sollte die freisinnigere Bewegung, welche innerhalb des Katholizismus teils durch den Jansenismus, teils durch litterarische Bestrebungen seit der Mitte des 17. Jarhunderts angeregt wurde, eine Reaktion gegen den von den Jesuiten gehegten Aberglauben und insbesondere gegen den Marienkultus hervorrufen. Adam Baillet (De la dévotion à la Ste. Vierge, Paris 1693) erklärte die der Jungfrau von der Kirche nachgerühmten Vorzüge für unware Schmeicheleien und forderte Beschränkung ihres Kultus. Muratori erklärte in seinen Esercizi spirituali 1723 ihre Verehrung für löblich und nützlich, aber nicht für notwendig. In dem von dem kölnischen Rechtsgelehrten Adam von Widenfeld 1673 herausgegebenen Buche Monita salutaria a B. V. ad indiscretos cultores, das Bourdaloue bestritten, der Papst verdammt, angesehene Prälaten und katholische Theologen empfohlen haben, lehnt Maria selbst jedes Mittleramt ab, verwirft jede Liebe zu ihr, welche der zu Gott Eintrag tue, verbietet den Schmuck ihrer Bilder und die Erleuchtung ihrer Altäre. In Salzburg bildet sich unter der Regierung desselben Erzbischofs von Firmian, der die Protestanten ausgetrieben hatte, 1740 ein Verein junger hochgebildeter Männer, zum Teil aus Adeligen und Geistlichen, zur Besprechung wissenschaftlicher Fragen in Muratoris Geiste. Als die Benediktiner, damals im Besitze der Universität, mit den Kapuzinern dagegen Opposition machten, als Einer der Ersteren predigte, das Reich der Gerechtigkeit und Gnade sei zwischen Gott und der Maria geteilt, als der Prokanzler der Hochschule P. Bökhn bei einer

Prozession nach Maria Plain gegen Muratori polterte und die Religion in Gefar erklärte, als man die Freunde Muratoris als liberi murarii oder Freimaurer dem Volke verdächtigte, ließ der Erzbischof Graf Firmian durch seinen Bibliothekar Gaspari ein Werk in echt römischem Ausdrucke zur Rechtfertigung von Muratoris Grundsätzen über die Marienverehrung ausarbeiten und publiziren. Die Niederlage der Mönche war so vollständig, dass bald die Lehrstüle mit Männern der Wissenschaft besetzt wurden und längere Zeit ein Erasmischer Geist die Hochschule beherrschte. Solche Bestrebungen waren nur die Vorläufer der Reform Kaiser Josephs. 1784 wurden auf kaiserlichen Befehl die goldenen und silbernen Herzen, Hände und Füße mit den andern Votivgaben von den Marienstätten und aus den Kirchen weggenommen, die fernere Austeilung von Scapulieren, Gürteln, Amuletten und Medaillen verboten. In seinem Hirtenbriefe von 1782 erinnerte der treffliche Erzbischof Hieronymus von Salzburg die Gläubigen, dass Gott nicht ein zorniger Richter, sondern die Liebe, Maria nur ein Geschöpf sei, dass sie höchstens Fürbitte, aber nur um geistliche Gaben, einlegen könne. Wie nahe grenzen doch oft in einer Zeit Licht und Finsternis an einander. Zwei Jare später, 1784, ließ der Stifter des Redemptoristenordens Alfons von Liguori in Venedig sein berüchtigtes Buch: Les gloires de Marie, erscheinen, worin er das Stärkste und Übertriebenste, was jemals in Zeiten des M.A. und der jesuitischen Reaktion von überspannten Mönchen behauptet worden war, zusammenstellte und mit noch stärkeren Behauptungen erläuterte (s. VIII, S. 679). Da sieht ein P. Leo, wie französische Chroniken berichten sollen, in einer Vision zwei Leitern, auf der roten stand Christus, auf der weißen Maria; die auf der ersten den Himmel zu erklimmen wagten, sinken nach den ersten Schritten zurück, die es mit der zweiten versuchten, wurden von Maria emporgehoben zum Paradiese. Da spricht Christus zu seiner Mutter: du hast mich mit deiner Menschheit bekleidet, darum bekleide ich dich mit der Allmacht meiner Gottheit. Ja, Liguori behauptet dreist, Gott erhöre die Gebete der Maria, als wären es Befehle; sie könne sogar Seelen aus der Hölle erretten. Wer hätte gedacht, dass dieser Mann die Zukunft für sich habe? Und doch hat dieselbe restaurative Politik der Hierarchie, die ihn heilig sprach, auch den ganzen abgelebten Marienkult wider gewaltsam auf den Stamm unserer geschichtlichen Entwicklung gepfropft; durch den rastlosen Eifer der wandernden Jesuitenprediger blühten die marianischen Sodalitäten seit dem Jare 1850 wider auf, die Medaillen und Amulette bewärten wider ihre Wunderkraft, Marienerscheinungen zeigen heilkräftige Wasser, Prozessionen ziehen zalreich nach La Salette, nach Lourdes und Paray le Monial, von Bischöfen und Erzbischöfen geleitet, und es ist warlich nicht die Schuld des Klerus und der Jesuiten, dass nicht Marpingen zu einer solchen Gnadenstätte auf deutschem Boden geworden ist.

Der Entwicklungsgang des Marienkultus stellt sich in der Geschichte ihrer Feste dar. Es sind folgende:

1) Mariä Verkündigung (*ἡμέρα ἀσπασμοῦ, χαριτισμοῦ, εὐαγγελισμοῦ*, annuntiatio domini s. Mariae, *ἡμέρα ἐνσαρκώσεως*, festum incarnationis s. conceptionis s. Christi, galt der Ankündigung der Geburt Christi; da man annahm, Maria habe durch das Wort des Engels mittelst des Ohres den Logos empfangen, so wurde das Fest eigentlich zum Gedächtnis der Empfängnis Christi gefeiert und hieß darum auch Fest der Inkarnation; es wird daher nach römischer Observanz gerade neun Monate vor dem Christfest, am 25. März, und wenn dieser in die Charwoche fällt, am Montag nach Quasimodogeniti begangen. In Rom stattet an ihm die Bruderschaft Annunciata in der Kirche Maria sopra Minerva eine Anzal Jungfrauen für die Ehe oder für das Kloster aus. Die ersten sicheren Erwänungen gehören dem 7. Jarhundert an: Andreas von Kreta (um 650), das 10. Konzil von Toledo 656 (can. 1) und das Trullanum 692 (can. 52).

2) Maria Reinigung oder Lichtmess (festum purificationis Mariae, praesentationis Domini, Simeonis et Hannae, candelarum sive luminum, occursus, *ὑπάντη* oder *ὑπάντησις τοῦ κυρίου*, der Name *καθαρισμός* ist der griechischen Kirche fremd), wird zur Erinnerung an die Darstellung Jesu im Tempel (also gleichfalls ursprünglich ein Herrenfest), 40 Tage nach dem Christfest (ge-

mäß der Vorschrift 3 Mos. 12, 2—7), am 2. Februar, gefeiert und soll nach Georg Hamartolus und Paulus Diakonus unter Justinian I. († 565) eingefürt worden sein auf Veranlassung eines Erdbebens und einer Seuche, damit, wie Chroniken des Mittelalters erzälen, der Erlöser, der den Simeon im Tempel begegnete, den bedrängten Völkern gnädig zu Hilfe käme. Abendländische Schriftsteller bringen es in Zusammenhang mit den altrömischen Lustrationen, welche Numa im Februar dem Februo, d. i. Pluto, als dem februirenden (reinigenden) Gott gestiftet haben soll und an deren Stelle die christliche Feier getreten sei. Erst im Abendlande, wohin es aus dem Morgenlande verpflanzt wurde, erhielt es, so wenig es auch zu den Vorstellungen von dem partus virginis paſste, die Beziehung auf die Jungfrau. Bei der Feier pflegten schon zu Bedas Zeit Prozessionen mit brennenden Kerzen und Gesang aus der Kirche durch die Stadt zu ziehen, warscheinlich ein altrömischer Ritus. Nach der heutigen Sitte werden an dem Tage die Kerzen in der Kirche geweiht (s. d. Art. Lichtmesse Bd. VIII, S. 663). Das erste Fest, welches von vornherein der Verherrlichung der Jungfrau galt, ist

3) Mariä Geburt (γενέθλιον, γενέσιον τῆς θεοτόκου, nativitas oder natalis B. M. V.) zu Augustins Zeit noch unbekannt für den Orient, zuerst durch Andreas von Kreta (650), für Rom durch das Calendarium Frontonis, für Frankreich durch Paschasius Radbert bezeugt. Warum es auf den 8. September verlegt wurde, ist unbekannt.

4) Mariä Himmelfart (festum assumptionis, dormitionis, depositionis, pausationis B. M. V., κοίμησις s. ἀνάληψις τῆς θεοτόκου), eigentlich der Todestag der Maria, denn auch die Ausdrücke assumptio, assumi bezeichnen ursprünglich den Hingang der erlösten Seele, insbesondere des Märtyrers zu Gott. Das Fest ist durchaus aus den apokryphischen Schriften: Joannis ap. εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης und Melitonis ep. Sardens. de transitu Mariae (geschrieben um 400) erwachsen. Die in diesen Schriften niedergelegte Erzälung wird zuerst von Pseudo-Dionysius (de nomin. div. c. 3) und Gregor von Tours als war angenommen und von dem letzteren in folgenden Zügen widergegeben (de gloria martyrum I, 4): Um die sterbende Maria stehen alle Apostel in ihrem Hause versammelt und wachen bei ihr, da naht Jesus mit seinen Engeln, nimmt ihre Seele auf und übergibt sie dem Erzengel Michael. Als sie am nächsten Morgen ihren Leib zu Grabe bringen wollen, erscheint Jesus zum zweiten Male und entrückt ihn in einer Wolke in das Paradies, wo sich die Seele mit ihm wider vereinigt. Ungleich reicher ausgestaltet erscheint die Legende bei Johann von Damaskus: nicht nur die Engel, auch die Patriarchen, selbst Adam und Eva umstehen mit den Aposteln die Sterbende: die letzteren preisen ihre Urenkelin selig, daſs sie ihren Fluch gelöst habe; ein Jude, der sich an der Bare vergreifen will, verliert beide Hände, der Leib ruht drei Tage unverweslich im Grabe und wird dann zum Himmel erhöhet. Das Fest wird zuerst von Andreas von Kreta (um 650) unter Berufung auf den Areopagiten erwänt, er vergleicht in seiner Homilie εἰς τὴν κοίμησιν ihren Ausgang mit dem des Henoch und des Elias; die Begehung der pausatio in Rom am 15. August bezeugt für das 8. Jarhundert das Calendarium Frontonis, für Frankreich das Mainzer Konzil von 813 (can. 36) und des Aachener von 818. Gleichwol gilt der Satz, daſs Maria auferstanden und leiblich in den Himmel aufgenommen sei, in der römischen Kirche nur als pia sententia, nicht als Glaubenssatz, doch hat man von Pius IX. auch seine Dogmatisirung erwartet. Auch unterscheidet die katholische Theologie zwischen der ascensio (von Christus vermöge der göttlichen Natur) und der assumptio (von der Maria kraft der Gnade und des Verdienstes). In Deutschland erhielt das Fest auch den Namen f. herbarum, Würzweihe, Würzmesse, weil man früher an diesem Tage Kräuter weihte, denen der Aberglaube die Kraft zuschrieb, den Teufel zu vertreiben, Gift unschädlich zu machen, Blitze abzuleiten u. s. w.

5) Mariä Opferung (festum praesentationis, ἡ ἐν ναῷ εἴσοδος τῆς θεοτόκου), bereits im 9. Jarhundert durch die Homilien des Georg von Nikomedien bezeugt und von Emanuel Komnenus im 12. Jarhundert für das ganze griechische Reich angeordnet. Seine Feier wurde 1372 auf den Wunsch König Karls IV.,

von Gregor XI. für Frankreich befohlen und auf den 21. November verlegt. Der Gegenstand derselben ist die aus den apokryphischen Evangelien geschöpfte Tradition, nach welcher Maria nach vollendetem dritten Lebensjare vermöge des Gelübdes ihrer Eltern dem Tempel übergeben wurde, woselbst sie 11 Jare zugebracht haben soll.

6) Mariä Heimsuchung (festum visitationis M. V.), nur der abendl. Kirche eigen, gilt dem Andenken ihres Besuches bei Elisabeth und wird zuerst in dem Festkatalog des Konziles von Mans 1247 erwänt (Mansi 23, 764). Nachdem die Franziskaner es auf ihrem Generalkapitel zu Pisa 1263 als Ordensfest aufgenommen hatten, erhob es Urban VI. 1389 zum allgemeinen Feste der Christenheit, um die durch das Schisma zerspaltene Kirche — Elisabeth und Maria sollten wol dabei als Vorbilder der Einmütigkeit dienen — unter den Schutz der Jungfrau zu stellen.

7) Mariä unbefleckte Empfängnis gehört lediglich dem Abendlande an, denn das Fest der Empfängnis der hl. Anna, auf welches bereits Georg von Nikomedien (um 880) eine Homilie geschrieben und dessen Feier eine Konstitution des Kaisers Emanuel Komnenus († 1180) auf den 9. September angeordnet hat, gilt der in den apokryphischen Evangelien erzälten wunderbaren Befreiung der Anna von der Schmach der Sterilität. Wenn auch Augustin (de nat. et grat. c. 42) erklärt, aus Ehrfurcht gegen den Herrn wolle er dessen Mutter, wenn von Sünde die Rede sei, stets ausgenommen wissen, so hat er dabei nur an aktuelle Sünde gedacht, denn in andern Stellen (de Genes. ad litt. lib. X, 18, nr. 32) sagt er, ihr Fleisch sei de carnis propagine empfangen und (in Ps. 34, conc. II) vermöge ihrer Abstammung von Adam sei sie wie dieser dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Tod erlegen. Allein in der Schrift glaubte man zu finden, dass Jeremias (1, 5) und der Täufer (Luc. 1, 15) schon im Mutterleib geheiligt worden seien, und obgleich dies nur von ihrer Bestimmung zum prophetischen Berufe verstanden werden kann, so deutete man es dennoch auf die Befreiung Beider von der Erbsünde bereits vor ihrer Geburt. Da man nun Maria über alle Heiligen stellte, musste man ihr mindestens den gleichen Vorzug sichern. Schon Pasch. Radbertus sagt de partu virg., dass sie weder eigene Fehltritte begangen, noch in die Erbsünde verflochten gewesen (nullis, quando nata est, subjacuit delictis neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum). Nach Anselm dagegen (cur D. h. II, 16) ist sie nicht nur in Sünden empfangen, sondern auch geboren, wie Alle hat auch sie in Adam gesündigt. Erst 1140 traten einige Kanoniker in Lyon mit der Behauptung auf, Maria sei auch unsündlich empfangen, und feierten zum Gedächtnis dieser Empfängnis ein Fest. Sie wurden von Bernhard von Clairvaux (ep. 174) bekämpft, der ihre Meinung im Widerspruche mit der Vernunft und Tradition fand, in der unsündlichen Empfängnis ein Prärogativ sah, das Christo allein gebüre, damit er Alle heilige, und der Maria nur den Vorzug vorbehielt, dass sie schon vor ihrer Geburt heilig und mit einer solchen Segensfülle überströmt worden sei, dass sowol ihre Geburt als ihr späterer Wandel sündlos und rein geblieben wäre. Alexander von Hales, Albrecht der Große, Bonaventura und Thomas traten ihm bei und entschieden sich für die sanctificatio in utero. Sie fassen dieselbe, wie bereits Bernhard, als Akt der Reinigung von der Erbsünde, der die Beseelung des organischen Lebenskeimes voraussetze. Bonaventura unterscheidet von dieser ersten sanctificatio, die sie nur dem Jeremias und dem Täufer gleichstellte, eine zweite bei der Verkündigung (Luk. 1, 35), durch welche sie erst dem Sone konform geworden sei. Thomas macht darauf aufmerksam, dass wenn jener reinigende Akt vor der Beseelung stattgefunden hätte, Maria von den Segnungen der Erlösung ausgeschlossen gewesen wäre. Unterdessen verbreitete sich das Fest weiter — auch die Franziskaner nahmen es auf dem Generalkapitel zu Pisa (1263) an — aber nur als das Fest der Empfängnis, nicht der unbefleckten. Nach Thomas wurde es nur von einigen Partikularkirchen gefeiert und von Rom bloß geduldet. Gleichwol verwirft auch er die Feier nicht, sofern sie ihrer Heiligung gelte, deren Zeitpunkt man nicht kenne. Erst der Franziskaner Duns Scotus († 1308) trat dem Tho-

mas entgegen. Er spricht (in lib. III, dist. 18, qu. 1, § 13) die absolute Präservirung der Maria von der Erbsünde aus, die er noch dist. III (qu. I, § 9) nur für probabel erklärt hatte. Die Sage, dass Duns seine Ansicht in Paris gegen 200 Dominikaner siegreich verfochten habe, ist zwar erst ein Produkt des 15. Jarh.'s, jedenfalls aber bildete seine Lehre einen der Differenzpunkte, welche Dominikaner und Franziskaner, Thomisten und Scotisten trennte. Zwar entschied sich Maria selbst in den Visionen der heiligen Birgitta († 1373) für die Franziskanermeinung, aber der Ordensschwester der Dominikaner, der heiligen Katharina von Siena, offenbarte Gott das Gegenteil. Trotzdem fürten immer mehr Bischöfe das Fest ein, und als 1380 auch die gallische Nation auf der Pariser Universität sich dafür aussprach, wussten sich die Dominikaner nicht mehr zu zügeln und schilderten in ihren Predigten die Befleckung und Erbschuld der Maria in den grellsten Farben. Die Propositionen, worin der Dominikaner Johann von Montesono die scotistische Lehre als pflicht- und glaubenswidrig angriff, wurden von der Universität Paris und dem Papste 1389 verworfen; nicht nur Peter d'Ailli, sondern auch der Kanzler Joh. Gerson sprachen sich zu Gunsten des Franziskanerdogmas aus und der Letztere suchte den Widerspruch, in welchem dasselbe zur Tradition stand, durch die Behauptung zu beseitigen, der heilige Geist offenbare bisweilen der Kirche und ihren Lehrern Warheiten, welche er den früheren verborgen gehalten habe, darum habe Moses mehr gewusst, als Abraham, die Propheten mehr als Moses, die Apostel mehr als die Propheten und die Lehrer der Kirche hätten viele Warheiten zu den von den Aposteln her überlieferten hinzugefügt. Auch das Volk nahm in Frankreich gegen die Dominikaner Partei, es entzog ihnen die Almosen, mied ihre Kanzeln und Beichtstüle und verfolgte sie mit Hohn und Mutwillen. Schon die Kirchenversammlung zu Basel proklamirte am 17. September 1439 die Franziskanerdoktrin, weil mit Schrift, Glauben und Kultus im vollen Einklang als Dogma der Kirche, aber da sie bereits schismatisch geworden war, blieb ihr Beschluss wirkungslos. Auch die päpstliche Politik hielt ein so rasches Durchgreifen in einer Streitfrage zwischen den beiden mächtigsten Orden nicht für opportun. Selbst der Franziskaner Sixtus IV., der als Mönch die Theorie seines Ordens in einer eigenen Schrift verteidigt, als Papst die Messe und das officium conceptionis bestätigt und die Feier des Festes mit dem vollen Ablass des Fronleichnamsfestes für alle Teilnehmer ausgestattet hatte, bedrohte doch 1483 beide Teile mit Exkommunikation, wenn sie sich unterstünden, die gegnerische Meinung als häretisch zu bezeichnen, da die Kirche die Frage noch nicht entschieden habe. Die Ansicht der Franziskaner fand einen gewichtigen Vertreter. Der Abt Johann Trithemius entschied sich für sie und wagte es, die Visionen der heiligen Katharina für unglaubwürdig zu erklären; Gabriel Biel sah in der von der Kirche begünstigten Festfeier die Prämisse, aus der die scotische Meinung von selbst folge. Am 3. März 1496 beschloss die Sorbonne, niemand in ihr Kollegium aufzunehmen, der sich nicht eidlich verpflichte, diese Lehre nach Kräften zu verteidigen. Sofort leisteten 112 Doktoren der Theologie den Immaculateneid. In Frankfurt am Main stritt der Dominikanerlektor Wigand Wirth 1500 auf der Kanzel mit dem allverehrten Stadtpfarrer Konrad Hensel, einem Schüler Johanns von Wesel, der letztere von den Dominikanern bei dem Bischof von Straßburg auf Injurien verklagt, wurde von Sebastian Brand verteidigt und die Dominikaner mit ihren Klagen abgewiesen; in Rom hatten sie nicht besseren Erfolg, als sie aber, um ihrer Ordenstheorie aufzuhelfen, einem schwachsinnigen Schneidergesellen im Kloster zu Bern Marienerscheinungen vorspiegelten, wurde der Betrug entdeckt und auf den Spruch päpstlicher Kommissarien vier Schuldige am 31. Mai 1509 vor der Stadt öffentlich verbrannt (vgl. meine Darstellung aus den Frankfurter Akten im Archiv für Frankfurter Geschichte und Kunst, VI, 1—36, 1877).

Auf dem Konzile zu Trient versuchten die Franziskaner die von Sixtus IV. vorbehaltene Entscheidung der Kirche zu provoziren, sie stellten die Forderung, dass man von der in dem Dekrete ausgesprochenen Allgemeinheit der Erbsünde die Maria ausdrücklich ausnehme, und hatten sich der lebhaften Unterstützung der Jesuten Lainez und Salmeron zu erfreuen; die Dominikaner widersprachen lebhaft,

und als die bedrängten Legaten darüber nach Rom berichteten, erging sofort von dort die Instruktion, man müsse, um die Gefar eines Schisma fernzuhalten, versuchen, beiden Teilen gerecht zu werden. So geriet man auf den vermittelnden Ausweg, zu erklären, die Synode sei nicht gesonnen, unter dieses Dekret auch Maria zu stellen, andererseits aber die Konstitution Sixtus' IV. aufs neue einzuschärfen. In dieser Fassung wurde das Dekret in der feierlichen Sitzung vom 17. Juni 1546 verkündigt (Sess. V. de peccato orig. Nr. 5). Anfangs hielten sich die Besonneneren, selbst unter den Jesuiten, an den Beschluss. Der Jesuit Maldonat verlangte von der Sorbonne 1575 die Einstellung des Immakulateneides und zog sich, durch die bereits entstandene Kontroverse verstimmt, vom Katheder zurück. Bellarmin erklärte einfach die conceptio, nicht aber die immaculata für den Gegenstand der Festfeier. Dionysius Petavius leugnete, dass die unbefleckte Empfängnis, obgleich er sich persönlich für sie entschied, de fide sei. Selbst als im Anfang des 17. Jarh. der Franziskaner Franziskus de Jago den Streit in Spanien wider anfachte und die Jesuiten sich für die Meinung des seraphischen Ordens entschieden, als die Reichen zur Ehre der unbefleckten Empfängnis Münzen schlagen, Bilder malen, Denksäulen errichten ließen, der Pöbel aber das Bild des heiligen Thomas von Aquino verhönte und die Dominikaner verfolgte, als Philipp III. und IV. von Spanien deshalb Gesandtschaften nach Rom sandten, behauptete der apostolische Stul noch immer seine diplomatische Haltung, Paul V. verbot 1617 beiden Teilen die öffentliche Bekämpfung, Gregor XV. dehnte dieses Verbot auch auf Privatgespräche aus; der spanischen Krone erwiderte er, dass ihm die ewige Weisheit den Kern des Geheimnisses noch nicht offenbart habe. Aber doch neigte sich auch in Rom die Stimmung der scotistischen Ansicht allmählich mehr zu. Alexander VII. nennt sie schon uralt und fromm, wenn er auch untersagte, die entgegengesetzte häretisch zu nennen. Clemens IX. gab dem Feste eine Oktave, Clemens XI. erhob es am 6. Dezember 1708 zu einem gebotenen Kirchenfeste der Christenheit. Benedikt XIV. versuchte, als Kardinal Lambertini, in seinem berühmten Buche über die Feste (II, 15 §. 1 u. 2) die Vermittlung durch die Unterscheidung der conceptio activa und passiva, deren jene in den Moment der Befruchtung des organischen Lebenskeimes, diese in den Moment der Vereinigung der Seele mit dem Fötus falle; nur auf die letztere will er die Wirkung der heiligenden Gnade bezogen wissen. Die Kirche, bezeugt er übrigens, neige mehr zu der scotistischen Meinung (§. 25). Wärend Muratori den Immaculateneid 1714 bekämpfte und später Joseph II. ihn aufhob, hat Liguori in seiner erwänten Schrift die scotistische Ansicht mit neuen Argumenten verteidigt; es ziemte, sagt er, der Trinität, die Maria vor der Erbsünde zu bewaren: dem Vater, weil sie seine älteste Tochter sei, dem Sone weil sie seine Mutter werden sollte, dem heiligen Geist, weil er sie zu seiner Gemalin erkoren habe. Schon unter Gregor XVI. zeigte sich eine starke Tendenz zur Dogmatisirung der Lehre. Der päpstliche Generalvikar lud in den järlichen inviti sacri unverhohlen zur Feier der conceptio immaculata ein. Mehrere französische Bischöfe und der von Paderborn erteilten 1844 die Erlaubnis in der Messe die Empfängnis der Maria als unsündlich zu bezeichnen. Der Dominikanergeneral suchte 1843 um die Erlaubnis nach, die Messe und das Officium der Empfängnis in den Kirchen seines Ordens einzufüren. So stand es, als Pius IX, der Romantiker unter den Päpsten, den Stul Petri bestieg. In der Marienverehrung konzentrirten sich alle seine frommen Gefüle. In seiner Jugend soll er auf ihre Anrufung von der Epilepsie befreit und fähig geworden sein, die Priesterweihe zu empfangen. Bei der Flucht aus dem Vatikan am Abend des 24. November 1848 soll ihn ihr Schutz vor der Gefar der Gefangennehmung bewart haben. (Gelzer's Monatsblätter 1856, Mai, S. 312.) Ein vom Sturm der Revolution verschlagener Flüchtling, rief er von Gaeta aus in der Encyclica vom 2. Februar 1849 die Bischöfe zur Erklärung auf, in wie weit die dogmatische Definirung der unbefleckten Empfängnis ihren und ihrer Gläubigen Wünschen entspreche. Sehr ernste Stimmen ließen sich warnend vernehmen (Gelzer 1857, Febr. u. April). Der Kardinal Schwarzenberg, die Bischöfe von Ermland und Paderborn, der Fürstbischof von Breslau sahen keinen

Grund, welcher Entscheidung fordere, und fanden die Zeitverhältnisse derselben ungünstig. Der Erzbischof Sibour von Paris hielt die Erhebung der pia sententia zum Glaubensartikel für untheologisch. Überhaupt sprachen sich nur drei Viertel der Bischöfe für den Wunsch des Papstes aus. Allein zu mächtig drängten die Jesuiten. Perrone hatte schon 1848 in einem ausfürlichen Werke bewiesen, daß die Frage zur Entscheidung reif sei. Schon 1849 ernannte Pius eine Kommission zur Untersuchung, zu der auch die Jesuiten Perrone und Passaglia, der ein umfangreiches Werk über den Gegenstand veröffentlichte, und der Oratorianer Theiner gezogen wurden. Da die Ansichten der Kommission mit der Neigung des Papstes im schönsten Einklang standen, berief dieser auf den Herbst 1854 eine Anzal Prälaten — es fanden sich 54 Kardinäle und etwa 140 Bischöfe ein — die in einer Vorversammlung den Entschluss des Papstes mit stürmischem Beifall begrüßten. Durch eine Proklamation stellte der päpstliche Generalvikar am 2. Dezember die feierliche Verkündigung in Aussicht. So erscheint der 8. Dezember, der Papst wird in Prozession in die Peterskirche getragen und besteigt mit der dreifachen Krone geschmückt den Thron; der Dekan des heiligen Kollegiums tritt vor ihn und erfleht im Namen der verlangenden Christenheit den Richterspruch über die Empfängnis der Maria; der Statthalter ihres Sones antwortet, dass er, um diese Bitte gewären zu können, erst den Beistand des heiligen Geistes anrufen müsse, und nachdem das Veni creator abgesungen worden, verliest er das längst entworfene, beratene und beschlossene Dekret, dessen Spitze der Glaubenssatz bildet, dass Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis (d. h. nach dem ganzen Zusammenhang dieser Bulle, Ineffabilis: im Moment der Vereinigung von Leib und Seele) vermöge einer besonderen Gnade von Seite des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi vor aller Makel der Erbschuld bewart worden sei. Dieser Schritt war übrigens, wie ich schon damals erkannt und in der ersten Ausgabe der Realencyklopädie ausgesprochen habe, nur der Vorläufer eines andern, nämlich der Dogmatisirung der Infallibilität des Papstes.

Nur der Vollständigkeit halber füren wir in kurzer Übersicht die kleinen Marienfeste an:

a) Das Rosenkranzfest (festum Rosarii) am ersten Sonntag im Oktober (siehe den Art. „Rosenkranz").

b) Verlobung Mariä (festum desponsationis) mit Joseph den 23. Februar, zuerst 1546 in dem Franziskanerorden aufgekommen und durch Benedikt XIII. 1725 auf die ganze Christenheit ausgedehnt.

c) Festum spasmi M., später septem dolorum (am Freitag vor Palmsonntag) und das nun abgekommene festum gaudiorum M. (24. Sept.). Beide stellen den Marienkult nach seiner ästhetischen, sowol der schmerzlichen als freudigen Seite dar, wie sie auch in der Andacht des Rosenkranzes hervortreten. Die Freuden erscheinen bei dem englischen Gruß, der Reise über das Gebirg, der Niederkunft ohne Wehen, dem Wiederfinden Jesu im Tempel, der Himmelfart; die sieben Schmerzen werden entweder von der Weissagung Simeons und der Flucht nach Ägypten oder von dem Beginn der Passion (Abschied Jesu von seiner Mutter) an gezält und erreichen ihren Höhepunkt unter dem Kreuze und bei der Grablegung. Zalreiche Hymnen haben diese Situationen verherrlicht: ihre duftigste Blüte ist offenbar das Stabat mater des Franziskaners Jacoponus de Benedictis († 1306) mit der Komposition von Pergolese († 1739). Das festum compassionis am 19. Juli, seit 1423 in Meißen eingefürt, hat nur lokale Geltung.

d) Festum M. adnives, am 5. August zur Erinnerung an die Stiftung der Kirche Maria Maggiore in Rom, zu deren Erbauung dem Patricier Johannes und seiner Gemalin ein am 5. August auf dem Esquilin gefallener Schnee in Verbindung mit einer Marienerscheinung den Ort bezeichnet haben soll. Vgl. Gregorovius, Gesch. der St. Rom I. 3. Aufl. 102.

Andere Feste, wie Mariä Erwartung (18. Dez.), Namensfest (Sonntag nach Mariä Geburt), das Fest Mariä vom Berge Karmel oder Scapulierfest (16. Juli), festum B. M. V. de mercede (24. Sept.), festum patrocinii B. M. V. (3. Sonn-

tag im Nov.) sind von untergeordneter Bedeutung. Über einige der griechischen Kirche eigentümliche Marienfeste vergleiche man Schmid, Prolusiones Marianae X, Helmstädt 1733 (prol. VIII, S. 137 ff.).

Die Marienverehrung zeigt in dem ganzen Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung die Tendenz, dem Herrn seine Mutter unmittelbar an die Seite zu stellen, um sie an seinem Erlösungs- und Versönungswerke möglichst nahe zu beteiligen. Wie sehr auch die Theologie durch künstliche Distinktionen und Cautelen diese Tendenz zu verbergen bemüht ist, in der Praxis tritt sie desto schärfer und unverhüllter hervor. Nicht bloß wird ihr in dieser die Auferstehung und Himmelfart ebenso wie Christo beigelegt, das Dogma hat sie ihm auch in der sündlosen Empfängnis und Geburt gleichgestellt *). Die Attribute und Gnadenvermittlungen, die ihr in Hymnen und Gebeten zugeschrieben werden, sind meist von Christo entlehnt und auf sie übertragen. Ihr Kult ist nicht bloß von überschwänglicher Romantik erfüllt, sondern streift auch unmittelbar an das Heidnische. Die Wirkungen, die man von ihr erwartet, fallen nicht allein in das sittlich religiöse Gebiet, sondern sind zum größeren Teile physischer Art und zeugen von magisch-superstitiösem Wunderglauben. Ihre Verehrung hat den katholischen Kunstbestrebungen einen reichen Stoff und einen kräftigen Aufschwung gegeben, allein dies beweist nichts für ihren christlichen Charakter, auch das hellenische Heidentum hat aus seinem Schoße eine große Kunstepoche geboren, one dadurch einen Anspruch auf religiöse Warheit zu haben. Zum Verständnis des innersten Geheimnisses und des treibenden Impulses des Marienkultus ist noch ein wichtiges Moment hervorzuheben. Schon Thomas nennt (Summ. p. III, qu. 29, Art. 1) nach dem Vorgange Augustins, die Maria das Bild der gesamten Kirche, die gleichfalls Jungfrau und einem Mann nämlich Christo verlobt und angetraut sei. Eine Reihe neuerer protestantischer Schriftsteller hat diese symbolische Andeutung weiter verfolgt, und wie sehr auch die Münchner historisch-politischen Blätter sich anfangs dagegen verwart hatten, so musten sie sich doch (1856, I, S. 702 ff.) zu der Anerkennung herbeilassen: „Diese Verehrung ist das Symbol, die Personifikation und Repräsentation des katholischen Kirchenbegriffs, sozusagen sein volkstümlicher Ausdruck; das Volk begreift weder die Erhabenheiten noch die Feinheiten des katholischen Kirchenbegriffs, aber es hat einen gesunden Instinkt, eben, wenn es Maria anruft, fült es sich recht katholisch". Mit Bewusstsein tritt dieser Gedanke freilich in der Entwicklungsgeschichte des Marienkultus nicht hervor, aber das hindert nicht, dass er unbewusst in den Gemüthern lebt und diese Entwicklung bestimmen half. In der Tat ist die überirdische, gegen die Welt jungfräulich spröde abgeschlossene Herrlichkeit der Kirche der fruchtbare Mutterschoß, aus welchem täglich Christus mit seinem gottmenschlichen Leben und seinem versönenden Opfer geboren wird, sie nur übt diese durch das Priestertum sich fort und fort vollziehende Vermittlung, one welche die erlösete Seele nicht zu ihrem Erlöser gelangen, noch seines Heiles froh werden kann. Sie ist durch den Geist unbefleckt in das Dasein getreten, reine Jungfrau und Mutter zugleich, die Trägerin und Spenderin aller Gnadenfülle, die allein wirksame Fürbitterin und Helferin aus aller Not, allein seligmachend auf Erden, triumphirend im Himmel, die Gewalthaberin in der unteren und oberen Welt. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich, warum der römischen Anschauung Christus so unerreichbar weit in die Ferne tritt, wärend seine Mutter das Bewusstsein seiner Gläubigen mit ihrer alles beherrschenden, gegenwärtigen Macht erfüllt. Nur so versteht man, warum in Marias Hand die Austreibung der Häresieen und der Sieg des katholischen Glaubens über alle Völker ruht. Nur so erhalten selbst die phantastischen Gedankenbildungen eines Liguori und anderer ihren Schlüssel und ihr Verständnis.

*) Darauf beruht auch vornehmlich das Anstößige, das in der Dogmatisirung der unbefleckten Empfängnis für uns Protestanten liegt, denn an sich ist es gleich schriftwidrig und unchristlich, ob man sich Maria im Mutterleibe von der Erbsünde gereinigt oder vor ihr überhaupt bewart denkt. Beide Vorstellungen sind nur durch eine leise Grenzlinie getrennt.

In dem Marienkulte bis zur Definirung des Dogma der unbefleckten Empfängnis hat die Kirche nur ihr Bewußstsein von sich selbst und ihrer Herrlichkeit symbolisch ausgeprägt. Senior D. Steitz †.

Maria Magdalena, des Herrn treueste Jüngerin, wurde lang nach ihrem Tode von einem zweifachen Missgeschick getroffen, man raubte ihr ihren guten Ruf, indem man ihr fremde Sünden auflud, und noch weiter gehend, bestritt man ihr ihre individuelle Wirklichkeit, indem man sie und noch zwei Frauen der biblischen Geschichte zu Einer Person verschmolz, der man allerdings dann ihren Namen beilegte. Das erstere geschah durch ihre Identifizirung mit der „großen Sünderin", Luc. 7, das andere durch ihre Einssetzung mit Maria von Bethanien. Acta Sanctorum ad XXII. Juli geben über die Entstehung dieses Wirrsals, über die Autoritäten, die sich für und wider erklärten, das Nähere; auch das merkwürdige Dekret der Pariser Sorbonne vom 9. Nov./1. Dez. 1521 de tribus Magdalenis ist daselbst zu finden. Ganz einig sind auch die evangelischen Ausleger noch immer nicht. Eine unbefangene Prüfung der einschlägigen Schriftstellen jedoch wird zur Anerkennung der Selbständigkeit und der Sittenreinheit der Jüngerin führen.

Von Maria von Bethanien ist sie schon durch ihre Herkunft deutlich unterschieden. Jene gehörte einer nächst Jerusalem angesessenen und in der Hauptstadt hochangesehenen Familie an, wie sich aus Joh. 11 ergibt; unsere Maria stammt von dem galiläischen Orte Magdala (Matth. 15, 39). Jene finden wir an drei Stellen (Luk. 10; Joh. 11 u. 12) erwänt, jedesmal zu Hause, im Kreise ihrer nächsten Verwandten weilend; diese folgt Jesu dienend nach, begleitet ihn von Ort zu Ort, harrt aus unterm Kreuz und ist die erste bei seinem Grab am Ostermorgen; jene ist stillen, tiefen, diese leidenschaftlichen, feurigen Charakters; jene hat Jesum lieb, aber auch den Bruder und die Schwester; diese hängt an Jesus allein, hat sonst Niemanden.

Sie ist aber auch nicht die Sünderin. Wer von Lukas 7 herkommend die ersten Verse von Lukas 8 liest, wird nicht auf den Gedanken geraten, dass der Evangelist jetzt eine Person beiläufig unter anderen mit auffüre, von der er soeben eine lange Geschichte erzält hat. Aus jener Sünderin wird man nichts anderes machen können als eine notorisch Gefallene, die sich bekehrt und zu Gnaden angenommen wird. Maria Magdalena hingegen war nach Luk. 8, 2 und Marc. 16, 9 durch des Herrn Hilfe von dämonischer Besessenheit, also von einem Zustand körperlich-seelischer Gebundenheit geheilt. Ob sie in diesen mit oder one ihr Verschulden gefallen, wissen wir nicht; gewiß aber ist, daß die Sünderin, als sie Jesum im Hause des Pharisäers Simon aufsuchte, geistig und leiblich vollkommen gesund war*). Man bedenke endlich, dass es dem Worte Jesu Matth. 21, 31 ganz entspricht, wenn er einer Gefallenen zum Himmelreich half, dass es aber eine sehr andere Sache und der von Paulus nachmals 1 Thess. 5, 22 aufgestellten Regel zuwider gewesen wäre, wenn er eine solche Frau in seiner nächsten Umgebung und zu seinem persönlichen Dienste bei sich behielt.

Frei geworden von Satans Banden ergibt sich Maria Magdalena ganz und ausschließlich ihrem Befreier. Nichts kann sie von ihm scheiden, dieweil er lebt; nichts kann sie bewegen, sein Grab zu verlassen, von dem die anderen Frauen und die Apostel Johannes und Petrus weggegangen sind (Joh. 20); nur wenn sie erfüre, wo der Leichnam ihres Herrn sei, wollte sie gehen und ihn auf den Armen hertragen. Solche Treue belont der Herr. Sie zuerst darf ihn wider sehen; sie wird seine Botin an seine Brüder (daher in der griechischen Kirche ihr Beiname ἰσαπόστολος); sie zuerst empfängt die Verheißung, bei seinem und ihrem Gott und Vater einst ihm leiblich nahe sein zu dürfen.

Die Legende von Maria Magdalenas Überfart nach Gallien, von ihrer Landung in Marseille und ihrer fortgesetzten Büßung in der Höhle am Berge Pilon

---

*) Über die Verschiedenheit der zwei Salbungen Jesu, der galiläischen Luk. 7 und der bethanischen Matth. 26, Mark. 14, Joh. 12 und 11, 2 siehe v. Burger, Ev. Joh. S. 305.

kann hier füglich nur diese Erwänung beanspruchen. Gegenüber steht ihr die morgenländische Tradition, gemäß welcher sie in Ephesus bei Johannes gestorben sein soll.

Von Interesse ist die Rolle, welche ihr in den mittelalterlichen Mysterien zugeteilt wurde, wovon ein Beispiel aus dem Alslebener Passionsspiel bei Kurz, Litteraturgeschichte, Bd. I, S. 722 ff. Sie tritt da als ausgelassene, unbändige Dirne auf, die es mit Lucifer hält und alle Abmanung und Warnung ihrer Schwester Martha in den Wind schlägt, bis Jesu persönliche Erscheinung und Predigt in ihr die innere Umkehr bewirkt, die in reumütigem Bekenntnis ihrer Torheit und sehnlichem Verlangen nach Vergebung sich ausspricht.

Sehr bekannt sind endlich die zallosen Gemälde, welche seit Correggio die büßende Magdalena zum Vorwurf haben (vgl. Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, S. 288 ff.). „Die Künstler wollen eine schöne, nackte weibliche Büste darstellen; ein Salbengefäß, Totenkopf, Kreuz in einem Winkel macht die Maria Magdalena fertig, deren verfürerischer Blick und Attitude mehr an die unbekehrte als büßende Jüngerin erinnert". Ein berühmtes Bild der Art von Lebrun im Louvre soll die La Vallière, ein anderes von De Troy die Montespan vorstellen, ein Mißbrauch der Kunst, den die falsche römisch-kirchliche Exegese verschuldet.

Es wäre aber Zeit, daſs wenigstens die innere Mission der evangelischen Kirche aus ihrer Terminologie den ehrlichen Namen der Magdalena tilgte und für die Prostituirten, deren sie sich annimmt, eine andere richtigere Bezeichnung wälte, als die bisher immer noch übliche, nach welcher die unbußfertigen wie die reumütigen, die unverbesserlichen wie die gebesserten Dirnen schlechtweg Magdalenen heißen. **Carl Burger.**

Maria von Agreda, s. Agreda, Bd. I, S. 213.

Mariana, Juan, geboren 1537 in Talavera in der Diözese Toledo, trat 1554 in den Jesuitenorden, und erwarb sich bald bedeutende Kenntnisse in der Welt- und Kirchengeschichte, in der Theologie, sowie auch einige Kenntnis der griechischen und der hebräischen Sprache. Er lehrte in Rom 1561 die Theologie; nach vier Jaren begab er sich nach Sicilien und lehrte daselbst ebenfalls die Theologie; seit 1569 finden wir ihn in Paris, wo er fünf Jare verweilte, und über Thomas von Aquino las. Gesundheitsrücksichten nötigten ihn, diesen Lehrstul zu verlassen; er kehrte 1574 nach Spanien zurück und verbrachte seine übrigen Tage in Toledo, wo er 1624 starb.

Mariana ist als Schriftsteller berühmt, oder wenn man auch will, berüchtigt. Das letzte bezieht sich auf sein Werk de rege et regis institutione, geschrieben auf inständiges Bitten des Garcia de Loaysa, des Lehrers von König Philipp III., gedruckt in Toledo 1598, mit Privilegium des Königs und Approbation der Jesuiten *). Im 6. Kap. des 1. Buches bespricht er die Frage, ob es erlaubt sei, einen Tyrannen zu töten. Er lobt den Clement, der Heinrich III. ermordet hatte, und stellt folgende Sätze auf: Ein Usurpator darf von jedwedem getötet werden. Wenn ein Fürst die Religion umstürzt, soll man sich seiner entledigen. Der kürzeste Weg ist, die Stände zu berufen und ihn durch dieselben absetzen zu lassen. Ein solcher darf auch getötet werden, und jeder, der den Mut dazu hat, ist dazu berechtigt; übrigens muß die allgemeine und öffentliche Meinung sich gegen einen solchen Fürsten aussprechen. Es ist erlaubt, ihm mit List und Nachstellung nach dem Leben zu trachten. Echt jesuitisch will Mariana, daſs wenn man den Fürsten zu vergiften vorhat, man das Gift nicht in die Speise mische, sondern man soll ihm das Gift äußerlich beibringen, in den Kleidern oder im Sattel seines Pferdes. Es erhob sich bei diesem Anlasse ein gewaltiger Sturm gegen die Jesuiten; und einige minder gewichtige Anklagen wurden vorgebracht; z. B. daſs Ravaillac, der Mörder Heinrichs IV., durch dieses Buch inspirirt worden sei, was durchaus unrichtig ist, wie der Pater Cotton, Beichtvater des Königs, be-

---

*) Die Originalausgabe ist sehr selten geworden. Nachdrücke sind erschienen zu Mainz 1605 und zu Frankfurt a. M. 1611.

wiesen hat in einem Briefe an Maria von Medicis, den er veröffentlichte. Aquaviva, damals Ordensgeneral, verbot, wie die Jesuiten berichten, bei dieser Gelegenheit, dass irgend etwas ferner gedruckt werde, was den Fürsten zum Schaden gereichen könnte. Zugleich befahl er, ebenfalls nach Angabe der Jesuiten, eine verbesserte und korrigirte Ausgabe des Buches. Der Pater Cotton behauptete sogar, das Buch sei auf eigene Kosten durch einen reformirten Buchhändler herausgegeben worden, um dem Orden Schaden zuzufügen. Das Parlament von Paris befahl 1610 das Buch zu verbrennen, hauptsächlich wegen der Lästerungen gegen Heinrich III., die Mariana darin ausgesprochen. Dieser Mann, der so kühn die geheimsten Gedanken seines Ordens aufdeckte, schrieb auch ein Buch, worin er die Schäden desselben enthüllte. Wärend er wegen der Veröffentlichung einer andern Schrift, über die Veränderung der Münzen, gefangen saß, wurden seine Papiere durchsucht; man fand darunter eine Schrift de las enfermedadas de la Compañia de Jesus, worin er den Sturz des Ordens ankündigte, wenn die Fehler seiner Regierungsart nicht gebessert würden. Den Grundfehler der Gesellschaft sieht er darin, dass sie sich von den alten Regeln und Einrichtungen der Mönchsorden ganz entfernt und ihren eigenen Weg eingeschlagen habe, und dass nur der General, dessen Gewalt überhaupt viel zu unumschränkt sei, und drei oder vier Personen in jeder Provinz die ganze Regierung in Händen hätten. Er tadelt außerdem die Erziehung der Novizen in besondern Häusern und missbilligt die Lehrart für die Studierenden in den Kollegien. Endlich beklagt er es, dass man in Rom die Provinzialversammlungen zu wenig achte, und daß man dem Orden eine so große Menge von Gesetzen gegeben habe, dass ihre Beobachtung von seiten der Glieder fast unmöglich geworden sei. Diese Schrift gelangte durch Indiskretion in die Hände eines französischen Buchhändlers, der sie in spanischer, französischer, italienischer und lateinischer Sprache drucken ließ, Bordeaux 1625. Der General der Jesuiten bewirkte durch Urban VIII. die Verdammung derselben. Die Geschichte Spaniens von demselben Mariana dagegen wurde allgemein mit vielem Lobe aufgenommen, in welches selbst Protestanten einstimmten. Sie umfasst 30 Bücher, nebst einem Anhange. Die 20 ersten erschienen in Toledo 1592; die 10 andern kamen hinzu in der Ausgabe von 1605. Der Verfasser machte selbst eine spanische Übersetzung des lateinischen Originals, welche 1601 zu Toledo erschien; die 30 Bücher füren die Geschichte bis 1516; der Anhang fügt einige Angaben über die spätere Zeit bei. Auf Quellenwert kann dies Geschichtswerk keinen Anspruch machen. Vgl. L. v. Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber. WW. 33. u. 34. Bd., S. 60*ff. Eine eigentlich theologische Arbeit sind die Scholien über das A. u. N. T., Madrid 1619, welche Richard Simon sehr lobt. Außerdem hat sich Mariana um Lukas von Tuy verdient gemacht (s. d. Art. ob. S. 25). Über Mariana vgl. Buchholz, Leben und Wirken des Mariana in Woltmanns Geschichte und Politik, Jahrg. 1801, St. 4 u. 5; P. Alegambe, Bibl. script. Soc. Jesu, p. 258; Bayle s. v.; Schröckh, K.G. seit der Reform., Th. III, 608 f., 636 f. **Herzog.**

Marianer, Ritter der hl. Jungfrau, Frati godenti, Frères joyeux, hieß ein nur aus Adeligen bestehender Ritterorden, der in Bologna zur Zeit der durch die Kämpfe der Welfen und Ghibellinen verursachten Bewegungen (um 1233) zu dem Zwecke entstand, für die öffentliche Sicherheit in die Schranken zu treten und den Witwen und Waisen, überhaupt den Bedrängten Beistand zu leisten. Stifter des nach dem Namen der Jungfrau sich nennenden und später vom Papste Urban IV. (1262) bestätigten Vereins wurde der Dominikaner Bartolomeo von Vicenza (später Bischof dieser Stadt); als erster Großmeister wird der Bologneser Loderino Andalo genannt. Die Ritter bestanden aus zwei Klassen, aus Konventualen und Verheirateten, die sich beim Eintritte in ein Kloster mit jenen vereinigten, aber ebensowenig wie ihre Frauen, Gold, Silber und buntfarbige Kleider tragen durften. Die Ordenstracht der Ritter war weiß, mit einem aschgrauen Mantel, der ein rotes Kreuz zeigte; die Konventualen trugen eine weiße oder graue Kleidung. Die Ordensregel gestattete nicht bloß die Verheiratung, sondern auch den Güterbesitz und ein freies, ungebundenes Leben. Weil dieses in dem Orden vorzugsweise

heimisch geworden war, erhielten die Ritter den Namen der fröhlichen Brüder, Fratres gaudentes. Kommanderien des Ordens entstanden nach und nach auch in Modena, Mantua, Treviso und noch mehreren Städten Oberitaliens. Schon gegen Ende des 16. Jarhunderts jedoch ging er wider ein. Der letzte Kommendator in Bologna, Camillo Volta, starb 1589, worauf Papst Sixtus V. die Güter des Ordens dem Colleg von Montalto schenkte.

Vgl. Giustiniani, Historie cronolog. dell' origine degli ordini militari e di tutte le religioni cavallereschi, vol. II, Venezia 1692; Helyot, Ordres monastiques IV, 456—459; Giucci, Iconografia storica degli ordini religiosi e cavallereschi, Rom. 1836, vol. I, p. 128—130. (Neudecker†) **Zöckler.**

Marienpsalter, s. Maria, oben S. 318.

Marinus I., Papst von 882—884. Er war der Son des Presbyters Palumbo, aus Gallien gebürtig, ging als einer der drei Legaten Nikolaus' I. im Jare 866 nach Konstantinopel, um dort in Sachen des abgesetzten Patriarchen Ignatius und des in seine Stelle gerückten Photius (s. d. Art. „Photius") mit dem Kaiser und dem Klerus zu verhandeln; 869 beteiligte er sich im Auftrage des Papstes Hadrian II. an den Sitzungen des mit der gleichen Angelegenheit sich beschäftigenden achten allgemeinen Konzils in Konstantinopel. Als Marinus 880 zum dritten Male an den byzantinischen Hof von Johann VIII. gesandt wurde, benahm er sich — wol im vollen Einverständnis mit dem letzgenannten Papste — gegen den Photius in einer den Wünschen des griechischen Kaisers so wenig entsprechenden Weise, dass dieser ihn ins Gefängnis werfen ließ. Nach dem Tode Johanns VIII. bestieg Marinus — der damals, als ihn die Wal traf, Bischof von Caere war — den Stul Petri, one darauf zu achten, dass die Kanones eine Vertauschung der Bistümer nicht gestatteten. Warscheinlich ist seine Erhebung und Konsekration im Dezember 882 und nicht — wie Jaffé annimmt — erst im März 883 erfolgt. Eine der ersten Amtshandlungen des Papstes war die Anathematisirung des Photius, der dieses Verdammungsurteil mit einer Erklärung der Unrechtmäßigkeit der Wal des Marinus beantwortete; den von seinen Vorgängern abgesetzten Kardinalbischof von Porto, Formosus, entband Marinus seines Johann VIII. geleisteten Versprechens, Rom nie wider zu betreten, setzte ihn sogar wider in Amt und Würden ein. Mit dem abendländischen Kaiser Karl III. traf er im Juni 883 in Nonantula zusammen; den Gegenstand der Beratungen mögen wol die den Papst wie den Kaiser in gleichem Maße bedrohenden Pläne des Herzogs Guido II. von Spoleto gebildet haben; der Tod des Marinus fällt warscheinlich in den Mai 884; die Verwechselung der änlich lautenden Namen Marinus und Martinus ist die Veranlassung geworden, dass Marinus I. in den Papstverzeichnissen hin und wider als Martinus, und zwar — da Martin I. schon im 7. Jarh. pontifizirt hatte — als Martin II. aufgefürt wurde.

Quellen: Die Papstkataloge bei Muratori, Rer. Italic. scr. III, 1, p. 269, n. 2 und bei Watterich, Pontif. Rom. vitae, t. I, p. 29; Annales Fuld. ap. M. G. Scr. I, p. 397 et 398; die Briefe des Marinus bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France, t. IX, p. 198 sq.; Jaffé, Regesta Pontif. Rom. p. 292 sq.; Baronius, Ann. eccles. ad ann. 882 sq. etc.

Litteratur: Bower, Unparth. Hist. d. Röm. Päpste, übers. v. Rambach, Magd. u. Leipz. 1765, Theil VI, S. 219 ff.; Dümmler, Gesch. des Ostfränkischen Reiches, Bd. II, Berlin 1865, S. 216 ff.; Hergenröther, Photius, Regensb. 1867, Bd. II, S. 651; Baxmann, Die Politik der Päpste 2c., 2. Thl., Elberf. 1869, S. 59 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. III., 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 206 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. IV, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879, S. 339, 375, 484 ff. Vergleiche auch die Litteratur bei den Artikeln „Formosus" und „Photius". **R. Zöpffl.**

Marinus II., Papst von 942 bis 946. Seine Erhebung auf den Stul Petri verdankte er dem Alberich, „Fürsten und Senator aller Römer", in dessen Hand er ein so gefügiges Werkzeug war, dass — wie eine Quelle berichtet — „der

sanfte und friedfertige Mann one den Alberich nichts zu tun wagte"; dass sich Marinus II. in eine Verschwörung gegen das Leben desselben eingelassen habe, behauptet Baxmann, beruht aber wol auf einer Verwechselung eines gleichzeitigen „episcopus Marinus" — von dem die Quelle berichtet, dass er und ein „Benedictus episcopus cum aliis ceteris" dem Alberich nach dem Leben gestellt — mit dem „Marinus papa". Ebenso wie bei Marinus I. ist der änliche Klang der Namen Marinus und Martinus Grund geworden, Marinus II. in der Reihe der Päpste als Papst Martinus und zwar als Martinus III. zu zälen.

Quellen: Der Papstkatalog bei Watterich, Rom. Pontif. vitae, t. I, p. 34; Chronic. S. Benedicti in Monte Soracte ibid. p. 40 sq. etc.

Litteratur: Hefele, Die Päpste und Kaiser in den trübsten Zeiten der christl. Kirche, in Hefeles Beiträgen zur Kirchengeschichte, Bd. I, Tübingen 1864, S. 249; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. II, Elberf. 1869, S. 94 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 331 f.; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, 1. Bd., 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 372 f.; Köpke und Dümmler, Kaiser Otto d. Große, Leipz. 1876, S. 136 und 140 ꝛc. **R. Zöpffl.**

Marius von Aventicum. Hauptquelle: das Cartularium Lausannense. Es ist dasselbe zwar erst im 13. Jarh. durch den Probst des Kapitels von Lausanne, Conon von Stäffis 1228—1235 verfertigt, allein nach älteren guten Quellen gearbeitet worden, die im rechten historischen Takte von dem Verfasser genannt werden. In neuerer Zeit hat uns zuerst Petrus Franziskus Chiffletius mit der von ihm aufgefundenen Chronik dieses Marius bekannt gemacht und in ein par Zeilen einige persönliche Notizen über ihn beigefügt. Etwas ausfürlicher spricht sich Dom Rivet, Hist. littér. de France tom. III., jedoch nicht sowol über Marius, als über das Chronikon, seine Anlage und Bedeutung aus (1735). Über Marius selbst finden wir zunächst nähere Aufschlüsse bei Hottinger, Helvetische Kirchengeschichte, 1698, Bd. I, S. 238; doch hatte er das Cartularium selbst nicht zur Hand und gibt nur einiges mittelbar Entlehntes. Wol hatte es aber Zurlauben, Mémoire sur Marius in den mémoires de l'Acad. roy. des inscript. Paris 1770, p. 138—147 in den Händen; er unterwirft alle einzelnen Bestimmungen desselben einer historischen Beleuchtung und Beurteilung. Es ist der Aufsatz gleichsam ein historisch-kritischer Kommentar zum Cartul. mit vielen guten Notizen. Einen Auszug daraus s. bei Haller, Bibliothek d. Schweizergesch., 3. Thl., Nr. 1060. Einen ersten Versuch, ein Lebensbild nach den einzelnen Notizen zu entwerfen, findet man Meyer, Biblioth. Emulation, Fribourg a. 1843—44, n. 8 u. 9; der Versuch ist im ganzen ein gelungener, nur verliert der Verfasser über den etwas weitschweifig erörterten Zeitverhältnissen die einzelnen nicht scharf genug gewürdigten Notizen des Cartular. zu sehr aus den Augen. Dazu kommt: Arndt, Bischof Marius von Aventicum, sein Leben und seine Chronik, nebst einem Anhang über die Consularreihe der Chronik, Leipzig 1875, und Monod, Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, Paris 1872, p. 147 sq.

Marius war Bischof von Aventicum, der Hauptstadt des alten Helvetiens, Avenches im jetzigen Kanton Waadt. Dieser von den Römern hochbegünstigten, durch Vespasian zu einer hohen Kultur gekommenen, mit allen Bildungsmitteln der alten Welt bekannt gewordenen Stadt konnte bei dem hieher drängenden Verkehr das Christentum nicht lange fremd bleiben. Das Cartul. spricht von 22 Bischöfen, die dort in der Kirche des h. Symphorian, eines alten gallischen Märtyrers, dessen Verehrung mit dem Christentume überhaupt von dorther hier einwanderte, ihre Ruhestätte gefunden haben sollen. In der nächsten Zeit nach der Gründung des Christentums an diesem Orte konnte sich aber dasselbe nicht lebenskräftig entfalten; die stolze Hauptstadt sank unter den Raub- und Mordanfällen der Allemannen immer mehr von ihrer Höhe herab. So stand Aventicum wol noch da, als Ammian. Marcell. unter Julian hierher kam; es stand aber schon da mit den verödeten Straßen und halbzerstörten Gebäuden, ein Trauer erweckendes Denkmal der früheren Größe. Eben deshalb konnte sich hier nicht

länger ein Bischofssitz halten. Unter der Zeit hatte sich aber das alte Lausonnium in der Nähe neu gehoben. Nach den Stürmen der Völkerwanderung soll im Anfange des 6. Jarh. hier Protasius eingezogen sein und über der alten, etwas weiter abwärts gelegenen Stadt den Grund zu einer neuen Stadt und Kirche gelegt haben. Er war nicht der erste Bischof der Aventier, auch nicht der Begründer des Christentums zu Lausanne, wol aber ein Bischof, der hier und dort sich als solcher geltend zu machen wußte (Aventicens. vel Lausannensis episcopus nach dem Cartul.), oder von Lausanne aus die aventische Kirche leitete. Lausanne war nach der damals vorgenommenen Länderverteilung zwischen den Burgundern und Provinzialen so recht der Mittelpunkt, auf den sich die alte orthodoxe Kirche gewiesen sah. Über die Nachfolger des Protasius ist uns wenig bekannt, da sie gerade in der Zeit des sich auflösenden Burgunderreichs lebten; auch sie scheinen sich aber größtenteils in Lausanne aufgehalten zu haben. Mehr lichtet sich die Geschichte in Bezug auf Marius.

Die Zeitverhältnisse, unter denen er auftrat, waren keine günstigen. Das Burgunderreich war nach zehnjärigem harten Widerstande der Übermacht der Franken erlegen (534). Unter dem langwierigen Kampfe hatte das schon früher im Bürger- und Bruderkriege hart mitgenommene Land aufs neue schwer gelitten. Die Folgezeit war aber keine solche, in welcher die Population sich hätte erholen und die verödete Gegend neu bevölkern können. Es begannen jetzt die Bürger- und Brüderkriege in Frankreich; zugleich brachen noch in die Südschweiz die über die Alpen vordringenden Langobarden ein und raubten und mordeten, bis ihnen der Patricius Theudefried die Vertilgungsschlacht bei S. Moriz lieferte (574). Die blutigen Kriege waren es aber nicht allein, welche Unheil über das Land brachten; es kamen hierzu noch schwere Landplagen, eine epidemische Blatternkrankheit, die, aus dem Oriente eingeschleppt, auch zu den Goten und Burgunden kam. Eine fürchterliche Fieberhitze und ein brennender Durst raffte die meisten in drei Tagen dahin; der Tod verödete alles. So 570 und 571 nach Marius Chronikon; schon 580 folgte aber wider eine neue Landplage, eine Überschwemmung, bei welcher die Rhone in Wallis so über ihre Ufer trat, dass aller Erntesegen verloren ging. König Guntram glaubte in diesem Ungemach des Himmels Zorn zu erkennen; er berief ein großes Nationalkonzil nach Macon (585), auf dem auch Marius unterschrieben hat und eröffnete es selbst mit den ernst manenden Worten an die Bischöfe: „Ihr lasset die Sünde durch das Reich herrschen; statt die Schuldigen zu strafen und zur Reue zu bringen, schweiget ihr zu den Verbrechen, die uns des Himmels Strafe zuziehen". Das wirkte; die Bischöfe saßen ernst über einige unwürdige Amtsbrüder zu Gericht. Zugleich suchte man durch eine gesteigerte äußere Frömmigkeit, erhöhte Sabbatsheiligung und Vermehrung der Bettage ꝛc. dem eingerissenen kirchlichen Verderben zu wehren und den göttlichen Zorn zu beschwören. Mitten in dieser Zeit trat Marius auf.

Marius war nach dem Cartul. aus einem edlen Geschlechte von Autun (oriundus de episcopatu Edunensi), stand mit dem bischöflichen Hause daselbst in verwandtschaftlichen Beziehungen und hatte somit hinreichende Gelegenheit, an dem hochgebildeten Orte, dem Mittelpunkte der alten Druidenreligion und Gelehrsamkeit, eine höhere Geistesbildung zu gewinnen. Die Bischöfe sorgten damals vorzüglich für sie; es öffnete sich ihm somit die beste Schule. Sie spricht sich vorzüglich in der materiellen und formellen Gediegenheit des von ihm in seiner Chronik Gegebenen aus. Nach einer Meinung soll er aus der königlichen Familie Burgunds entsprossen sein; es ist dies aber eine willkürliche Annahme. Es spricht sich in seinem Chronikon durchaus keine Vorliebe für sie aus; ja es könnte der in einen Gundobagandus umgewandelte Gundobaldus fast wie eine höhnende Reminiszenz an die herumstreifenden Bagauden klingen. Aber auch in Betreff der Franken und ihrer Regenten hält sich Marius sehr objektiv; fast möchte man sich deshalb zu der Annahme gedrängt sehen, er sei ein Römer gewesen und habe von der alten Familie der Marius seinen Ursprung abgeleitet. Die Bischöfe wurden bekanntlich noch lange gern aus den römischen Geschlechtern gewält: die gute

Bekanntschaft des Chronikon mit der römischen Geschichte, das „origo refulgens“ des Epitaphiums unseres Marius würde hiermit übereinstimmen.

Ein solcher Mann, der, durch Geburt geadelt, sich aber auch selbst zu adeln wusste, musste nun wol ein würdiger Kirchenhirte, eine mit dem alten Römersinn imponirende Erscheinung werden. In frühester Jugend hatte er sich der Tonsur unterzogen; er war somit Geistlicher von ganzer Seele, mit voller Zuneigung und Hingebung. Wann und wo er zu wirken begann, wissen wir nicht. Nach Aventicum gelangte er so. Er hatte in der Nachbarschaft bei Payerne (Paterniacum) große Besitzungen, zu denen er als Römer durch verwandtschaftliche Beziehungen zu den dort ansässigen alten Römerfamilien gelangt sein kann; er musste sich also wol auch hierher begeben. So erklärt sich seine Wal zum Bischof von Aventicum von selbst; man war froh, einen so ausgezeichneten Landesbürger auf den Bischofssitz berufen zu können. Es geschah das 574. Es widerspricht zwar die erste Bestimmung des Cartul. dieser Jareszal; nach dieser soll er nämlich das Bistum 581 übernommen und 20 Jare 8 Monate verwaltet haben. So wäre er 601, angeblich den 31. Dez. gestorben. Allein etwas weiter unten folgt im Cartular. die andere Bestimmung: „Eodem anno, quo obiit sanctus Marius, obiit et Guntramus rex“. Dieser Guntram, der gutmütigste und frömmste unter Chlotars Sönen, starb den 28. März 593; Marius muß also auch in diesem Jare gestorben und bei einer Amtsdauer von 20 Jaren und 8 Monaten 574 in sein Amt eingetreten sein. Die Sachbestimmungen haben mehr Gültigkeit, als die vielfach untereinander verwechselten Zalenbestimmungen.

Als Bischof tat nun Marius alles, was er unter den damaligen traurigen Verhältnissen tun konnte, um physisches und geistiges Elend zu heben und zu mildern. Er gab gern und mit vollen Händen; um aber geben zu können, arbeitete er rüstig und bebaute mit eigener Hand seine Äcker. Ackerbau war damals eine ergiebige Goldquelle für die Bischöfe, wie für die Klöster, an kräftigen Armen aber kein Überfluss. Dabei lebte er einfach und mäßig, um desto mehr Hungrige speisen und Vorratskammern für die Bedürftigen füllen zu können. Marius machte so bei der auch unter der Geistlichkeit eingerissenen Völlerei eine schöne Ausnahme. Noch blieben aber dem unermüdlich Tätigen Freistunden zurück; er benutzte sie zur Verfertigung geweihter Gefäße, mit denen er seine Kirchen beschenkte. Er bewies seine Mildtätigkeit und seinen Liebessinn dann auch noch auf andere Weise; er sorgte wie ein Vater für seine ganze Familie und die noch größere Familie, die Kirche, die er mit Schenkungen noch über seinen Tod hinaus bedachte. So erbaute er zur Ehre der Maria θεοτόκος die Kirche und Stadt Payerne auf eigenem Boden. Er tat es, weil er, der Ackerbautreibende, sich hier großenteils aufhielt oder seinen Bischofssitz auf seiner Villa hatte. Payerne, das schon zur Römerzeit bestand, hat er übrigens nicht begründet, sondern nur neu aufgebaut und zu einem Mittelpunkte christlichen Lebens erhoben. Interessant ist noch die Bemerkung, dass er die Kirche daselbst sub die VIII. Cal. Jul. indict. V., episcopatus vero sui anno XIV. eingeweiht habe; er würde das nach unserer Rechnung das Jar 587 sein. Hiermit stellt sich die Angabe hinsichtlich der Indict. ziemlich in Einklang; sie fiel auf 588. Ferner schenkte er derselben Kirche durch Legat mehrere ihm daselbst angehörige Ländereien, jedoch unter der Bedingung, dass das Kapitel zu Lausanne, das also schon damals existirte, den Zehnten zu Payerne und zwei benachbarten Dörfern, Corcelles und Dompierre, ebenso wie der Bischof in andern, beziehen sollte. Ebenso trat er dem Kapitel zu Lausanne von seinem Erbgute bei Dijon ein großes Stück Land, Marcennai genannt, ab. Es findet sich zwar nicht auf der Karte von Burgund; die Schenkung kann aber wegen der späteren über sie gepflogenen Verhandlungen (Cartul.) nicht bezweifelt werden.

In geistiger Beziehung war aber sein Wirken ein noch höheres. Er ward, von früher Jugend an dem geistlichen Stande einverleibt, ein wares Muster der Zeitfrömmigkeit und eines treuen Seelenhirten. Seine unermüdliche Tätigkeit auf dem einen Gebiete läßt uns auf die auf dem andern einen Schluss ziehen. In den beiden Hauptbeziehungen, der dem Bischof damals mit einem eignen Forum

zugestandenen Gerichtspflege und der eigentlichen kirchlich „amtlichen" Tätigkeit, verwaltete er sein Amt in bester Weise, übte und liebte Gerechtigkeit, ward ein schützender Engel für die damals so vielfach durch Gewalttat Bedrückten und ein gewissenhafter Schiedsrichter und diente seinem Gott in ehrfurchtsvoller Scheu und Entsagungen aller Art, die dem eigentlich stets Enthaltsamen nicht schwer fallen konnten. Zugleich sorgte er, ein begeisterter Freund des Christentums, wie für den Anbau des Landes, so auch für den An- und Ausbau der hier begründeten Kirche. Er fand dabei Mitarbeiter, die aber größtenteils von ihm ihre Kraft und Begeisterung gewannen, so den einflussreichsten Mann dieser Gegend, den Patricius Baldelenus oder Wandelin zu Orbe, der im heidnischen Glauben erzogen, aber unter Marius bekehrt mit aller Begeisterung für den neuen Glauben wirkte, mit dem heiligen Columban in ein näheres Verhältnis trat und ihm seine beiden Söne, Ramnelenus und Donatus übergab, die beide, der eine als Begründer des Klosters Romainmotier, der andere als Apostel von château d'Oex, einen glänzenden Namen gewonnen haben, so ferner den St. Germanus, Ursicinus, Himerius, Sigonius 2c. In Bezug auf den letzten findet sich noch die ausdrückliche Angabe des Cartul., dass Guntram zu Marius Zeit dem h. Sigonius eine Höhle, Namens Balma, bei der Kirche des h. Desiderius mit mehreren Ländereien daselbst nach einer zu Chalons (Residenz Guntrams) im Vorhof des h. Marcellus am 12 Cal. Mart. anno d. DC., regnante Guntranno rege a. V. gezeichneten Akte geschenkt habe. Im Jar 600 war aber Guntram schon 7 Jare tot, sein fünftes Regierungsjar ist das Jar 566, wo Marius noch gar nicht Bischof war; die Zalenbestimmung ist also auch hier eine irrige. Sicher geschah aber diese Schenkung nicht one Mitwirkung des h. Marius, der so eine neue Pflanzstätte des Christentums begründet sah. Es war dies dasjenige Kloster, dem der schon genannte Ramnelenus eine größere Ausdehnung geben wollte und deshalb an einer gelegeneren Stelle ein neues Kloster, eine Bauma an der Stelle der Balmeta bauete, welcher erstern die letztere inkorporirt wurde.

Die einflussreichste Einzeltat seines Lebens möchte one Zweifel die Verlegung des Bistums von Aventicum nach Lausanne sein; Marius müsste dann als der eigentliche Begründer des Bistums daselbst unter höherer Autorität angesehen werden. Das Cartul. sagt direkt nichts davon; es nennt ihn nur Aventicensis vel Lausannensis episcopus, wie seine Vorgänger. Dagegen findet sich in einigen alten anonymen Manuskripten die Bestimmung, dass Marius mit Erlaubnis des Königs Hildeberts oder, wie es ausfürlicher in einem heißt, Childeberti secundi? qui s. Guntrami frater? erat, jussu atque autoritate fultus 598? den bisher noch nicht fixirten Bischofssitz nach Lausanne übergetragen habe. Es könnte das aber nur in seinem letzten Lebensjare 593 geschehen sein, wo er noch unter Childebert einige Monate wirkte. Die Angabe dieses Manuskriptes wimmelt aber so von historischen Fehlern, dass sie eine Berücksichtigung nicht beanspruchen kann. Sicher ist nur dies, dass Marius noch 585 auf dem Konzile zu Macon als episcopus Aventicensis unterschrieb, dagegen aber bei seinem Tode 593 vorzugsweise dem Kapitel von Lausanne, gleichsam um demselben festen Halt und volle Lebenskräftigkeit zu geben, schöne Legate aussetzte, somit dasselbe als ein hier schon bestehendes voraussetzte. In diese Zeit fällt also die Fixirung des Bistums; von nun an heißen alle Bischöfe im Cartul. einfachhin episcopi Lausannenses.

Marius starb 64 Jar alt den 31. Dez. 593. Sein Körper wurde in der Kirche des hochverehrten Thebäers Thyrsus, wo auch seine Vorgänger eine Ruhestätte gefunden hatten, beigesetzt; von dem großen Toten wurde sie jetzt die Kirche des h. Marius genannt. Er ist der erste Bischof der Diözese, dem man Verehrung erwies. Sein Fest wurde früherhin den 31. Dez. begangen, späterhin aber auf den 4. Febr. verlegt. Sein Epitaphium hat das Cartul. erhalten; one dasselbe würde das Lebensbild dieses ausgezeichneten Mannes ein sehr farbloses bleiben müssen.

Dieser Marius ist nun auch noch als Schriftsteller bekannt und zwar als Chronikschreiber. Die Geschichtsschreibung war eben damals Chronikschreibung.

Sein Werk ist eine Fortsetzung des Prosper Aquit.; es läuft also vom Jare 455 bis 581; ein unbedeutender Appendix bis 624 gehört einem andern unbekannten alten, damals noch lebenden Verfasser. Es verläuft von vornherein nach den Konsulatsbestimmungen; von 523 an, dem so verhängnisvollen Jare für das Burgundenreich, werden auch die indictiones beigefügt, vermutlich deshalb, weil die Rechnung nach der indiction damals eine sehr gebräuchliche im Frankenreiche wurde. Es gibt übrigens bei vielen Jaren nichts als die Namen der Konsuln und die indict.; die bei andern beigefügten kurzen bündigen Notizen haben vorzüglich in dem Falle einen großen historischen Wert, wenn sie das burgundische Reich betreffen. Sie tragen im Ganzen den Stempel eines für jene Zeit sehr genauen historischen Studiums. Dieses Chronikon fand zuerst der bekannte Altertumsforscher Petr. Franz. Chiffletius; der gute Fund wurde wol gewürdigt. Es wurde die Chronik zweimal zu Paris in den Sammlungen von Duchesne und Dom Bouquet und einmal zu Venedig in der Bibliothek veter. patrum, endlich noch zu besserem Handgebrauche in den mémoires et documens publiés par la société d'histoire de la Suisse Romande tom. XIII durch Rickly mit allen in der Zeit dazu verfassten Bemerkungen von den Professoren Ruchat, Walther, Bridel abgedruckt (zuletzt herausgegeben von Arndt in der oben erwänten Schrift). Neuere haben den Marius auch noch zum Verfasser einer Lebensbeschreibung des heil. Sigismund machen wollen, welche die Bollandisten aufgenommen haben. Sie stützen sich auf eine gewisse Änlichkeit in Darstellung des Tatbestandes und des Stiles; beides kann aber vorzüglich bei abweichender Schreibart der wichtigsten Namen nur etwa eine Benutzung des Chronikon beweisen. Das Martyrol. Gall. kennt ihn nur als Chronikschreiber. **Dr. E. F. Gelpke (Ebert).**

Marlorat, Augustin (mit dem Beinamen du Pasquier), wurde um das Jar 1506 in Bar le Duc (im Lothringischen) geboren. Frühe verlor er seine Eltern, und seine Verwandten, nach dem reichen Erbe lüstern, steckten den achtjärigen Knaben in ein Augustinerkloster, wo er 1524 das Gelübde ablegte und sich zum Priester weihen ließ. Eine lebhafte Wissbegierde, unterstützt durch treuen Fleiß und schöne Talente, zeichneten ihn aus, und schon 1533 finden wir ihn als Vorstand eines Klosters in Bourges, bekannt als trefflichen Kanzelredner, den man gern als Prediger für die Festzeiten nach Poitou, Angers und andere Orte berief. Indes war seines Bleibens nicht mehr lange in Frankreich; seine Studien hatten ihn mit der Reformation bekannt gemacht und derselben zugewandt; in Bourges, wo eine freiere Luft als an anderen Universitäten Frankreichs wehte, wo Margaretha von Navarra waltete, wo Melchior Volmar lehrte, Calvin und Beza studirten, wurde diese Richtung bestärkt. Bald wurde er durch seine entschiedene Hinneigung zur Reformation verdächtig, und bei der größeren Verfolgung der Protestanten in Frankreich 1535 muſste er fliehen; er legte die Kutte ab und verließ die Heimat. Zunächst fand er eine Zufluchtsstätte in Genf, dem Sammelplatze der französischen Flüchtlinge; seine Kenntnis des Hebräischen und Griechischen verschaffte ihm zunächst einen kümmerlichen Unterhalt als Korrektor in einer der zalreichen Buchdruckereien der Stadt. Auf die Empfehlung Virets wurde er in dem bernischen Orte Crissier bei Lausanne als Geistlicher angestellt; dort verheiratete er sich. Mit dem ganzen Kreise der Reformation in Genf und Bern stand er in Verbindung und wurde von ihnen als Mann und Gelehrter geschätzt, mit Beza stand er in einem innigen Freundschaftsbunde, ihre Arbeiten und Studien waren gemeinsam, und mehr als einmal sind sie später als Kampfgenossen neben einander gestanden. (Dass Marlorat selbst Professor an der Akademie von Lausanne gewesen sei, habe ich nirgends finden können.) Von Crissier wurde er als Prediger nach Vevey berufen und blieb bis 1559 dort. Die Frucht seiner litterarischen Muße, seiner Gelehrsamkeit und eines langjärigen Fleißes war: Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica, Genf, Henric. Stephan. 1561, wider aufgelegt 1570, 1585, 1593. In der Vorrede erklärt er seine Absicht, eine einfache aber genaue Erklärung der heil. Schrift geben zu wollen, um die heilsbegierigen Brüder in der Zerstreuung zu erbauen und zugleich denen entgegen-

zutreten, welche alle menschlichen Kommentare verachten und das Wort nur aus sich selbst und aus dem Geiste erklären wollen. Von Kirchenvätern wurden besonders benutzt Ambrosius und Augustinus, von Neueren fast sämtliche bedeutende Theologen Deutschlands und der Schweiz. Der besonnene Mann scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, die Zusammengehörigkeit der alten und neuen Kirche — catholica ecclesiastica expositio — und ebenso die Einheit der beiden protestantischen Kirchen nachzuweisen. In den Unterscheidungslehren teilte er die calvinische Ansicht.

Als in dem Streite über das Exkommunikationsrecht Viret von der Berner Regierung entlassen wurde, gab auch Marlorat, welcher die strengere calvinische Praxis billigte, seine Entlassung ein, Febr. 1559; in Genf fand er Unterkunft, wurde aber schon Juli 1559 nach Paris geschickt als Geistlicher für die dortige evangelische Gemeinde (vgl. den Art. Dubourg Bd. III, S. 723).

Ein größerer selbständiger Schauplatz öffnete sich seiner Wirksamkeit, als er im Juli 1560 als erster Geistlicher nach Rouen geschickt wurde, seitdem ist seine Geschichte aufs engste verwachsen mit der der reformirten Kirche jener Stadt. Die reiche und gewerbfleißige Stadt, die zweite des Königreichs, hatte sich der Ketzerei nicht verschließen können. Seit 1531 lesen wir von Verfolgungen, Einkerkerungen und Hinrichtungen, die sich nicht bloß auf das gemeine Volk, auf die fremden Arbeiter in den Werkstätten erstreckten, sondern Geistliche, Mönche und Nonnen waren von Luthers Lehre angesteckt, alle blutigen Mittel des Parlaments waren vergeblich. Im Jare 1557 vereinigten sich die Protestanten zu einer eigentlichen Gemeinde, de la Jonchée war der erste evangelische Geistliche; seit jener Zeit rang der evangelisch gesinnte Teil der Bürgerschaft, mit Gruchet de Soquence und Cotton de Berthonville an der Spitze, mit dem katholischen, dem Parlamente und der Geistlichkeit um das Recht des freien Gottesdienstes und der Kirchenbenutzung. Ein fortwärender Kriegszustand bestand zwischen beiden Parteien; die öffentlichen Predigten waren zwar verboten, wurden aber doch gehalten. Als mit dem Regierungsantritt Karls IX. (Dezember 1560) die Protestanten Frankreichs sich von dem Drucke der Guisen befreit glaubten, wandten sich die Gläubigen von Rouen mit einer Bittschrift (verfaßt von Marlorat, dessen Rednergabe, Charakter und Frömmigkeit auch von den Katholiken anerkannt wurde) an das Parlament und an den König selbst und baten um Gewärung einer Kirche. Es wurde verweigert, aber ihre Zal war allmählich so gestiegen (die Gemeinde zälte wenigstens 10000 Mitglieder, an deren Spitze vier Geistliche, des Roches, le Roux und du Perron und 27 Älteste standen), daß sie es wagten, dem Juliedikt (25. Juli 1561) Trotz zu bieten und sich zum öffentlichen Gottesdienste in den Hallen des alten Thurmes zu versammeln. Mitten aus diesen unruhigen Vorgängen wurde Marlorat nach Poissy berufen, August 1561; man kannte seinen Glaubensmut und seine Gelehrsamkeit zu gut, um ihn bei dem Religionsgespräch entbehren zu können. Am 17. August überreichte er in St. Germain dem Könige die Schrift, in welcher der bei der Verhandlung einzuhaltende Geschäftsgang vorgeschlagen wurde. Die erste Rolle beim Religionsgespräch spielte allerdings sein größerer Freund Beza, aber bei den Hauptverhandlungen vom 9. und 16. September war Marlorat anwesend und tätig, ebenso als am 29. September und den folgenden Tagen zu St. Germain je fünf Abgeordnete von beiden Parteien über eine Vereinigung, wiewohl vergeblich, unterhandelten, und Beza machte gerne Gebrauch von der Gelehrsamkeit seines Freundes, der in der Patristik besonders bewandert war. Auch bei dem Kolloquium mit den Sorbonnisten, in welchem über Bilder, Taufe ꝛc. disputirt wurde (Januar 1562), war Marlorat einer der 3 protestantischen Wortfürer (s. Baum, Beza II, 219. 231. 521).

Nach Rouen zurückgekehrt, leitete Marlorat die Provinzialsynode daselbst, die am 25. Januar zusammentrat. Das Blutbad in Vassy gab am 1. März 1562, das Zeichen zum Ausbruch des Bürger- und Religionskrieges; die Nachricht davon rief wie in ganz Frankreich, so in Rouen große Aufregung hervor. Seitdem kamen die Reformirten nur noch bewaffnet zu den Predigten; allerdings waren sie jetzt so zalreich, daß bei einem großen Abendmal, welches Ende März gefeiert

wurde, die heilige Handlung drei Tage lang dauerte. Um Greueltaten, wie sie in Paris, Sens, Toulouse und anderen Orten vorgekommen waren, vorzubeugen, um Leben und Eigentum zu schützen und zu retten, beschlossen die Protestanten Rouens, sich zu Herren der Stadt zu machen; in der Nacht vom 15. zum 16. April bemächtigten sie sich der Tore, des Stadthauses und Schlosses, fast one Widerstand zu finden (nach Floquet betrug die Zahl der Protestanten nur ein Fünftel der Einwoner, nach Beza überwogen die Protestanten). Der Unterstatthalter Villebon wurde verjagt, der Herzog von Bouillon schwankend, wem er sich anschließen sollte, konnte sich keine Geltung verschaffen, das Parlament flüchtete nach Louviers. Die Bürger, nun ganz one Behörde, schufen sich eine; zwölf angesehene Bürger übernahmen als oberster Rat die Leitung der Geschäfte; unter ihnen stand ein Rat von 100. Es war kein republikanischer Senat, alle ihre Befehle gaben sie im Namen des Königs, sondern das einfache Bedürfnis der Ordnung und Leitung hatte diese Einrichtung, welche sich an die munizipalen Freiheiten der Stadt anschloß, ins Leben gerufen. Die Stimmfürer und Leiter waren Esmandreville, Präsident des Steuerhofes, Bethonville und Marlorat. Die Ordnung wurde hergestellt, den furchtbaren Bildersturm (3. Mai), der binnen 24 Stunden herrliche und unersetzliche Kunstwerke der an Altertümern so reichen Normandie vernichtete, konnten sie nicht hindern. Bald wurde es nötig, für die Verteidigung der Stadt zu sorgen; der Katharinenberg mit seinem befestigten Kloster, welcher die Stadt vollständig beherrscht, wurde erstürmt und die Festungswerke verstärkt; am 27. Mai lagerte ein katholisches Heer unter dem Herzog von Aumale vor der Stadt. Condé schickte den Belagerten Morvillier zu Hilfe, und dieser leitete die Verteidigung so glücklich, dafs Aumale nach mehreren vergeblichen Stürmen am 12. Juni wider abzog. Einer langen Ruhe erfreute sich die Stadt nicht. Am 29. September erschien das katholische Hauptheer, 18000 Mann stark, gefürt von Karl IX. in Person, Anton von Navarra (der am 15. Oktober hier die Todeswunde erhielt), dem Herzog von Guise und anderen. Trotz der kräftigen Verteidigung Montgommerys, trotz des Heldenmutes der Belagerten — auch Frauen kämpften auf den Wällen — erlag ein Bollwerk nach dem anderen. Am 6. Okt. wurde der Katharinenberg überrumpelt, dagegen am 13. Okt. ein Sturm siegreich abgeschlagen. Die Unterhandlungen fürten zu keinem Ziele; wol hätten Katharina von Medici und der Kanzler l'Hôpital die reiche Stadt gerne geschont, aber die erste Forderung Montgommerys, noch mehr Marlorats, war Religionsfreiheit, und dies gestand die katholische Partei nicht mehr zu. Am 26. Oktober wurde die Stadt erstürmt und geplündert. Montgommery gelang es, die Seine hinab zu entkommen. Marlorat, der mit Frau und Kindern in einem Turme versteckt war, wurde gefunden und sogleich in den Kerker geschleppt. Der alte Connétable Montmorency, voll Hafs gegen den Prediger, suchte ihn dort auf und fur ihn an: „Du bist der Verfürer des Volkes und Schuld an all diesem Unheil!" „Habe ich das Volk verfürt" — gab Marlorat ruhig zur Antwort — „so hat mich Gott zuerst verfürt, denn ich habe nur das lautere Wort Gottes gepredigt". Auch die Anschuldigung, als ob er Condé als König, Coligny als Herzog der Normandie anerkannt habe, wies er mit Entrüstung zurück. Gleiche Standhaftigkeit bewies er vor dem Parlament, das am 29. Oktober seine Sitzungen wider mit Hochverratsprozessen begann — trotz der verkündeten Amnestie; offen bekannte er sich als protestantischen Prediger, als ehemaligen Mönch und verheirateten Priester, jedes dieser Verbrechen war groß genug, um ein Todesurteil herbeizufüren; am 30. Oktober wurde es gefällt: Marlorat solle vor der Kirche (Eglise de Notre-Dame), in der sein kräftiges Wort kaum verklungen war, gehenkt und sein Kopf auf einen Pfahl gesteckt werden. Am 31. Oktober wurde es vollzogen; mit ihm starben Esmandreville, Soquence und Berthonville, alle mit der größten Standhaftigkeit. Bis zum letzten Augenblicke tröstete und ermante er seine Leidensgenossen trotz der Schmach, die man ihm antat. Auf einer Schleife wurde er zum Richtplatz geschleppt. Der Connétable überhäufte ihn mit Schimpfreden und Schmähungen; Villebon schlug ihn mit einem Stock und ein Soldat stach den Leichnam in den Schenkel. Condé rächte diesen Justizmord — denn so sah es die hugenottische Partei an — durch

die Hinrichtung eines gefangenen Parlamentsrates, Sapin, und eines Abbé Gastines. Marlorats Frau und seine fünf Kinder flüchteten nach England, zwei der letzteren starben bald, die Mutter lebte noch im J. 1576 kümmerlich, unterstützt von der wallonischen Kirche.

Als Schriftsteller war Marlorat ziemlich bedeutend; seine exegetischen Werke sind zalreich und wegen ihrer Nüchternheit und Gelehrsamkeit geschätzt, was die häufigen Auflagen, welche sie erlebten, und die mehrfachen Übersetzungen beweisen. Zu seinen Lebzeiten erschien außer der schon angefürten Erklärung des Neuen Testaments: Genesis cum catholica expositione, Genf, H. Steph. 1561, Morgiis 1584. Expositio ecclesiastica in 150 psalmos Davidis et cantica sacra 1562, 1585. Zu der Ausgabe von Marots und Bezas Psalmen, Lyon 1564, fügte Marlorat zu jedem Psalmen ein Gebet (s. Baum, Beza, Bd. I, S. 189). Aus seinem Nachlass wurde eine Erklärung des Jesaia, Genf 1564, des Hiob, Genf 1585, herausgegeben, ebenso Thesaurus Sacrae Scripturae in locos communes rerum et dogmatum, London 1574, von Feuguereius. Die France protestante VII, 258 sq. fürt noch mehrere kleinere Schriften Marlorats an. 1562 verfasste er zu Calvins Institutio die table des matières, welche seitdem einen integrirenden Bestandteil des Werks bildet.

Eine größere Biographie Marlorats ist mir nicht bekannt; Aug. Marlorat, Caen 1862, erschien wol aus Anlass seines 300järigen Todestages (ich habe die Schrift nicht gesehen). Das Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français VI, 109 gibt eine kurze Skizze von ihm von Paumier; sonst wurde benützt Corspus reformatorum, Calvini opera; T. 17—21 passim; (Beza), Histoire écclésiastique I, passim II, 610 sqq. (ed. v. 1580); Floquet, Histoire du parlement de Normandie, Rouen 1840, T. II; Beza, Icones; Mémoires de Condé I u. III (London 1743); M. Adam, Vitae theologorum exterorum; Baum, Th. Beza I. II; Soldan, Polenz. **Theodor Schott.**

Marnix, Philipp, Herr von St. Aldegonde, geb. 1538 in Brüssel, wo sein elterliches Haus noch gezeigt wird, gest. 15. Dez. 1598 in Leyden, einer der bedeutendsten Niederländer des 16. Jarh.'s, gleich ausgezeichnet als Statsmann, Kriegsheld, Theolog, Dichter, Redner und Schriftsteller.

Die Familie war vor 2 Generationen aus Savoyen eingewandert, begütert und angesehen und mit den vornehmsten Kreisen in Verbindung; die Eltern (Jakob v. M. und Maria von Hamericourt) ließen ihre beiden talentvollen Söne Philipp und Johann, Herr von Thoulouse, sorgfältig erziehen; umfassende Sprachkenntnisse in Holländisch, Deutsch, Spanisch, Französisch, Hebräisch, Lateinisch und Griechisch und eine gediegene klassische, juridische und theologische Bildung zeichneten Philipp aus. Ein längerer Aufenthalt in Genf hatte diese Kenntnisse vermehrt, zugleich aber auch durch den Umgang mit Calvin und Beza, mit welch letzterem Marnix bis an seinen Tod in einem schönen Verhältnis der Freundschaft blieb, die Zuneigung zu den Lehren der Reformation so gefördert, dass er sich derselben völlig zuwandte und die Verbreitung und Verteidigung der neuen Lehre in seinem Vaterlande ebenso seine Lebensaufgabe wurde, wie das im Calvinismus liegende politische Moment seine Anschauung von der religiösen und politischen Unabhängigkeit seiner Heimat wesentlich bestimmte und leitete.

Um 1560 in die Niederlande zurückgekehrt, brachte er einige Jare in stiller Zurückgezogenheit zu; 1565 vermälte er sich mit Philipotte de Bailleuil; der glücklichen Häuslichkeit, die sie ihm bereitete, der litterarischen Muße, welcher er sich hingegeben, entrissen ihn die politisch-religiösen Verwicklungen, in welche sein Vaterland geriet, sie brachten ihn, dessen Talente, rastlose Tätigkeit, Mut, Vaterlandsliebe und Freiheitssinn jedermann kannte, der ein erklärter Anhänger der Reformation war, an eine hervorragende Stelle, er wurde einer der ersten Vorkämpfer für die Unabhängigkeit der Niederlande von Rom und Spanien. Zunächst war er litterarisch tätig, die Abfassung des sogenannten Kompromisses, worin die meistens adeligen Teilnehmer sich verpflichteten, mit allen Mitteln gegen die Einfürung der Inquisition zu wirken, die Bittschrift, worin die Regentin Margaretha

von Parma 5. April 1566 um Einstellung der Inquisition gebeten wurde, hatten ihn zum Verfasser. Der Bildersturm, welcher August 1566 in Antwerpen losbrach und binnen wenigen Stunden die herrlichsten Kunstwerke, die Schätze vieler Jarhunderte vernichtete, zeigte die tiefe Aufregung des Volkes; gegen die verdammenden Stimmen, welche sich darüber erhoben, schrieb Marnix eine Schrift, in welcher er die Unterstellung, als sei derselbe von unruhigen Adeligen absichtlich angestiftet worden, entschieden zurückweist, mit der ganzen Schärfe eines Calvinisten die Abgötterei, welche mit den Bildern getrieben wurde, verurteilt, das Recht, gegen die Missbräuche in Kirche und Lehre reformatorisch vorzugehen, wart, und in der ganzen Bewegung den Finger Gottes sieht, der wol beachtet werden müsse; in einer zweiten Schrift fürte er dieselben Gedanken noch mehr aus (s. dieselben: Van de beelden afgeworpen en de Nederlanden in Augusto 1566 und Vraye narration & apologie des choses passées aux Pays-Bas touchant le Fait de la Religion en l'an 1566 par ceux qui font profession de la religion reformée au dit pays 1567 in: Ph. v. M. v. St. Ald. godsdienstlige en kerkelijke Geschriften uitgeg. door J. J. van Toorenenbergen, S'Gravenhage. 1. 2. 1871, 1, 1—133).

Unter dem Schutze einer erzwungenen Religionsfreiheit trat 26. Oktober 1566 in Antwerpen die erste Synode der wallonischen Kirchen unter seiner Leitung zusammen.

Bald trat Marnix auch mit den Waffen für die Sache der Reformation ein; Brederode und die beiden Marnix suchten die von den Spaniern bedrängte Stadt Valenciennes zu unterstützen, wurden aber bei Austrawel geschlagen (13. März 1567), wo Thoulouse fiel. Marnix entkam nach Breda, von dort nach Deutschland, wohin ihm seine Gemalin folgte; durch Beschluss des Blutrats vom 17. August 1568 wurde er verbannt und sein Vermögen eingezogen, so dass er nach seinem eigenen Geständnis 10—12 Jare lang keinen Pfennig davon einnahm; aber dennoch sagte er mit gerechtem Stolze, er habe so gelebt, dass er den Großen angenehm, seines Gleichen lieb und wert und von den Armen geachtet wurde; denn trotz der eigenen Not war er darauf bedacht, Anderen zu Hilfe zu kommen; in Emden gründete er eine Unterstützungskasse für bedrängte Flüchtlinge.

Von jener Zeit an trat er auch in Verbindung mit dem gleichfalls geächteten und geflüchteten Wilhelm von Oranien, dem Schweigsamen; die beiden gleichgesinnten Männer reichten sich die Hand zur Befreiung ihres Vaterlandes, und bis zu ihrem Tode standen sie in der innigsten Freundschaft, in einem schönen Verhältnis des gegenseitigen Nehmens und Gebens; Marnix war der Diplomat, der Repräsentant seines größeren Freundes, ihm diente er mit Schwert und Feder; das schönste Denkmal dieser innigen, neidlosen Vertrautheit ist das „Wilhelmuslied", das M. Ende 1568 oder Anfang 1569 dichtete; die 15 Strophen von je 8 Zeilen bilden ein Volkslied, wie es deren wenige gibt, dem die deutsche Reformation kein änliches an die Seite zu stellen hat, voll Kraft und Innigkeit, wo Patriotismus und Frömmigkeit gleichermaßen die Saiten rüren, und das heute noch nicht verklungen ist in den Niederlanden. Man kann begreifen, dass Granvella nach einem Mordversuch auf Oranien wünschen konnte, dem Herren möchte sein alter ego M. auch im Tode nachfolgen. Die Parallele mit Heinrich IV. von Frankreich und Duplessis-Mornay (s. d. Art. Bd. III, S. 759) liegt nahe; der geniale etwas leichtfertige Bearner gleicht zwar dem schweigsamen Oranier nicht in dem Maße, wie der vorzügliche gravitätische Duplessis dem vielgewandten Marnix, dem allerdings seine sarkastische Ader eine besondere Eigentümlichkeit verleiht.

Um seinen Freunden nicht beschwerlich zu fallen, war Marnix in den Dienst des ref. Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz getreten, und dieser verwendete den vielseitig gebildeten Theologen in seinem Rate. Theologische Untersuchungen, besonders über Christologie und Abendmal, die Abfassung des „römischen Bienenkorb" 1569 (s. darüber später), bildeten seine Beschäftigung in Heidelberg; kirchlich war er auch sonst für seine Landsleute tätig, so bei dem Konvent in Wesel (November 1568) und bei der Synode in Emden (4.—14. Oktober 1571). Der

ehrenvolle Auftrag, „dafs er deren Dingen, so in den Nidderlanden für etlichen ihaaren bis anhero sich zugetragen haben, eine historien beschreiben wolle“, hat er nicht ausgefürt; die ruhige Muße fehlte ihm damals, auch war seine schriftstellerische Tätigkeit stets eine durch den Augenblick hervorgerufene mit bestimmten, praktischen Zwecken; eine vorzügliche Arbeitskraft machte ihm die Ausarbeitung der verschiedensten Gegenstände möglich; obgleich Gelegenheitsschriften, sind seine Abhandlungen doch ausgezeichnet durch Präzision und solide Gelehrsamkeit.

Bald verlangte das Vaterland wider seine Dienste; an der Niederlage Ludwigs von Nassau bei Jemmingen 21. Juli 1568 hatte er teilgenommen, unter tausend Gefaren war er wider nach Deutschland entkommen; aber seine bedeutendste politische Tätigkeit fällt in die Jare 1572—1585. Als Oranien im Vertrauen auf die Hilfe Frankreichs, das damals unter Colignys Einfluss stand. dessen Lieblingsgedanke das flandrische Projekt war (s. d. Art. „Coligny“ Bd. III, S. 305), einen zweiten Zug in die Niederlande 1572 unternahm und die Abgeordneten Hollands nach Dortrecht berief (15. Juli), bewirkte Marnix als Bevollmächtigter des Prinzen durch seine ergreifenden Worte, dafs die Staten sich bereit erklärten, kein Opfer zu scheuen, um den Krieg füren zu können; in die Hand versprachen sie ihm, in keine Vereinigung mit Spanien zu willigen one des Prinzen Zustimmung. In angestrengter Tätigkeit im Dienste Oraniens hin- und herreisend, traf ihn das Missgeschick, von den Spaniern nach tapferer Gegenwehr bei Maaslandsluis gefangen zu werden, 4. November 1573. Nach spanischem Rechte hatte Marnix den Tod verdient, aber Alba musste seinen Blutdurst zämen, da sein Liebling Admiral Graf Bossu in die Hände der Geusen gefallen war und Oranien mit Repressalien drohte. Marnix wurde nach Haag und Utrecht gebracht, dort anständig behandelt und von Requesens, dem Nachfolger Albas, benützt, um auf Oranien einzuwirken und den Frieden zu vermitteln. Dafs er, von dem man kurz vorher noch sagen konnte: „Stets soll mein Antlitz sauer sehn, bis die Spanier untergehn“, sich zum Friedensvermittler hergab, ist psychologisch nur daraus zu erklären, dafs die Gefangenschaft, die stete Todesdrohung deprimirend auf seine Gemütsstimmung einwirkten (die Briefe, Groen van Prinsterer IV, 286 ff. zeigen. keinen frischen freien Ton), politisch daraus, dafs er die Macht der Spanier überschätzte und dafs der Gegensatz zwischen der niederländischen Freiheitsliebe und der spanischen Herrschsucht noch nicht in seiner ganzen Unversönlichkeit klar dalag; die lange Zugehörigkeit zum burgundischen Reiche machte es den Niederländern so schwer, von der rechtmäßigen Dynastie sich loszusagen, daher die vielen Vermittlungsversuche, die in dem 60järigen Kampfe vorkommen und die doch stets scheitern mussten. Zum Glück blieb Oranien fest; auch ein Besuch von Marnix, der gegen Bürgschaft eine zeitlang aus der Gefangenschaft entlassen wurde, bewirkte keine Änderung. Am 15. Oktober 1574 wurde Marnix gegen Montdragon nach langen Verhandlungen ausgewechselt und war wider im eigentlichen Felde seiner Tätigkeit, als er nun als Abgeordneter Oraniens bei den Konferenzen in Breda (März bis August 1575) die Unterhandlungen fortsetzte. Dazwischen wirkte er noch zu Heidelberg, wo die aus dem Kloster entflohene und zur reformirten Religion übergetretene Prinzessin Charlotte von Montpensier-Bourbon am Hofe Friedrichs III. weilte, warb um sie als Braut Oraniens und geleitete sie auch zur Hochzeit nach Dortrecht (12. Juni 1575). Die Konferenzen in Breda waren one Erfolg geschlossen worden; Holland und Seeland sagten sich am 13. Oktober förmlich von Spanien los und trugen nun die Souveränetät über ihr Land unter bestimmten Bedingungen der Königin Elisabeth von England an, als einer protestantischen Fürstin, welche dazu noch von einem holländischen Grafen abstamme. Das Haupt der Gesandtschaft war Marnix; von Weihnachten 1575 bis April 1576 blieb er in England, one die Unterhandlungen zu einem Ziele zu füren. Noch einmal schien nach dem Tode von Requesens (5. März 1576) eine Vereinigung zustande zu kommen in der „Genter Pacifikation“, wonach die Blutedikte überall außer Wirksamkeit gesetzt und in Holland und Seeland die protestantische Religion anerkannt wurde. Es war dies wesentlich ein Werk von Marnix, der von Oranien und den zwei vereinigten Provinzen abgeordnet ward und mit Recht seinen Na-

men als den ersten auf der Originalurkunde unterzeichnete. Aber der neue Statthalter Don Juan d'Austria bewirkte durch kluges Nachgeben in einigen Punkten trotz aller Bitten und Warnungen von Marnix, der durch aufgefangene von ihm entzifferte Briefe das falsche Spiel Philipps nachwies, die Annahme des ewigen Vertrags (17. Februar 1577), welcher die Privilegien zwar bestätigte, aber auch den Katholizismus als allein geltend anerkannte. Die beiden reformirten Provinzen wurden in ihre Sonderstellung zurückgedrängt und behaupteten auch diese; es gelang Don Juan nicht, Oranien und Marnix auf den Konferenzen von Gertrudenburg (Mai 1577) zu gewinnen. Nicht mit Unrecht sah dieser in Marnix den gefärlichsten Feind der katholischen Religion und des Königs und verlangte seine Ausweisung aus Brüssel, die gebürendermaßen verweigert wurde. Die Besetzung der Citadelle von Namur durch die spanischen Truppen (24. Juli) weckte die Sorglosen aus ihrer Sicherheit; nun suchten sie bei Oranien und den beiden Provinzen Hilfe. Am 7. Dezember wurde Don Juan seiner Würde als Statthalter entsetzt, am 10. Dezember die zweite Brüsseler Union geschlossen zu gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Toleranz; es war das letzte Mal, dass alle Provinzen vereinigt waren. Marnix, bei allen Verhandlungen als Statsrat der Niederlande seit 29. Dezember 1577 tätig, hatte die Aufstände in Gröningen und Artois zu beschwichtigen, dann bei dem Reichstag in Worms (7. Mai 1578) vor den deutschen Fürsten die Handlungsweise der Niederländer bei ihrer Erhebung gegen Spanien, die Wal des Erzherzogs Matthias zum Statthalter zu rechtfertigen. Seine echt statsmännische Rede, in welcher er auch auf die Gefaren hinwies, welche Deutschland selbst durch die Suprematie Spaniens laufe, fürte zwar keine materielle Unterstützung, aber doch die Neutralität Deutschlands herbei. —

In seinem Vaterlande bewirkten die religiösen Gegensätze auch die politische Trennung. Die Provinzen Artois und Hennegau, erbittert über die Gewalttätigkeiten, zu welchen sich die extremen Calvinisten hatten hinreißen lassen, schlossen mit Alexander von Parma, Don Juans Nachfolger 6. Januar 1579 einen Vertrag, in welchem sie sich und ihre Religion unter den Schutz Spaniens stellten, andere südliche Provinzen folgten nach. Marnix hatte mehrfach in Gent (Juli und Oktober 1578) und in Arras (Dezember) durch sein persönliches Auftreten die Ruhe wider hergestellt, jene Einigung mit Spanien aber nicht verhindern können.

Wie weit Marnix bei dem Zustandekommen der Utrechter Union (23. Januar 1579) tätig war, läſst sich schwer nachweisen; im Sommer dieses Jares nahm ihn eine litterarische Fehde in Anspruch. Am 2. Juli 1579 erschien ein Libell (Lettre d'un gentilhomme vray patriot à Mss. les Estats generaulx. Oeuvres VII, 95 sq.) in Form eines Briefes an die Generalstaten, in welchem der unbekannte Verfasser mit wütendem Haſs über Oranien und dessen Freund Marnix — personne vraiement factieux et perverse — herfällt, ihnen Schuld gibt an allem Unheil des Vaterlandes, an der Fortdauer des Krieges, und die Staten einladet, die Friedensbedingungen Parmas unter Vermittelung der Reichsversammlung in Köln anzunehmen. Marnix, dessen Ehre und vaterländisches Gefül auf das Lebhafteste angegriffen war, verteidigte seinen Herrn und Meister und zugleich sich in der Schrift: Response à un libelle fameux naguère publié contre Monseigneur le Prince d'Oranges (Oeuvr. VII, 61 sq.). Es war ihm nicht schwer, an den Blutdurst und die Treulosigkeit der Spanier zu erinnern, Oranien und sich von den Verdächtigungen zu reinigen und die Widersprüche, an denen das Werk leidet, nachzuweisen. Seine Schrift ist noch besonders wichtig wegen der vielen Nachrichten aus seinem eigenen Leben, die darin enthalten sind. Seine Anwesenheit bei dem Reichstag in Köln 1580 war resultatlos. Folgenreicher waren die Schritte, welche er tat, um die Souveränetät über die von Spanien abgefallenen Provinzen dem jüngsten Sone von Katharina von Medici dem Herzog Franz von Alençon-Anjou zu übertragen. Außer seiner persönlichen Vorliebe für die Franzosen bewog ihn dazu die Hoffnung, in Frankreich, dem Rivalen Spaniens, einen mächtigen Bundesgenossen für die Unabhängigkeit seines Vaterlandes zu gewinnen;

den schwachen, wenig bedeutenden Mann, welcher nur hie und da einen Anlauf zu großartigen Handlungen nahm, hielt er für die innere Entwicklung der Freiheit nicht für gefärlich; er drang bei der Versammlung in Utrecht (gegen die Genter, welche der protestantischen Königin Englands abermals das Scepter anbieten wollten), durch und 24. Aug. 1580 reiste er als Haupt einer stattlichen Gesandtschaft nach Frankreich, um dem jüngsten Valois die Krone anzutragen. 9. September langten die Gesandten in Plessis (bei Tours) an; nach längeren Verhandlungen (s. Rapport fait au prince d'Orange et aux Etats généraux etc., März 1581 in Gachard, Correspondance de Guillaume le Taciturne, IV, 421—472) wurde der Vertrag endgültig abgeschlossen, in welchem Marnix die politischen und religiösen Freiheiten der Staten sehr gewart hatte, 19. September 1580 und 23. Januar 1581 in Bordeaux ratifizirt. Sein Aufenthalt in Frankreich verlängerte sich bis 8. März 1581, eine Menge der einflussreichsten Personen, Katharina von Medici, Heinrich von Navarra, den Herzog von Montpensier, Turenne, lernte er dabei kennen. Die Niederlande selbst entsetzten durch Beschluss vom 26. Juli 1581 Philipp seiner Souveränetätsrechte und proklamirten Anjou als rechtmäßigen Herrscher; das äußerst wichtige Dokument, — wichtig wegen der dabei geltend gemachten Grundsätze des Naturrechts — hat Marnix zum Verfasser (Acte de descheance de Philippe II. de sa Seigneurie des Pays-Bas s. Oeuvres VII, 375 sqq.); November 1581 reiste er nach England, um den neuen Herrscher, welcher auch noch die Krone und die Hand von Elisabeth gewinnen wollte, abzuholen. Englands jungfräuliche Königin, der es nie völlig Ernst mit den Eheverhandlungen gewesen war, brach dieselben plötzlich ab; 19. Februar 1582 zog Anjou in Antwerpen mit Marnix ein.

Wenige Tage nachher machte Jauregui einen Mordanfall auf Oranien (18. März 1582). Das erste Billet des genesenden Prinzen war an Marnix gerichtet, der mit der Untersuchung beauftragt war, und welchen Oranien bat, die Mitschuldigen nicht zu foltern. Eine harte Prüfung wartete seiner, als Anjou vom 15. bis zum 17. Januar 1583 den thörichten Versuch machte, sich Antwerpens und der wichtigsten Städte durch Verrat oder einen Gewaltstreich zu bemächtigen; das Unternehmen scheiterte an der Tapferkeit der Bürger, Anjou musste die Niederlande verlassen, aber Marnix und Oranien wurden als Genossen der Franzosen mit den schlimmsten Verdächtigungen überhäuft. Marnix verlor seine Stelle im Statsrat und zog sich, kränklich und verstimmt, auf sein Landgut West-Souburg (bei Vließingen) zurück; Oranien, dessen Freundschaft sich nicht gemindert hatte, gab ihm Urlaub nur unter der Bedingung, dass er auf jeden Ruf des Vaterlandes wider folge. Aber nur kurze Zeit konnte Marnix ruhig seiner Familie leben, auf Oraniens dringende Bitte nahm er die Stelle des ersten Bürgermeisters in Antwerpen an (30. November 1583); wenige Tage nachher begann Alexander von Parma die Sadt einzuschließen und zu belagern. Die denkwürdige Belagerung zu schildern, ist nicht unsere Aufgabe, sie endete mit der Übergabe der Stadt an Alexander von Parma 17. August 1585 unter ehrenvollen Bedingungen. Die Schrecken einer Plünderung durch die Spanier blieben ihr erspart; Religionsfreiheit war nicht zugestanden worden, doch war den Reformirten eine Frist von zwei Jaren vergönnt, um ihre Angelegenheiten ordnen und auswandern zu können. Für Marnix begannen jetzt die schwersten Tage; auf die Nachricht von der Übergabe Antwerpens brach der Sturm gegen ihn in allen noch freien Provinzen los; es schien unmöglich, dass der Verfasser des Kompromiss und des Wilhelmusliedes, der Freund Oraniens, der eifrige Protestant, in solche Bedingungen willigen konnte, one von den Spaniern bestochen zu sein; dass dies eine Verleumdung war, hat Parma selbst in einem vertrauten Briefe an Philipp erklärt: „Obgleich der Herr von St. Aldegonde arm ist, sehe ich doch nicht, dass er interessirt ist; nur finde ich ihn sehr hartnäckig in seiner Religion“ (30. September 1585); umgekehrt hätte Marnix darüber klagen können, dass er im Dienste seines Vaterlandes oft one Belonung gelassen wurde. Über die militärische Frage füren wir nur das Urteil des eben so kriegskundigen als unparteiischen protestantischen La Noue an: „Man kann ihm nicht vorwerfen, dass er Antwerpen verloren habe;

er hat es übergeben, als keine Rettung mehr möglich war". Seine eigene Rechtfertigung gab er in Brief récit de l'estat de la ville d'Anvers du temps de l'assiègement servant au lieu d'Apologie pour Ph. de Marnix. 1585 (Oeuvres VIII. 239); sie enthält eine einfache bündige Erzälung, wie er durch die Gewalt der Umstände zu jedem seiner Schritte gezwungen wurde und ist wegen der Genauigkeit ihrer Angaben eine der wichtigsten Quellen für die Jare 1584 und 1585. Auf Marnix ehrenwerten Charakter fällt kein Schatten, aber sein politisches Urteil stand nicht auf der Höhe seiner Aufgabe; wie in den Tagen seiner Gefangenschaft sah er die Lage zu kleinmüthig an, er misstraute der Klugheit und Energie von Moriz von Oranien und jedenfalls war es eine arge Verblendung, zu glauben, Spanien werde je den Provinzen Religionsfreiheit zugestehen, wenn sie sich unterwerfen.

Seine politische Tätigkeit im Großen war zu Ende, er hat mehr aus Gefälligkeit der jungen Republik einige Dienste gewidmet, so eine Reise nach England im Jare 1590, eine nach Frankreich 1591 zu Heinrich IV., den er sehr hoch schätzte. Im übrigen lebte er auf seinem Landgut in Westsouburg bei Vließingen, nachdem der Entschluss, sich nach Deutschland oder gar nach Rußland zurückzuziehen, rasch geschwunden war. Theologische Studien waren seine Hauptbeschäftigung; wegen der Übersetzung der Bibel, die ihm von den Generalstaten übertragen wurde, verlegte er 1596 seine Wonung nach Leyden. Im Jare 1597 machte er noch eine Reise nach Oranges im Interesse des Hauses Oranien, mit welchem er immer noch innig verbunden war. Nach der Katastrophe von Antwerpen galt er in vieler Augen nicht blos als unglücklicher, sondern als unfähiger Statsmann, und da Wilhelm von Oranien, seine treueste Stütze, gestorben war, begegnete man ihm mit Verachtung. Allmählich stellte sich das Vertrauen wider her, man erkannte seine früheren Verdienste, seinen Wert und Charakter wider an und jener Auftrag der Bibelübersetzung stellte sozusagen offiziell seine Ehre wider her. 15. Dezember 1598 starb er, die rastlose Tätigkeit des vielseitigen Mannes war nun zu Ende, er hatte das gefunden, was er in seinem schönen Walspruch sich immer ersehnt hatte: „repos ailleurs.

Über die politische Bedeutung von Marnix genügen wenige Worte: Ein kräftiger, vollständig uneigennütziger, ungemein lebhafter Patriotismus war die Grundtriebfeder seines Handelns; auch widerwärtige Erfarungen, schwere Schicksalsschläge konnten ihn dem Berufe, seinem Vaterlande zu dienen, nicht auf die Länge entziehen; sein ehrenwerther Charakter, seine Uneigennützigkeit stehen über allem Zweifel erhaben da. Das Heil seines Vaterlandes sah er aber nur in der Erhaltung der Privilegien, seiner Freiheit und in der Durchfürung der Reformation. So war sein Leben ein fortwärender Kampf mit Spanien und mit dem Katholizismus, er hat denselben mit Feder und Schwert, mit Aufbietung aller Kräfte gefürt. Seine Gewandtheit und Schlagfertigkeit, sein unermüdlicher Eifer sind auch da anzuerkennen, wo seine politische Erkenntnis nicht auf der höchsten Höhe stand, sodass er nicht zu den Politikern ersten Ranges, wie sein größerer Freund, Wilhelm von Oranien, zu rechnen ist.

In kirchlicher Hinsicht war sein Einfluss bedeutend; er war ein eifriger Schüler Calvins und Bezas, auf der Synode von Antwerpen 20. August 1566 (s. oben) wurde durch seinen Einfluss die Wittenberger Konkordie verworfen; wärend Wilhelm von Oranien immer eine Einigung mit den Lutheranern anstrebte, drang, durch Marnix befördert, die calvinische Richtung siegreich vor. Der Konvent zu Wesel (vom 3. November 1568 an) gab dem Gedanken Ausdruck, dass eine kirchliche Organisation der Flüchtlingsgemeinden notwendig sei; die Form dafür war die calvinisch-presbyteriale, welche in einer Generalsynode gipfelte; die Synode in Emden 1571 vollendete das Werk, und als die Flüchtlinge wider in ihre Heimat zurückkehren konnten, wurde diese Verfassung auch dort immer mehr eingefürt und befestigt. Auch in den beiden Schreiben, die er 1568 und 1569 an die holländische Gemeinde in London erließ, in welcher zwischen der ältern englischen hochkirchlichen Partei und den neu eingewanderten Calvinisten über die äußeren Gebräuche in der Kirche und über die christliche Freiheit ein

Zwiespalt ausgebrochen war, stellte er sich neben der Ermanung zur Einigkeit auf die calvinische Seite (s. Geschriften I, 135—182). In diesen Zusammenhang gehören auch seine Schriften gegen die Freigeister und Widertäufer; schon 1577 war er gegen die Widertäufer aufgetreten, 1595 erschien seine Ondersoekinge ende grondelijke wederlegging der Geestdrijvische Leere (s. Geschriften II, 1 bis 224), eine Reihe anderer folgten, darunter die bedeutendste Réponse apologétique à un libelle fameux, Leyden 1598, die Antwort auf eine anonyme, angeblich von einem deutschen Edelmann verfaßte Broschüre Antidote ou contrepoison genannt, enthaltend, wichtig auch wegen der Aufschlüsse über sein Leben. Scharf wendet er sich gegen jede sog. Offenbarung Gottes außer in der Schöpfung und dem geschriebenen Wort, verlangt für das letztere eine genaue, historische Auslegung, und widerlegt klar und entschieden alle Einwände der Freigeister wegen der Unvollkommenheit und Unklarheit der heil. Schrift. An dem Recht der Obrigkeit, diese Irrlehren zu verbieten, hält er echt calvinisch fest, um so schwerer empfand er den Vorwurf, der ihm gemacht wurde, dass er dann auf dem gleichen Boden mit Philipp II. stehe; er weist ihn damit zurück, dass der Widerstand der Niederländer gegen Spanien durch die höhere Autorität des göttlichen Worts wegen der Misbräuche des Papsttums erlaubt und geboten war. In dieser ganzen Angelegenheit steht Marnix auf dem Standpunkte seines von Toleranz wenig wissenden Zeitalters (Oranien war anders gesinnt), die Münsterschen Ereignisse, die Furcht vor änlichen Auftritten, die allgemeine Abneigung gegen die Schwarmgeister in der Erkenntnis, dass eine erst sich bildende Kirche vor allem eine feste Ordnung in Lehre und Verfassung haben müsse, wirkten auf seine onedies streng-theologische Anschauung ein. Hier ist auch der passendste Ort, die Psalmen- und Bibelübersetzung von Marnix zu besprechen. Marot's und Beza's Psalmen waren samt den Melodieen das Vorbild und Muster für Dathen gewesen, der sie in die holländische Sprache übertrug (s. das treffliche Werk von Douen, Cl. Marot & le psautier francais. 1. 2, Paris 1878 und 1879). Trotz der Flüchtigkeit der Arbeit waren dieselben doch in Fleisch und Blut der reformirten Niederländer übergegangen, wurden vielfach in den Kirchen gesungen und in manchen Synoden (Wesel 1568, Dortrecht 1578) empfohlen. — Marnix, gegen die Verdienste und Fehler von Dathen gleichmäßig gerecht, auch überzeugt, dass er die Fähigkeit zu einer richtigeren Übersetzung in sich trage, gab 1580 ebenfalls eine gereimte Übersetzung heraus, zur eigenen Erbauung und um das Lob Gottes durch die Gemeinde verkünden zu lassen. Mehrfach wurde in den Synoden (z. B. 1586) über ihren Wert und ihre Einfürung in die kirchliche Liturgie verhandelt; die letztere hat die genaue, sprachlich und poetisch gleich tüchtige Übersetzung nicht erlangt.

Die in der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts am meisten gebrauchte holländische Bibelübersetzung litt gleichfalls an wesentlichen Gebrechen, der Ruf nach einer Verbesserung war oftmals erhoben worden (in der Synode von Emden 1571, ebenso auf der zu Dortrecht 1576) durch Beschluss der holländischen Stände vom 21. Oktober 1594 wurde M. mit einer neuen Übersetzung beauftragt und ihm eine järliche Pension von 300 fl. sowie eine Entschädigung von 300 fl. für Reisekosten, Übersiedlung von Westsouburg nach Leyden gewärt. 1596 war die Übersetzung der Genesis fertig und wurde im Manuskripte den Ständen vorgelegt, an der Vollendung des Ganzen hinderte Marnix der Tod; von späteren Korrektoren wurden aber die von ihm hinterlassenen Manuskripte manchfach benützt. Toorenenberg hat Fragmente derselben aus Gen., Exod., Deut., Psalter, Jesaia, Daniel rc. herausgegeben in Geschriften II, 495 ff.

Das bekannteste und bedeutendste theologische Werk von Marnix ist: de Biencorfs der hl. roomsche Keerke, 1569 erschienen (jetzt eine bibliographische Seltenheit, da das Buch eifrigst von der Inquisition gesucht und vernichtet wurde), eine ebenso gelehrte als witzige Satire über die römische Kirche, ihre Organisation und Einrichtungen. Ein echter oder fingirter Brief eines Mönchs, Gentian Hervet, dient zum Vorwand, um die Unterschiede der katholischen und evangeli-

schen Kirche so darzulegen, dass Marnix, sich auf die Seite der Katholiken stellend, alles, auch das Abgeschmackteste, was der Katholizismus zur Vertheidigung und zum Angriff gegen den Protestantismus vorzubringen weiß, aufzält und so den katholischen Glauben dem Gelächter preisgibt. Zuerst werden Name, Begriff, Oberhaupt, Merkmale, Eigenschaften, Glaube, Lehre und Einrichtungen der Kirche besprochen, woran sich eine Abhandlung über das Ansehen der hl. Schrift und über die Tradition schließt; unter dem Titel: von der Auslegung der hl. Schrift wird die Lehre von den Sakramenten, dem Gottesdienst, Ablass und Fegfeuer behandelt; als Schluss wird das Leben des evangelischen Geistlichen und das des Papstes und seines Klerus in eine für die letzteren keineswegs schmeichelhafte Parallele gestellt; einen Anhang bildet die Beschreibung des römischen Bienenstocks und seiner Bienen, d. i. Rom, Papst, Klerus ꝛc. Das Buch, das nicht bloß belehren, sondern auch unterhalten soll, hat offenbar die Epistolae obscurorum virorum zum Vorbild genommen und ist durch seine geistreiche, freilich oft stark aufgetragene, durch die Überfülle des Spottes hie und da ermüdende Satire ein Weltbuch geworden und hat seinen Verfasser auch durch seine sprachlichen Eigentümlichkeiten (Alliterationen, Wortspiele, Wortschöpfungen à la Rabelais wie circonvolubilipatenoterization) in die Reihe der bedeutendsten Satiriker gestellt. Bei ihm selbst war es nicht die reine Freude an Witz und Humor, welche ihn zur Abfassung veranlasste, sondern das entschiedene Streben, auf jegliche Weise Rom zu schädigen und seine Landsleute zur Reformation herüberzuziehen. Was er 1569 als Antwort auf seine Verbannung in die Welt hinausschleuderte, als harmlos aussehende, aber gefärliche Brandfackel, das hat er im Alter überarbeitet, weiter ausgefürt, aber in der Gesamtanschauung unverändert gelassen. 1601 erschien das Werk wider als Tableau des differends de la religion, ein bleibendes Denkmal seines Kampfes gegen den Katholizismus (s. Oeuvres T. 1—4). Der Bienenkorb erschien in sehr vielen Auflagen, wurde auch in die meisten europäischen Sprachen übersetzt; bekannt ist die hochdeutsche Bearbeitung von Fischart, Bienenkorb des h. römischen Immenschwarms ꝛc., durch Jesuwalt Pickhart 1580, oft aufgelegt. Nach seinem Tode erschien Traité du sacrement de la saincte cène du Seigneur, Leyden 1599 (s. Geschriften II, 245 ff.), eine in streng calvinischer Theologie sich bewegende Abhandlung über das Abendmal. Ein Unbekannter hatte seinem Hausgesinde eine Broschüre, welche die Messe verteidigte, gegeben, dies war die Antwort darauf; sie ist der letzten protestantischen französischen Fürstin Katharina von Navarra, der Schwester Heinrichs IV., gewidmet. Die zalreichen Auflagen (Saumur 1602, Rochelle 1603, Genf 1608 ꝛc.) beweisen die Brauchbarkeit der zuverlässigen, scharfsinigen Streitschrift.

Die Schriften gegen Bajus konnte ich nicht zu Gesicht bekommen. Einen erbaulichen, paränetischen Charakter hat die einfach aber warm geschriebene Trouwe Vermaninge aen de christlike Gemeynten van Brabant, Vlanderen etc., Leyden 1589, zum geduldigen Ertragen des von Gott aufgelegten Kreuzes, der Verfolgungen ꝛc. auffordernd; an den Beispielen der Juden, der ersten Christen, an der Hilfe, welche diese von Gott erfaren, sollen sich die Gläubigen stärken und trösten (s. Geschriften I, 491 ff.).

Marnix war dreimal verheiratet, der Name seiner ersten Gattin ist schon genannt, die zweite, Katharina von Eckeren, starb April 1586, die dritte, Josine von Lannage, starb erst 1605 in Leyden. Seinem Sone Jakob galt der pädagogische Traktat Ratio instituendae juventutis, Oeuvres VIII, 16 sqq. Berühmtheit hat dieser Son nicht erlangt. Eine vollständige Ausgabe seiner Werke gibt es meines Wissens nicht; eine Auswal davon hat Edgar Quinet getroffen in Oeuvres de Phil. van Marnix de Mont Ste Aldegonde, B. 1—8, Brüssel 1857—1860, Bd. 4 gibt eine Notice biographique et bibliographique. Andere sind, wie angefürt, von Toorenenbergen herausgeg., endlich sind die Werken der Marnixvereeniging zu nennen, welche die Kenntnis dieses Mannes und seiner Zeit befördern sollen (sie sind mir nicht zu Handen gewesen). Von seiner Korrespondenz ist einiges in den Oeuvres aufgenommen, anders findet sich in den Archives de la maison Orange-Nassau p. p. Groen van Prinsterer und sonst.

Sein Leben ist beschrieben von Prins, Leven van Philipp van Marnix, Leyden 1782, etwas veraltet; W. Broes, Filip v. Marnix bijzonder van de Hand van Willem I., 1. 2. Amsterd. 1838; Quinet, Phil. v. Marnix, zuerst Revue des deux Mondes 1854, dann selbständig erschienen, geistreich, aber an Lob überschwenglich; Th. Juste Les Payx-Bas au XVI siècle, Vie de Marnix de Ste. Aldegonde, Brux. 1858, genau und gut. J. van Have, Haarlem 1854 und Volkman 1875 sind populär, Alberdingk-Thym, Vroolike historie van Ph. v. Marnix 1878, vertritt den ultramontanen Standpunkt. Jacques Leser, Essai théologique sur M., Strasbourg 1863, einfach, aber nicht bedeutend. Sonst zu nennen: Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel, Bonn 1868, die Werke von Motley, Gachard, Groen van Prinsterer u. a.

Theodor Schott.

Maroniten (Johannes Maro). Den Namen Maroniten fürt eine syrische Nation, welche als eine eigentümliche christliche Kirchengemeinschaft, Sekte, wenn man will, das Libanongebirge und seine Abhänge und Täler in einem Flächenraum von etwa 56 Quadratmeilen bewont, von Tripolis im Norden bis nach Tyrus und gegen den See Genezareth hin im Süden. In kleinerer Zal gibt es deren auch in anderen Orten Syriens, z. B. in Haleb, wo sie einen Bischof und eine von reichen Kaufleuten ihrer Konfession unterhaltene Kirche haben, in Damaskus, auf Cypern, einzelne Familien auch in größeren Dörfern Syriens; aber ihr Hauptsitz und ihre eigentliche Heimat ist der Libanon, namentlich der Distrikt Kesrawân, nordöstlich von Beirut, der fast nur von Maroniten bevölkert ist, ebenso das Gebiet Bscherre oberhalb von Tripolis, wärend sie anderwärts mit Griechen, Jakobiten, Drusen u. s. w. untermischt wonen. Die Gesamtzal der maronitischen Bevölkerung des Libanon beträgt nach zuverlässigen neueren Nachrichten etwas mehr als 200000 Seelen; die Angabe der katholischen Missionsstatistik (Notizia statistica delle Missioni cattoliche), Rom 1843, S. 170, von über 500000 Maroniten ist aber entschieden zu hoch gegriffen. Die Maroniten leben von Ackerbau und Viehzucht, vorzüglich ist bei ihnen aber der Seidenbau in Schwung. Sie reden jetzt seit langer Zeit die arabische Sprache, sind aber ursprünglich Syrer, was schon daraus hervorgeht, dass sie noch immer beim Gottesdienste die Liturgie in syrischer Sprache haben, wenn auch nur sehr wenige von ihnen sie verstehen; nur die Evangelienlektion wird arabisch gehalten. Sie betrachten sich gern als eine besondere Nation und behaupteten in der Tat fast zu allen Zeiten eine gewisse politische Unabhängigkeit, indem sie unter Scheichs aus ihren vornehmsten Familien, die ihren Adel bilden, sich selbst regieren und der ottomanischen Pforte, welche einen christlichen Pascha über sie gesetzt hat, nur einen Tribut von wechselnder Höhe zalen. Sie bilden eine besondere kirchliche Gemeinschaft, ecclesia Maronitarum, an deren Spitze ein selbstgewälter Patriarch steht, der den Titel eines „Patriarchen von Antiochia und dem ganzen Orient" fürt und im Sommer im Kloster Kannôbîn im Libanon, im Winter in Bkerke residirt; doch haben sie sich seit lange dem Papste unterworfen, von welchem auch der Patriarch seine Bestätigung erhält. Obwol nun diese Verbindung mit der römischen Kirche mehr auf äußeren Grundlagen und von Zeit zu Zeit erneuten Abmachungen beruht und nie zu einer wirklichen und völligen Einigung in Lehre und Kultus gediehen ist, so haben doch die neueren maronitischen Schriftsteller, welche in Rom selbst oder von Rom ihre Bildung erhielten, sich aufs Äußerste bemüht, durch leichtgläubige Annahme und unbegründete Voraussetzungen, ja selbst durch dreiste Behauptungen und Erdichtungen festzustellen, dass unter ihrem Volke von den Zeiten der Apostel her die rechtgläubige Lehre, unberürt von den Ketzereien und Streitigkeiten der Kirche umher, sich erhalten und fortgepflanzt habe, und dass diese ihre Orthodoxie, abgesehen nur von dem Ritual beim Gottesdienst, in allem Wesentlichen mit der der röm. Kirche übereinstimme. In diesem Sinne schrieben hauptsächlich Abraham von Hakel, gew. Abr. Ecchellensis genannt, in seinem chronicon orientale, Paris 1651, und in anderen Schriften, Faustus Nairon (diss. de origine, nomine ac religione Maronitarum, Rom. 1679, 8°, und euoplia fidei cathol. Ro-

manae historico-dogmatica, ex vetustis Syrorum s. Chaldaeorum monumentis eruta, Rom 1694, 8⁰), etwas besonnener Jos. Sim. Assemani (mehrfach in den 3 Bänden seiner Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Rom. 1719), neuerlich noch Nicolas Murad (Notice historique sur l'origine de la nation Maronite, Paris 1844, 8⁰) u. a. Diesen Maroniten schlossen sich einige wenige römisch-katholische Schriftsteller gläubig an, wie de la Roque (Voyage de Syrie et du mont Liban. t. II, Amsterd. 1723, 8⁰, S. 10—120); Pagi (Crit. in Baron. ann.), wärend auf der anderen Seite jene Übereinstimmung bestritten und auf Grund der Zeugnisse des Eutychius und Wilhelm von Tyrus behauptet wurde, die Maroniten seien erst seit dem Jare 1182 allmählich der römischen Kirche beigetreten, vorher aber, und teilweise auch noch später, Monotheleten gewesen. Diese Ansicht wird schon von Jakob von Vitry und Baronius, besonders aber von Renaudot (Hist. Patriarch. Alex. Jacobit., Paris 1713, 4⁰, S. 149—151, 548 u. a.) und Richard Simon in seinen Bemerkungen zu Dandini (s. unten), sowie von sämtlichen neueren Kirchenhistorikern vertreten, z. B. Heineccius (Abbild. der griech. Kirche, Leipzig 1711, 4⁰, S. 98 ff.), Walch (Entwurf einer vollst. Historie der Ketz., Th. IX, S. 474—488), Schröckh (Kirchengesch., Bd. IX, S. 474—478; Bd. XX, S. 452—455; Bd. XXIX, S. 370—372); Gieseler (Kirchengesch., I, § 128), Neander (Kirchengesch., Bd. III, 1834, S. 276), Hase (Kirchengesch., 9. Aufl., 1867, S. 715) u. a. Auch Le Quien, der in seinem Werke Oriens christianus (Paris 1740, Th. III, S. 1—100), wo er ausfürlich von den Maroniten handelt, die Gründe für und wider zusammengestellt hat, hatte sich früher schon (1712) in seiner Ausgabe des Joannes Damascenus, t. I, p. 395, für die letztere Ansicht erklärt, und diese hat sich auch uns nach genauer Prüfung der geschichtlichen Zeugnisse als die allein richtige herausgestellt.

Am Orontes (heute el-ʿÂṣî), zwischen Hamat (Epiphania) und Emesa, lag ein altes Kloster des heiligen Maron, syrisch dairâ d'Mâr Mârôn, welches schon Kaiser Justinian restauriren ließ (Procop. de aedific. 5, 9). Es galt in der Mitte des 6. Jarh.'s für eins der angesehensten Klöster in Syrien, wie aus einigen aus jener Zeit erhaltenen Schriftstücken hervorgeht (s. die prima actio der 5. ökum. Synode, auch Epp. decretal. t. I; Baron. adnot. Martyrolog. d. 21. Oktbr.; Assemani, Bibl. Or. I, S. 497, Anm. 5). Danach hatten sich die Mönche dieses Klosters den Beschlüssen der Synode von Chalcedon unterworfen und wurden deshalb von den Gegnern derselben hart verfolgt. Jenen Maron, nach welchem das Kloster benannt war und den die Maroniten noch jetzt als ihren vorzüglichsten Heiligen verehren, hält man gewönlich für den Einsiedler Maron, dessen Leben Theodoret in der Relig. hist. c. 16, Opp. ed. Schulz. III, p. 1222, beschrieben hat, auch wol für den Mönch und Presbyter Maron, von welchem Chrysostomus in sehr ehrenden Ausdrücken redet in einem Briefe (ep. 36), den er aus seinem Exile an ihn schrieb. Sonach würde derselbe um das J. 400 gelebt haben, was, wenn auch nicht gewiss, so doch an sich nicht unwarscheinlich ist; jedenfalls erklären die Maroniten selbst so die Benennung ihres Stammklosters. Das hohe Alter dieses Klosters berechtigt indessen, lieber einen anderen viel älteren Heiligen als den Namengeber zu denken, nämlich den heiligen Mârî, den Bekehrer Babyloniens, welcher im Jare 81 starb und in dem nach ihm benannten Kloster Deir Mâr Mârî (sonst auch Deir Kûnî genannt) bei Seleucia am Tigris begraben liegt, s. Assem., Bibl. Or., III, II, S. 22 ff. Der Eigenname ist eigentlich das bekannte syrische nomen appellativum mâr, „Herr", oft übertragen „Heiliger" und so noch jetzt in vielen Ortsnamen in Palästina und Syrien, wie in Mâr Ilyâs, d. i. „Heiliger Elias", dem Namen eines Klosters bei Jerusalem. Diesem mâr ist in Mâri das Suffix der 1. pers. sing. (eig. „mein Herr"), in Marôn, arab. ausgesprochen Mârûn, dasselbe Suffix im Plural („unser Herr") angehängt. — Von diesem Kloster also leiten die Maroniten ihren Namen gewönlich ab; andere füren ihn auf ein kleines Dorf Maronea zurück, das 30 römische Meilen östlich von Antiochia lag; einige meinen auch, die Benennung datire erst von Johannes Maron, von welchem sogleich die Rede sein

wird, den aber Neander a. a. O. nicht mit jenem Abt Maron zu Einer Person hätte machen sollen. So viel ist gewiss, dass der Name Maroniten uns erst in Schriften des 8. Jarhunderts begegnet, und zwar als Ketzername bei Johannes Damascenus in der Schrift *περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* c. 8 opp. ed. Le Quien t. I, p. 395, vgl. auch de hymno trisagio c. 5, ebend. S. 485, wo die Lesart *μαρωνίσομεν προςθέμενοι τῷ τρισαγίῳ τὴν σταύρωσιν*, deren alte lateinische Übersetzung lautet: maronizabimus apponentes Trisagio crucifixionem, von dem Herausgeber Le Quien der anderen *παροινίσομεν* etc. mit Recht vorgezogen wird. Zwar finden wir eine Erwänung der Maroniten schon bei Timotheus, der zu Anfang des 6. Jarhunderts schrieb (Combefis. hist. haeres. Monothel. in PP. Bibl. nov. auctar. t. II, Par. 1648, p. 460), aber nur in einer offenbar später zugesetzten Stelle, die schon die 6. ökumen. Synode vom J. 680 erwänt, die indes alt genug ist, um ein sicheres und unverdächtiges Zeugnis abzugeben. Sie bezeichnet die Maroniten entschieden als Monotheleten (*οἱ τὴν δ' καὶ τὴν ε' καὶ τὴν ς' ἀποβαλόμενοι σύνοδον, καὶ τὴν σταύρωσιν ἐν τῷ τρισαγίῳ προστιθέμενοι καὶ μίαν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ χριστοῦ πρεσβεύοντες*), und dieselbe Bezeichnung ist namentlich den arabisch schreibenden christlichen Schriftstellern in Ägypten geläufig, wie dem Eutychius (Ibn Batrik, Anfang des 10. Jarh.) in seinen Annalen (ed. Poc. t. II, S. 191. 271), dem Ibn el-Assâl (Benassalus, 13. Jarhundert), dem el-Makîn, Abulbarakât, denen auch der Muhammedaner Makrîsi im 15. Jarh. folgt; cf. Renaudot, Hist. patriarch. Alex., Paris 1713. 4°, p. 149 sqq. Alle diese Autoren gebrauchen den Namen Maroniten für Monotheleten überhaupt und halten den Johannes Maron für einen Hauptstifter dieser Sekte. Eutychius sagt: „zur Zeit des Kaisers Mauricius lebte ein Mönch Marun, der in Christo zwei Naturen und Einen Willen und Eine Wirkung lehrte. Der größte Teil seiner Anhänger, von ihm her Maroniten genannt, waren die Einwohner der Städte Hamâ, Kinnesrîn und 'Awâsim. Nach dem Tode des Oberhauptes haben die Bürger von Hama das daselbst erbaute Kloster Deir Mârûn (Maronskloster) genannt und seine Lehre öffentlich bekannt". Ibn el-Assâl unterscheidet die Maroniten ausdrücklich von den Melchiten (orthodoxen Griechen) und den Franken (Lateinern) und berichtet, dass sie kürzlich zur Religion der Franken übergegangen seien. Er meint damit den im J. 1182 erfolgten, auch von dem gleichzeitigen Erzbischof Wilhelm von Tyrus gemeldeten Übertritt der Maroniten zur röm. Kirche. Letzterer berichtet nämlich in seiner Geschichte der Kreuzzüge (XXII, cap. 8 in Bongars. Gest. Dei per Francos t. I), dass in jenem Jare ein in Phönicien am Libanon, in der Nachbarschaft der Stadt Byblus wonendes syrisches Volk (natio quaedam Syrorum) in seinen Zuständen eine große Veränderung erfaren habe (plurimam circa sui statum passa est mutationem). Denn nachdem diese Leute fast 500 Jare lang der Irrlehre (error) eines gewissen Häresiarchen Maron gefolgt wären, sodass sie nach ihm Maronitae genannt wurden und, von der Kirche der Gläubigen getrennt, ihren besonderen Kultus hatten (ab ecclesia fidelium sequestrati seorsim sacramenta conficerent sua), seien sie jetzt, durch eine göttliche Eingebung getrieben, zu dem lateinischen Patriarchen Aimerich von Antiochien gekommen, hätten ihren Irrtum abgeschworen, den orthodoxen Glauben wider angenommen und so mit ihrem Patriarchen und einigen (nonnullis) Bischöfen sich der römisch-katholischen Kirche angeschlossen. Es seien ihrer wol mehr als 40000 tapfere, in den Waffen geübte Leute, die in dem Kampfe mit den Saracenen gute Dienste leisteten. Die Irrlehre des Maron und seiner Anhänger bestehe, wie man aus der gegen sie berufenen 6. Synode ersehe, in der Behauptung „quod in Domino nostro Jesu Christo una tantum sit et fuerit ab initio et voluntas et operatio", wozu sie dann noch andere verderbliche Lehren gefügt hätten. — Alle diese Zeugnisse suchen die neueren Maroniten zu schwächen oder zu verdächtigen; Wilhelm von Tyrus sei zwar ein glaubwürdiger Schriftsteller, aber in diesem Punkte sei er von Eutychius abhängig, und dessen Nachricht sei falsch. Allein, mag auch Eutychius in seinen Annalen manches Irrige berichten, so hatte er doch in diesem Falle als Orthodoxer gar keine Ursache, die Maroniten

zu Ketzern zu machen, wenn sie wirklich orthodox waren, und jedenfalls drückt er, wie die übrigen genannten Alexandriner, die herrschende Meinung der Zeit aus, an deren Richtigkeit im Allgemeinen gar kein Grund ist zu zweifeln. Wenn übrigens aus Wilhelms Worten deutlich hervorgeht, dass damals die Maroniten in Masse übergetreten sind, so scheint er doch auch anzudeuten, dass ein kleinerer Teil derselben diesen Schritt nicht getan, denn er spricht vom Patriarchen und einigen Bischöfen (episcopis nonnullis — wenn dies nicht einfach die vor dem antiochen. Patriarchen erschienene Deputation der Gesamtheit bezeichnet —), die sich mit der Masse des Volkes bekehrten. Und so ist es um so weniger zu verwundern, wenn der Jakobit Barhebräus im 13. Jarh. (bei Assem. Bibl. Or. II, 292) die Maroniten immer noch, wenn auch im Hinblick auf ihre früheren Verhältnisse, als Monotheleten bezeichnet; was Assemani mit Unrecht mera calumnia nennt. Dass sie auch später noch nicht für rechtgläubig galten, zeigen die bis ins 18. Jarh. herab immer wider erneuerten Versuche, ihre Lehre der römisch-katholischen Lehre konform zu machen; s. unten.

Die Maroniten berufen sich nun ihrerseits, um die Rechtgläubigkeit ihrer Vorfaren und namentlich ihres angeblichen ersten Patriarchen, Johannes Maron, zu erweisen, zuvörderst darauf, dass in den Akten der 6. Synode (im J. 680), welche die Monotheleten verdammte, die Maroniten gar nicht genannt werden. Aber warum sollen sie nicht unter jenem Ketzernamen mit inbegriffen sein, zumal wir auch sonst die Benennung Maroniten erst nach dieser Zeit gebraucht finden. Ihre positiven Zeugnisse entnehmen sie aber nur aus einigen jüngeren, jedenfalls erst nach dem Jare 1182 von katholisch gewordenen Maroniten verfassten Schriften von sehr zweifelhaftem Werte, die überdies einige grobe Verstöße gegen die Geschichte und von ihrem Johannes Maron vieles offenbar Legendenhafte enthalten. Des letzteren Leben erzälen sie nach einer sogenannten arabischen Chronik, welche noch Nachrichten aus dem 13. Jarhundert enthält (Nairon diss. p. 105) und wol nicht vor dem 14. oder gar erst im 15. Jarhundert abgefasst ist. Den betreffenden Abschnitt gab zuerst in lateinischer Übersetzung Quaresmius in seiner Elucidatio terrae sanctae t. I, cap. 37, pag. 96. Das arabische Original benutzten dann Nairon u. a., und Assemani (Bibl. Or. I, 496 sqq.) gab dasselbe auszugsweise mit einer freien lateinischen Übersetzung in der bei den Maroniten üblichen Umschrift in syrischen Buchstaben (Karschunisch) heraus, aber in besserem (d. i. vermutlich korrigirtem!) Texte aus den „Vindiciae Maronitarum“, einem ihm handschriftlich vorgelegenen Werke des Stephanus Edenensis, der im J. 1707 als maronitischer Patriarch starb (s. La Roque, Voy. de Syrie II, 99; Maundrell, Journal from Alepp. to Jerusalem ed. 6, Oxford 1740, S. 142; Schnurrer in Stäudlins Archiv f. Kirchengesch., I, S. 60 Anm.). Das Wesentliche daraus ist Folgendes:

Johannes Maro war in Sirûm bei Antiochia geboren (aber nicht, wie selbst Assem. I, 497 sagt, von fränkischer Herkunft; dies ist eine Verwechselung mit einem anderen Johannes s. Assem. II, 306; III, 189), erhielt Unterricht in Antiochien und in dem St. Maronskloster, studirte in Konstantinopel griechische Sprache und Wissenschaft, wurde dann Mönch und Priester in jenem Kloster und schrieb gegen die Ketzer. Nachher wurde er, zu großem Ansehen bei den Syrern gelangt, dem päpstlichen Legaten in Antiochien vorgestellt und zum Bischofe von Botrus gemacht im Jare 676, dem achten des Kaisers Konstantinus Pogonatus. Nun bekehrte er den ganzen Libanon, Monophysiten und Monotheleten, Eingeborne und Fremde, zum römischen Glauben, setzte Priester und Bischöfe ein und begründete auch die politisch-militärische Verfassung der Maroniten, „und es ward eine große Heerde, so dass der Libanon sie nicht fasste, und sie breiteten sich bis nach Jerusalem und nach Armenien aus“. Im zweiten Jare Justinians II. starb dann der von der 6. Synode zum Patriarchen von Antiochia eingesetzte Theophanes, und Johannes, der durch göttliche Fügung gerade in Antiochia anwesend war, wurde einstimmig zu dessen Nachfolger gewält. Eine auf einem groben Anachronismus beruhende, aber von Steph. Eden. vermiedene Erdichtung ist die Nachricht bei Quaresm. und in dem von Nairon diss. p. 33 benutzten

Texte, Johannes Maro sei nach Rom gereist und vom Papste Honorius zum Patriarchen konsekrirt worden; denn Honorius lebte etwa 80 Jare früher und war Monothelet, der zeitige Papst war vielmehr Sergius I. Da Johannes Maro sonst nirgends als Patriarch von Antiochien angefürt wird, so hält Assemani l. c. 503 die ganze Nachricht von dessen Patriarchat für unrichtig und meint, derselbe sei nicht in Antiochia, sondern von seinen Bischöfen im Libanon gewält und darum von den Griechen und den Sekten nicht anerkannt worden. Joh. Maro hatte später noch Kämpfe mit den Griechen, welche sein Schwesterson Abraham, von ihm zum Heerfürer ernannt, glücklich bestand. Da die Griechen das alte Maronskloster zerstört hatten, so baute er ein neues in Kafar-Hai bei Botrus, in welchem er im J. 707 starb. Sein Gedächtnis feiern die Seinigen am 5. Februar. Dies ist das legendenhafte Lebensbild, welches die Maroniten von ihrem Johannes entworfen haben. Die den Maroniten feindlichen Griechen nennen den Joh. Maron Maroninus, den kleinen Maron, und dessen kriegerischen Neffen Abraham änlich: Abrahaminus.

Eine eigentümliche Färbung erhält die Geschichte von Joh. Maron bei den Berichterstattern noch dadurch, dass sie das damals im Libanon hausende Volk der Mardaiten mit den Maroniten identifiziren und diesen letzteren die tapferen Taten zuschreiben, die von den Mardaiten erzält werden. Sie leiten diesen Namen vom hebräischen מָרַד ab und übersetzten ihn: die Widerspenstigen. Dies soll nach Abraham Ecchellensis Ehrenname der Maroniten gewesen sein im Sinne von „indomiti". Andere dagegen, wie besonders Assemani (B. O. I, 501. 508), Volney (Reise II, 9 ff.) und nach ihnen die neueren Kirchenhistoriker, Walch, Baumgarten, Mosheim, Schröckh u. s. w. verstehen darunter die Maroniten als Rebellen, die sich den kaiserlichen Befehlen in Religionssachen widersetzt hätten. Allein diese Identifizirung ist entschieden falsch und unhistorisch; schon der gelehrte Joh. Morinus (commentar. de sacris eccles. ordinationibus p. 310) widersprach ihr, Anquetil du Perron (Recherches sur les migrations des Mardes, ancien peuple de Perse, in Mém. de l'Acad. des Inscr. t. 50, p. 1—47) hat nachgewiesen, dass diese Mardaiten eine 12000 Mann starke Truppe von dem am kaspischen Meere heimischen kriegerischen Volke der Marden (s. über sie auch Chwolsohn, Sabier I, S. 366 ff.) waren, von Konstantinus Pogonatus zur Bekämpfung der Muhammedaner im Libanon stationirt. Durch ihre wilde Tapferkeit wurde der Chalif Muʿawwija zur Anerbietung des Friedens und einem starken Tribut gezwungen, und Abdulmalik erneuerte dieses Anerbieten, worauf Justinian II. die Mardaiten, zu seinem größten Nachteile freilich, wie sich zeigte, vom Libanon entfernte und nach Armenien versetzte. So berichtet der Byzantiner Theophanes im 8. Jarh. und nach ihm Zonaras und Cedrenus. Dieselben Schriftsteller sagen, dass sich den Mardaiten viele vom Volke der Eingebornen angeschlossen hätten, und so mögen die Maroniten allerdings zum Teil gemeinschaftliche Sache mit ihnen gemacht haben, wie sie sich auch später oft und bis in die neueste Zeit herab als tapfere Krieger bewärten.

Wenn Renaudot (Liturg. t. I, diss. p. 7. 15. 16) die Existenz des Johannes Maron ganz leugnet, so geht er zu weit. Er scheint in der Tat ein Mann von Einfluss gewesen zu sein, und wenn er auch nicht den Titel eines Patriarchen hatte, so muss er doch weltliche und geistliche Macht über seine Volksgenossen geübt haben. Wie seine Verehrer hauptsächlich erst in der Schule Roms gelernt haben, ihn zu den Würden und Ehren eines Heiligen zu erheben, so haben sie dort auch für nötig befunden, ihn zum Schriftsteller zu machen, was ihnen aber schlecht gelungen ist. Abgesehen von dem groben Irrtum des Abraham Ecchellensis und des Stephanus Edenensis, die ihm sogar die Schriften eines Nestorianus zuweisen (s. Assem. Bibl. Orient. III, 189), so existirt jede der sieben Schriften, welche Assemani B. O. I, 512—520 aufzält und beschreibt, zur Zeit nur in Einer Handschrift und zwar in Rom. Die beiden letzten Nr. 6 und 7, de sacerdotio und Expositio liturgiae S. Jacobi apostoli, obwol sie Abraham Ecchellensis eigenhändig unter Johannes' Namen abgeschrieben hat, sind doch entschieden

von anderen Verfassern, die erstere von Johannes Darensis (9. Jarh.), die andere von Dionysius Barsalîbi (12. Jarhundert), also beide viel später und von Monophysiten abgefasst, wie Assemani selbst zugesteht. Die Epistola de trisagio (Nr. 5) erklärt Assemani one weiteres für untergeschoben. Nr. 1, eine Anaphora (Liturgie) cod. Ecchell. 5 im Vatikan, geschrieben in Cypern im Jare 1535, wird wenigstens von einem Kenner wie Renaudot (a. a. O. t. II, prooem. p. 15) für unecht gehalten. Die kleinen Stücke Nr. 3 und 4 adversus Monophysitas und adversus Nestorianos, jedes zehn Seiten umfassend (cod. Ecchell. 14 im Vat.), geben sich als Auszüge eines größeren Werkes und haben nichts Charakteristisches, worauf sich der Anspruch der Echtheit gründen ließe. So bliebe nur noch das in derselben Handschrift stehende Glaubensbekenntnis übrig, 100 Seiten syrisch mit arab. Übersetzung. Es scheint meistens gut römisch zu klingen, doch notirt Assemani einige ketzerische Stellen, die er indes auf Interpolation zurückfüren will, wie er auch das auffallende Fehlen jeder Beziehung auf die 6. Synode daraus zu erklären sucht, dass die Schrift noch vor derselben abgefasst sein, und die Bezeichnung des Johannes als Patriarchen vom Abschreiber herrüren möge. Jedenfalls ist auch bei dieser Schrift die Abkunft von Johannes Maron sehr zweifelhaft und damit seine Schriftstellerei überhaupt in Frage gestellt. —

Wie es in der Zeit vor Johannes Maron unter den Bewonern jener Gegenden mit dem religiösen Bekenntnis gestanden habe, wie früh oder wie spät das Christentum überhaupt in ihre Berge gedrungen sein mag, ob und in wie weit sie bei den vor dem 7. Jarhundert gefürten kirchlichen Streitigkeiten beteiligt gewesen, darüber gibt es keine näheren Nachrichten. Wenn sie aber im 7. Jarhundert Monotheleten waren, dann ist es auch, sofern der Monothelismus von den Monophysiten in der Hoffnung auf eine Einigung mit den Kaiserlichen sehr betrieben wurde, nicht unwarscheinlich, dass sie früher dem Monophysitismus zugetan waren, der durch Jakob Baradai (s. d. A. Bd. VI, S. 455) mit so viel Hast und Erfolg unter den Syrern verbreitet worden war und dem onedies der von ihnen beliebte theopaschitische Zusatz zum Dreimalheilig qui crucifixus est pro nobis eigentlich angehört. Und wenn die Mönche des Maronklosters, wie gemeldet wird, wegen ihrer Zustimmung zum chalcedonischen Konzil zu Märtyrern wurden, so müssen wir auch daraus wol schließen, dass nicht viele ihrer Volksgenossen auf ihrer Seite standen. Die Maroniten leugnen auch nicht, dass in ihren Büchern manches Ketzerische gestanden habe; aber sie sind dreist genug zu behaupten, dass diese Stellen von Monophysiten und Monotheleten in verfürerischer und gehässiger Absicht eingeschwärzt seien. Sie haben derlei Bücher auch viele in ihrem römischen Eifer verbrannt und rühmen sich, in neuerer Zeit noch einige unverdorbene Bücher zu haben, worin die Lehre von zwei Naturen und zwei Willen in Christo deutlich vorgetragen werde; vorzüglich die in Rom gedruckten (!!) seien durchaus korrekt. Jenem Zusatze zum Trishagion suchen sie, wie auch die Jakobiten taten und wie auch Ephräm von Antiochien (bei Photius, Bibl. cod. 228) tut, eine orthodoxe Wendung zu geben, sofern sie sagen, es sei nur hinzuzufügen, wenn das ganze Trishagion auf Christus allein bezogen werde und nicht auf den dreieinigen Gott, worin jedermann leicht ein bloßes Auskunftsmittel erkennt. Die römischen Maroniten (Abrah. Ecchell. in Eutych. vindic. II, ind. auctor. nr. 19; Nairon diss. p. 89 sqq.) produziren auch ein handschriftliches Werk „constitutiones eccles. Maronitarum", welches angeblich um die Mitte des 11. Jarhunderts von einem maronitischen Erzbischof David aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wurde und worin die Rede ist von zwei Willen in Christo, die zuweilen zu Einem zusammengehen, wenn beide einstimmig auf dasselbe Objekt gerichtet sind, was wider wie ein Vermittlungsversuch aussieht.

Ferner aber erzälen ihre Chroniken, dass zu Anfang des 12. Jarhunderts ein gewisser Thomas aus Harran, Erzbischof von Kafartab bei Haleb, unter den Maroniten die Lehre der Monotheleten mit Glück ausgebreitet und deshalb Streit mit dem griechischen Patriarchen von Antiochien gehabt habe. Die arabische Verteidigungsschrift des Thomas, in der er sich für einen Maroniten (sic!) ausgibt,

ist in dem cod. Ecchell. 14 enthalten (Assem. B. O. I, 576). Es soll dies eben nur ein Schisma gewesen sein, welches durch den Übergang der Maroniten zur römischen Kirche im Jare 1182 sein Ende gefunden habe und der übertreibenden Darstellung bei Wilhelm von Tyrus zugrunde liege; eine Anschauungsweise, die zu deutlich die Farbe der Beschönigung an sich trägt, als daſs sie Anspruch auf historische Warheit haben könnte. Es wird zugleich hieraus ein Vorwand entnommen, um den Monotheletismus der auf der Insel Cypern lebenden Maroniten zu erklären. Jenes Schisma soll auch dorthin verpflanzt worden sein und sich erhalten haben bis zur Zeit des Papstes Eugen IV. im 15. Jarh., wo der dortige Bischof Elias den Monotheletismus abschwor. Im Libanon gab es schon bald nach dem Jare der großen Bekehrung antirömische Bewegungen unter den Maroniten, die ihnen einen päpstlichen Bannspruch zuzogen, dessen Zurücknahme endlich ihr Patriarch Jeremias persönlich in Rom nach fünfjäriger Anwesenheit dort von Innocenz III. erlangte im Jare 1215 (s. Nairon diss. p. 98 sqq.). Genug, die Maroniten sind — und bleiben trotz aller Assimilationsmühen — von Haus und Wesen fast in gleichem Maße dem orthodoxen Christentum gegenüber Häretiker, wie ihre Nachbarn in den Libanonbergen, die Drusen, es dem Islam gegenüber sind. Was begünstigte auch eine solche religiös-politische Sonderstellung besser, als das schützende Asyl des Hochgebirges?

Rom machte aber immer von neuem Versuche, die Maroniten an sich zu fesseln, und es hat sich das fortwärend viel Mühe und Geld kosten lassen. Schritte solcher Art geschahen im J. 1445 infolge des florentinischen Konzils. Im Jare 1596 wurde auf Befehl Clemens VIII. im Kloster Kannobin (der Name aus *κοινόβιον*, das Kloster angeblich von Theodosius d. Gr. gestiftet), ein maronitisches Konzil abgehalten und dazu als päpstlicher Legat der Jesuit P. Girolamo Dandini abgeschickt mit dem Auftrage, die Angelegenheiten der Maroniten zu revidiren und auszugleichen. Sein Bericht erschien italienisch zu Cesena (im ehemal. Kirchenstate) 1656 unter dem Titel Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, dann in französischer Übersetzung, begleitet von gelehrten Anmerkungen, von Richard Simon unter dem Titel: Voyage du mont Liban, traduit de l'Italien du R. P. Jer. D. etc., Paris 1685, 12°, 356 SS., die „remarques" S. 199 bis Ende. Das Resultat war nach Dandini eine willige und gänzliche Unterwerfung unter den päpstlichen Stul, Übereinstimmung in allen Glaubenssachen, Abweichungen nur im Ritus, sonst einige äußere Abstellung heischende Misſstände. Das Abweichende, das sie behielten, war aber nicht gering, z. B. das Abendmal in beiderlei Gestalt, die vielfach eigentümliche Messliturgie in syrischer Sprache, die Priesterehe, die hergebrachten Fasttage, eigene Heilige, besonders St. Maron, und Anderes. Im Jare 1736, als der Patriarch Josef gegen seine widerspenstigen Bischöfe den Papst Clemens XII. um Hilfe angerufen hatte, wurde abermals zur Abstellung der eingerissenen Missbräuche im Marienkloster zu Luweiza im Gebiete Kesrewan ein feierliches National-Konzil abgehalten, wobei als päpstlicher Nuntius Josef Simon Assemani, der berühmte, in Rom gebildete Maronit, unter Assistenz seines Neffen Steph. Evodius Assemani erschien. Es galt diesmal vorzüglich, die Maroniten soviel als möglich an die Satzungen des Tridentinum zu binden, da sie dasselbe keineswegs sofort angenommen hatten, und noch viele andere Dinge auszugleichen. Von diesem Konzil handeln die Nouveaux mémoires des missions de la comp. de Jésus dans le Levant t. VIII, Paris 1745, 8°, p. 353 sqq.; Steph. Evod. Assemani in Bibliothecae Mediceae codd. orientt. catalogus, Florenz 1742, fol., p. 118 sqq.; Fleurys Kirchengesch., fortgesetzt von Alexander, Th. LX, S. 379 ff., Augsb. 1786; J. R. Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrh.'s, II. B. 1788, S. 88. Die Akten dieses Konzils sind arabisch gedruckt in der maronitischen Druckerei des Klosters Mar Ḥanna auf dem Libanon 1788, 4°, und aus diesen hat Schnurrer reichliche Mitteilungen gegeben in zwei Tübinger Programmen: De ecclesia Maronitica p. I. II., 1810 und 1811, deutsch übersetzt von Rosenmüller in Stäudlin und Tzschirners Archiv für Kirchengeschichte, Bd. I, 1814, S. 32—82; vgl. auch Schnurrers Bibliotheca

Arabica p. 309 sqq. Aus diesen Akten ist recht zu ersehen, wie viel damals an einer Übereinstimmung der Maroniten mit der römischen Kirche noch fehlte und wie viel man ihnen auch für die Zukunft nachließ, so dass unmittelbar nach dieser Zeit ein Karmelitermönch dem Reisenden Korte sagen konnte: „für jetzo erkennen sie den Papst als Oberhaupt an, außerdem haben sie nichts Katholisches an sich" (Korte's Reise nach dem gelobten Lande, Halle 1751, 8°, S. 463), nicht viel anders, als Troilo im Jare 1666 sagt (Orient. Reisebeschr. S. 168): „theils sind sie dem römischen Stul zugefallen, theils bei ihren alten Satzungen und Lehren noch verblieben". Das Wichtigste, was auf diesem Konzil von den Maroniten gefordert und zugestanden wurde, war Folgendes: im Glaubensbekenntnis vom Ausgehen des heil. Geistes die Formel a patre filioque; das Niederknieen bei der Konsekration; im Synaxarium die ausdrückliche Erwänung nicht nur der sechs ersten ökumenischen Konzilien, sondern auch des siebenten (2. Nic. 787) und achten (Konst. 869), des Florentinischen (1439) und des Tridentinischen; Nennung des Papstes im Kirchengebet und bei der Messe; Gebrauch des Catechismus Romanus, der ins Arabische übersetzt und gedruckt werden sollte (was aber erst 1786 geschah, Schnurrer, Bibl. Arab. p. 303). Neu eingeschärft wurde der Gebrauch des Gregorianischen Kalenders (den Dandini noch nicht durchsetzen konnte). Die Firmelung sollte fortan nur vom Bischof vollzogen werden (wie Trident. sess. 7), das Salböl nur vom Patriarchen oder Bischof aus Öl und Balsam am fünften Tage der Charwoche zubereitet und verteilt werden. Die Verheiratung der niederen Geistlichen wurde nachgegeben. Die Transsubstantiation ganz wie Trident. sess. XIII, c. 3. Die Hostie soll mit einem Kreuz versehen und nur aus Mehl und Wasser bereitet sein (nicht mit Öl und Salz, wie bei den Jakobiten und Nestorianern), der Wein mit etwas Wasser vermischt (Trident. sess. XXII, c. 7). Der Genuss des Sakramentes sub utraque wird nur den oberen Geistlichen, bis zum Oberdiakon herab, erlaubt. Übrigens werden die Hostien in kleine Stücke zerbrochen in den Wein getan und so mit einem Löffel dargereicht. Die Stufen des geistlichen Standes sind festgestellt und das Ceremoniell der Weihen ausfürlich vorgeschrieben (s. Schnurrer bei Stäudlin l. c. S. 57 ff.). Eigentümlich sind der maronitischen Kirche die Würden des Ökonoms (Prokurators), der, aus dem Klerus gewält, zugleich mit dem Bischof das Kirchengut verwaltet, und des Visitators (arabisch Bardût *), aus griech. περιοδευτής), des vom Bischofe eingesetzten Gehilfen und Vertreters desselben, der in den Orten der Diözese, die Bischofsstadt ausgenommen, herumreist, die Kirchen und Geistlichen inspizirt und überhaupt dort den Bischof vertritt (bei den Griechen der Exarch). — Der von sämtlichen Bischöfen gewälte Patriarch hat seine Konfirmation mittelst Übersendung des Palliums vom Papste zu erhalten; dem desfallsigen Gesuch muss er das katholische Glaubensbekenntnis beifügen, auch alle zehn Jare Bericht erstatten. — Bei dem Konzil hatten dreizehn Bischöfe unterschrieben; die Diözesen sollten aber auf folgende acht beschränkt werden: Haleb, Tripolis, Byblus mit Botrus, Baalbek, Damask, Cypern, Beirut, Tyrus mit Sidon. Es kam aber bald noch Ehden hinzu, auch mehrere Bischöfe in partibus. Diese Synodalkonstitution bildet die Grundlage noch des heutigen Rechtszustandes der maronitischen Kirche; nur ist manches wider auf den alten Bestand zurückgekommen, manches auch wol gar nicht durchgreifend eingefürt worden. —

Zu einer römischen Bildungsanstalt maronitischer Geistlichen gründete Papst Gregor XIII. im Jare 1584 zu Rom das Collegium Maronitarum, aus welchem früher mehrere namhafte Gelehrte hervorgegangen sind, wie Georgius Amira (Verfasser einer syrischen Grammatik, gest. 1644 als Patriarch), Gabriel

*) Auch sonst werden die griechischen Würdenamen bei den Maroniten im Arabischen eigentümlich gestaltet; ἀρχιδιάκονος z. B. wird Schidjâk und mehr s. Schnurrer l. c. S. 59 ff.

Sionita (Professor an dem Colleg. d. Sapienza in Rom, dann Interpret am Hofe Ludwigs XIII., Mitarbeiter an der Pariser Polyglottenbibel, gest. 1648), Abraham Ecchellensis (aus Chakel in Syrien, erst Professor in Rom, dann in Paris, wo er mit an der Polyglotte arbeitete, Verfasser mehrerer Schriften, deren einige von uns im Vorstehenden erwänt), der berühmte Josef Simon Assemani (der Name ist neuarab. und bedeutet „der Himmlische", as-samânî), Stefan Evodius Assemani, Josef Aloysius Assemani und andere. Aus früherer Zeit kennen wir den Maroniten Theophilus als Hofastrologen des Khalifen al-Mehdi, der eine Chronik verfasste und den Homer ins Syrische übersetzte, gest. 1785, s. Assem. Bibl. Or. I, 521. Vor ihrer Verbindung mit Rom hatten sie nur sehr wenig von Schriftstellerei, und troß mehrerer Schulen, wie der zu ʿAin Warka in Kesrawan (s. Burckhardt, Reisen in Syrien S. 305 ff.), und troß der Druckereien, die man ihnen 1735 zu Mar Ḥanna und 1802 in Kascheia eingerichtet hat, ist in der Masse des Volks wenig Trieb für Geistesbildung, obwol ihnen bei ihrer rüstigen Natur Anlagen nicht fehlen. Sie halten ihre einfachen Sitten, besonders Mäßgkeit und Gastfreiheit, aber auch die Blutrache von alter Zeit her fest. In ihren Bergen wussten sie sich manche Rechte und Freiheiten zu schützen, wie sie z. B. von jeher bei ihren Kirchen Glocken (arabisch nâkûs) haben durften und ihnen gestattet war, den grünen Turban zu tragen. Ihr Adel wurde auch von Rom und Paris aus öfter anerkannt, daher die sogenannten „Prinzen vom Berge Libanon", die im vorigen Jarhundert als Abenteurer und Bettler an den europäischen Höfen ihr Glück machten (Niebuhr, Reise, II, 458 ff.). Die Macht der Maroniten überwog eine Zeit lang die der Drusen im Libanon, besonders seit die herrschende Emîr-Familie, das syrische Fürstenhaus der Benî Schihâb, bisher muhammedanisch, zum maronitischen Glauben überging. Auch der bekannte Emîr Beschîr war Maronit, obwol er sich äußerlich zum Islam hielt. Seit dessen Sturze im Jare 1840 aber sank die Macht der Maroniten wider, und ihre Kämpfe mit den ihnen benachbarten Drusen, mit denen sie seit langem in erbitterter Feindschaft leben, haben seit dem Konflikte vom Jare 1845 das Land verwüstet und in Armut und Unordnung gestürzt. Der Angriff der Maroniten auf ein Drusendorf war im J. 1860 der erste Anlass zu der furchtbaren Christenmeßelei durch die fanatischen Drusen in Syrien, besonders Damaskus. Dabei sind auch in die kirchlichen Angelegenheiten Störungen gekommen. Doch wollen sie noch immer gut päpstlich sein. Ihre sehr zalreichen Gesstlichen genießen die blinde Verehrung des Volkes, obwol sie ärmer sind als zuvor, da sie sich fast allein vom Messelesen und freiwilligen Geschenken nären müssen, wenn sie nicht nebenher Ackerbau oder gar ein Handwerk treiben. Besser situirt sind die Bischöfe. Auch von den früher zallosen Mönchs- und Nonnenklöstern sind manche aufgehoben und zerstört; doch gibt es deren immer noch viele, zum Teil von großer Schönheit. — Die Patriarchen, seit Mitte des 15. Jarh.'s meist in Kannobîn residirend (s. oben), wo in einer Höle auch die Patriarchengräber gezeigt werden, füren stets den Namen Butrus (Petrus) oder Bûlus (Paulus).

Neuere Litteratur über die Zustände der Maroniten: Volneys Reise nach Syrien (deutsche Übersetzung, Jena 1788, Thl. I, S. 7—25); Corancez, Itineraire, Paris 1816; Ed. Robinsons Palästina, III, 744 ff. und in der Bibliotheca sacra 1843, S. 209—213; G. B. Brocchi, Giornale delle observazioni fatti ne'i viaggi in Egitto, nella Syria etc., Bassano 1842, t. III; Ritters Erdkunde, Th. 17, Abth. I, 1854, S. 772—797; Thomson in Missionary Herald (Boston 1845); G. Guy, Relation d'un séjour de plusieurs années à Beirout et dans le Liban., Paris 1847, 2 voll., 8°; A. Socin, Palästina und Syrien, Leipzig, Bädeker, 2. Auflage, 1880, S. CXV, 404 ff. und mehr. — Vergl. auch Fr. Kunstmann, Über die Maroniten und ihr Verhältniß zur lateinischen Kirche, Tübinger Theologische Quartalschrift 1845, S. 40 bis 54.

(E. Roediger †) K. Keßler.

Marot, Clément, verdient hier eine Stelle wegen seiner poetischen Übersetzung der Psalmen, die noch jetzt den Hauptteil des Kirchengesanges in den französischen reformirten Gemeinden ausmacht. Weder die Einzelheiten seines abenteuerlichen Lebens, noch seine sonstigen dichterischen Erzeugnisse gehören hieher. Folgende kurze Andeutungen mögen genügen. Marot wurde geboren um 1495 zu Cahors; sein Vater, Johann, war gleichfalls Dichter gewesen. Clément, der sich schon frühe in der Verskunst übte, wurde, von Franz I. empfohlen, in das Gefolge Margarethas, Herzogin von Alençon, aufgenommen. Er begleitete ihren Gatten auf mehreren Kriegsfarten, wurde als Ketzer verklagt, durch Margarethas Verwenden wider befreit, und nach abermaligen Händeln mit der Inquisition unter das königliche Hausgesinde eingeschrieben. Es ist kaum zu zweifeln, dass er in dem Umgang der Herzogin (später Königin von Navarra) Neigung zur Reformation fasste, mag es auch nur ein freier Sinn gewesen sein, der sich gegen Gewissenszwang empörte. Als im Frühling 1533 Gérard Roussel zu Paris predigte und, nach der Verbannung des fanatischen Sorbonnisten Beda, aufhetzende Verse gegen die Protestanten an mehreren Orten angeheftet wurden, machte Marot nicht minder heftige, satirische Verse dagegen. Im Herbste 1534 wurden zu Paris die berüchtigten Placards angeschlagen, die eine blutige Verfolgung der Protestanten zur Folge hatten; auch Marot verfiel in Verdacht; in seiner Wonung fand man verbotene Bücher. Er floh nach Béarn und von da nach Ferrara, zur Herzogin Renata von Este. Von Venedig, wohin er sich bald nachher zurückzog, rief ihn 1536 Franz I. wider an den Hof. Man hat behauptet, er habe damals abgeschworen; dieses Vorgeben wird durch nichts bewiesen. Um 1538 begann er, mit des gelehrten Vatable's Hilfe, die Übersetzung der Psalmen; sie wurde mit Begeisterung aufgenommen; es gehörte zum Hofton, sie zu singen, nach beliebten weltlichen Weisen; selbst Karl V. ließ Marot dafür zweihundert Dublonen schenken. Die Sorbonne verbot das Buch; der Dichter floh nach Genf, wo ihn Calvin aufforderte, in der Psalmenübersetzung fortzufahren. Marot blieb indessen nicht lange in Genf; nicht infolge eines Urteils, wie seine Gegner behauptet haben, sondern weil dem an die leichten Sitten des französischen Hofes gewonten Manne die Genfer Strenge nicht behagte, zog er sich nach Chambéry zurück, um 1544 zu Turin zu sterben.

Die erste bekannte Ausgabe der Psalmenübersetzung erschien gegen Ende 1541 zu Paris; sie enthält 30 Stücke nebst einer gereimten Übersetzung des Vater Unser, des englischen Grußes, des Symbolum und der zehn Gebote. Über diese Ausgabe, sowie über die späteren s. das treffliche Werk von Felix Bovet, Histoire du psautier des églises réformées, Neuchâtel 1872 und den Art. „Psalmodie, reform.“. **C. Schmidt.**

Marsay, Charles Hector de St. George, Marquis de, einer der merkwürdigsten Mystiker in Deutschland im 18. Jarhundert und — gegen das Ende seines Lebens — ein erfarungsvoller Zeuge von der Warheit der lauteren evangelischen Lehre von dem Verdienste Jesu Christi und seiner Aneignung allein durch den Glauben, ward in Paris 1688 von frommen reformirten Eltern geboren, welche sich zur Zeit der ersten Religionsverfolgungen von ihrem Schlosse Marsay bei Mozè in der Landschaft Aunis bei Rochelle nach Paris geflüchtet hatten, und später Frankreich ganz verließen, um sich in Deutschland anzusiedeln. Von Jugend auf ernst und gottesfürchtig gesinnt, kam der junge Marsay als Fähnrich in einem großbritannisch-hannöverischen Regimente in dem spanischen Erbfolgekriege in Belgien zuerst durch seinen Freund, den Lieutenant Cordier, zu tieferer Erkenntnis und gründlicher Erweckung, nachdem ihn dieser auf die Schriften der (katholischen) Antoinette Bourignon (s. d. Art. Bd. II, S. 580) aufmerksam gemacht hatte. Die beiden jungen Freunde nahmen dann mit dem Feldprediger Baratier (gestorben nach 1750 als reformirter Domprediger in Halle) ihren Abschied, um gemeinsam ein gänzlich einsiedlerisches Leben in der Einöde zu füren. Zu dem Ende zogen sie 1711 nach der religiösen Freistätte Schwarzenau in der Grafschaft Wittgenstein-Wittgenstein, wo sie zu ihrem Erstaunen nicht wenige Gleichgesinnte antrafen. Hier brachten sie wirklich ein Jar unter den härtesten

Entbehrungen und Entsagungen zu, indem ihr Leben nur der Andacht und der allernotwendigsten Haus-, Feld- und Handarbeit gewidmet war, und sie sich jedes nicht unbedingt notwendigen natürlichen Dinges zu entwönen suchten, z. B. des Sprechens, des Wolgeschmackes, ja fast des Essens selbst. Bald aber schlug diese unnatürliche anachoretische Strenge in Schlaffheit und Lässigkeit um — und schon nach einem Jare sonderte sich Cordier ab, um ein noch strengeres und ganz einsames Leben zu füren, hing sich aber an eine ebenso strenge Einsiedlerin, die er dann gegen seine sonstigen Grundsätze — ehelichte und mit sich auf eine schwärmerische Reise nach Jerusalem nahm. Auch Marsay fülte sich schon 1712 getrieben, mit dem einsiedlerischen dreizehn Jare älteren Fräulein Klara Elisabeth von Callenberg in eine — nicht fleischliche, sondern — wirklich jungfräuliche, mystische oder geistliche Ehe zu treten, obschon es ihm weder vorher noch nachher an gefärlichen Versuchungen gefehlt hat. Klara hatte früher zu der Rotte der Eva von Buttlar (s. d. Art. Bd. III, S. 32) gehört, one jedoch an deren unsittlichem Treiben Anteil genommen zu haben. Nachdem sie in ihrer Erweckung abwechselnd die traurigsten und die freudigsten inneren Erfarungen durchgemacht und eine Zeit lang in ihrer Heimat Hessen (und Kassel) geglänzt hatte, flüchtete sie sich 1709 in die Einsamkeit nach Schwarzenau, und fand dann bald unter dem Schutze der frommen Gräfin Hedwig Sophie von Wittgenstein-Berleburg eine Zufluchtstätte in Homrighausen, bis auch ihr die geistliche Ehe mit Marsay eingegeben wurde.

Das junge Ehepar setzte auch in der Ehe das arme und entsagungsvolle Leben fort; sie brachten ihre ganze Habe auf einem Schiebkarren in ihre neue Wonung, aßen lange Zeit kein Fleisch, sondern nur Brodsuppe mit etwas Fett, oder Gemüse, und tranken nur frisches Wasser, und gerieten auch nach nicht langer Zeit in Gefar, schwärmerisch in apostolischer Armut die Welt zu durchwandern, um sie zu bekehren — wovon Baratier sie noch glücklich abzuhalten wusste. Dagegen machte Marsay allein und mit seiner Frau seit 1713 mehrere Reisen nach der Schweiz, um seine Mutter in Genf zu bekehren oder um von seinem (ziemlich reichen und frommen) Bruder, welcher dort großbritannischer Gesandter war, einen Teil des väterlichen Erbes zu erhalten — was ihm dieser auch wirklich durch eine genügende Pension gewärte. In der Schweiz lernte Marsay zalreiche Freunde der Bourignon kennen, ward aber dort auch 1716 durch den Abbé von Watteville mit den Schriften der Mad. Guyon (s. d. Art. Bd. V, S. 479) bekannt, deren ausschließlicher Anhänger und Verehrer er mit seiner Gattin seitdem blieb. Er machte in seinem Innern nun alle mystischen Zustände des mündlichen Gebetes, der Komtemplation, der Übergabe an Gott, des schmackhaften, des dunkeln, des kindlichen, des nackten Glaubens und der geistlichen Vaterschaft durch und beschrieb dieselben sowol in seiner 1738 verfassten und später fortgesetzten Lebensbeschreibung als in seinen Briefen und Schriften. Doch kam Marsay — weil er nun einmal seinen natürlichen Weg und Beruf unnatürlich verlassen hatte — nie recht zur Ruhe, als höchstens von 1717 bis 1724 in Schwarzenau und von 1735 bis 1742 auf dem Schlosse Hayn zwischen Siegen und Dillenburg als geistlicher Fürer der erweckten und mystischen Familie von Fleischbein und ihrer verheirateten Kinder. Weit mehr als 1715 die Inspirirten beunruhigte ihn 1726 der Reiz nach Pennsylvanien auszuwandern und seit 1730 das Auftreten des Grafen Zinzendorf und seiner Boten aus Herrnhut, indem diese in Schwarzenau und Berleburg besondere Gemeinden nach der Art Herrnhuts aufrichten wollten. Marsay erkannte bald die schwachen Seiten Zinzendorfs und seiner Sache und ward demnach sein scharfer und entschiedener Gegner.

Eine sehr woltuende und heilsame Beschäftigung fand Marsay schon seit 1720 in dem Uhrmachen, welches ihm sein mystischer Freund Gottfried Koch aus Lindau lehrte, und das er später zugleich mit der Brief- und Schriftstellerei und — kurze Zeit — dem Vorsteheramte an der philadelphischen Gemeinde zu Schwarzenau betrieb. Zugleich mit seinem Berufe als Seelenfürer (Fleischbeins) erwachte nämlich auch der Trieb in ihm zu lehren und zu schreiben, und so sind 1734 und 1735 seine: „Freimüthige und christliche Diskurse", betreffend verschiedene

Materien des innern Lebens wie auch der christlichen Religion; oder Zeugniß eines Kindes, von der Richtigkeit der Wege des Geistes, entstanden, welche der junge Herr von Fleischbein übersetzte und 1735 in zwei Teilen unter Verschweigung beider Namen (in Berleburg) herausgegeben hat. (Die übrigen damaligen Schriften Marsays: über die Magie, wider die Herrnhuter, Erklärung der drei ersten Kapitel der Genesis, der Offenbarung Johannis in zwei Teilen und des Römerbriefes sind mir nie zu Gesichte gekommen.)

Nach dem Tode seiner lange hysterisch kränkelnden Gattin, 1742, zog sich Marsay wider nach Schwarzenau zurück zu der Witwe Prätorius und ging 1745 mit dieser zuerst nach Arolsen, dann — unverständigerweise — nach Altona und dann bald wider zurück nach Godelsheim bei Arolsen, bis ihn nach dem Tode seiner Verpflegerin 1751 seine frommen Verwandten von Cartot und von Böttiger (Kinder seiner Schwester) für immer nach Wolfenbüttel und nach ihrem nahen Gute Ambleben lockten, wo er 1753 selig und freudig gestorben ist, nachdem er noch vorher seit 1746 infolge eines Zusammentreffens mit dem frommen Abte Steinmetz und anderen bewärten Pietisten in Pyrmont und später mit Fresenius in Frankfurt von seinem unkirchlichen Separatismus und mystischen Quietismus entschieden zurückgekommen und die einfache evangelische Lehre von dem verdienstlichen Versönungstode Christi und der Rechtfertigung allein durch den Glauben ergriffen und widerholt freudig bekannt hatte. Was er schon 1748 seinem — ihn darin nicht verstehenden — Freunde Koch geschrieben hat: „Für mich ist nunmehr die einzige Retirade, dass ich die erworbene allgemeine Gnade Jesu Christi annehme und ergreife, und auf gemeine Art nach unserer Kirche evangelische Lehre durch den Glauben an Jesum hoffe selig zu werden, und durch sein teures Verdienst allein einen Zugang zu Gott habe, und zwar ungeachtet ich mich in mir selbst immer onmächtiger und entblößter von allem Guten zu sein mich befinde", das blieb in den letzten sieben Jaren seines Lebens sein Bekenntnis, sein Trost und seine Zuversicht. Sein Walspruch war übrigens: Gott allein!

So wichtig und herrlich auch dieses Zeugnis Marsays für seine Person wie für die evangelische Warheit selbst ist, so besteht doch seine kirchengeschichtliche Bedeutung darin, dass er die französische, katholische quietistische Mystik der Bourignon, Guyon, Bertots (s. d. Art. „Guyon„ Bd. V, S. 480 f.) praktisch und sprachlich nach Deutschland verpflanzt und wesentlich mit zu der Übersetzung und Verbreitung dieser gerade damals in Berleburg (und Leipzig) erschienenen und auch in der Berleburger Bibel verarbeiteten Schriften beigetragen hat.

Quellen: Außer den schon angefürten Diskursen folgende Handschriften (zum Teil dem Provinzialkirchenarchiv in Koblenz einverleibt): Das Leben des Herrn Ch. H. Marquis St. George de Marsay von ihm selber beschrieben nebst dem Leben der mit ihm vermälten Fr. Cl. El. von Callenberg. Abschrift von dem Tersteegianer W. Weck in Wald 1769 angefertigt. Ein Quartband in zwei Teilen von 218 und 123 Seiten, worin auch viele Briefe und einzelne Aufsätze Marsays; gedruckt ist dieses Leben Marsays (one das seiner Gattin) nach einer andern unwesentlich abweichenden Handschrift unter Bezeichnung der Personen und Orte mit den bloßen Anfangsbuchstaben, und darum geschichtlich unbrauchbar in de Valentis System der höhern Heilkunde, Elb. 1826 f., Bd. II, 155—392, mit (sehr kritischen) Anmerkungen auf S. 397—462; 2) Copiae Schreiben von H. v. Marsay an G. Koch 121 S. 4°, zusammengebunden 3) mit den drei ersten Teilen des Briefwechsels von H. v. M., G. Koch u. a. (L. Oehl zu Lindau), von denen der vierte bis sechste Teil einen zweiten Quartband ausmachen. Außerdem ist zu vergleichen meine Geschichte der waren Inspirationsgemeinden (Niedners Zeitschr. f. hist. Theol., 1855, III, § 21, 4) — sowie meine Geschichte des christl. Lebens ꝛc. (Kobl. 1852) Bd. II, B. IX.

M. Goebel.†

Marsilius von Padua. Dieser Mann war einer der geistvollsten Sprecher kirchlicher Opposition in der ersten Hälfte des 14. Jarhunderts, einer von denen, welche die neue Zeit und den Protestantismus vorbereiten halfen. Er gehörte, wie sein Zeitgenosse und Mitbürger Albertino Mussato bezeugt, einer bürgerlichen

Familie Raimondini (weniger beglaubigt die Schreibung Mainardini) der Stadt Padua an, von der er den Zunamen Patavinus erhielt. Sein Geburtsjar gehört, nach der warscheinlichsten Annahme, dem Jarzehent 1270—1280 an. Sein Lebensgang zerfällt in drei Zeiträume, die wir nach den Ländern, in denen er sich aufhielt, als den italienischen, französischen und deutschen bezeichnen. Über den heimatlichen italienischen sind wir am wenigsten unterrichtet. Nur so viel ist aus einer poetischen Epistel seines Freundes Mussato zu entnehmen, dass er in seiner Vaterstadt Padua frühe durch vorzügliche Begabung Aufmerksamkeit erregt, Philosophie studirt, dann eine bewegte Jugendzeit durchlebt habe und hierauf in den geistlichen Stand eingetreten sei. Mehr Licht verbreitet sich über den französischen Zeitraum. Indes ist gleich der erste Punkt neuerdings zweifelhaft geworden. Nach der herkömmlichen Annahme hat nämlich Marsilius in Orleans an der Juristenschule die Rechte studirt, wol auch gelehrt. Allein Riezler hat gezeigt, dass die Äußerung im Defensor pacis, woraus man jenen Schluss zog, keinen sicheren Grund dafür abgebe, wärend kein anderweitiges Zeugnis für einen Aufenthalt in Orleans spreche. Urkundlich gesichert ist nur, dass Marsilius als Magister im Jare 1312 Rektor der Universität Paris gewesen ist. Daraus ergibt sich folgendes: er muss der Artistenfakultät angehört haben, denn ausschließlich aus dieser wurden in Paris damals die Rektoren genommen; ferner, er muss zuvor den Grad eines Magisters erlangt und bereits Jare lang Vorlesungen gehalten haben, sonst hätte er nicht zum Rektor erwält werden können. Übrigens überschätze man die Bedeutung dieser Würde nicht, sie wechselte damals vierteljärlich. Vor seiner akademischen Tätigkeit scheint Marsilius in den geistlichen Stand eingetreten zu sein; denn dass er diesem in der Tat angehörte (nämlich als sogen. Weltgeistlicher, nicht als Ordensglied, etwa als Franziskaner, wie vielfach angenommen wird), ergibt sich aus späteren Urkunden des Jares 1328. Als akademischer Lehrer hat er sich nicht auf Philosophie und Theologie beschränkt, sondern nebenbei Kirchenrecht, vielleicht auch Medizin gelehrt; er betrieb in Paris zugleich die medizinische Praxis. Bedeutungsvoll wurde es für ihn selbst und für die Geschichte, dass Marsilius in Paris, diesem damaligen Mittelpunkt europäischen Geisteslebens, mit Männern in Berürung kam, welche in dem Kampf zwischen Kirche und Stat, zwischen Bonifacius VIII. und Frankreich, die Rechte des States verfochten. Nach dem unverwerflichen Zeugnisse Clemens VI. hat namentlich der damals in Paris lehrende Wilhelm Occam Einfluss auf seine Geistesrichtung geübt. Als seit 1323 der Kampf zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayern ausbrach, zog derselbe die Aufmerksamkeit des Marsilius auf sich. Ungefär im Jar 1324 trat er als publizistischer Schriftsteller auf mit dem Werke Defensor pacis, das er in Gemeinschaft mit einem Kollegen an der Universität, Johann von Jandun (in der Champagne), als Schutzschrift für Kaiser Ludwig und als Streitschrift wider das moderne Papsttum ganz im Stillen verfasst hatte. Bald nach Vollendung des Werkes (etwa 1325 oder 1326) begaben sich die beiden Pariser Magister an das Hoflager des Königs und überreichten ihm das Buch, das ihm gewidmet war.

Hiemit beginnt der letzte, der deutsche Zeitraum des Lebens von Marsiglio. Die Aufnahme, welche er nebst seinem Freunde am Hofe fand, war keine sehr entgegenkommende. Ludwig hatte zwar bereits die Franziskaner in seinen Schutz genommen, welche seit 1323 in einem theologischen Kampf gegen Johann XXII. sich befanden. Allein die Verfasser des Defensor pacis vertraten noch ganz andere Grundsätze über das Verhältnis der Kirche und Statsgewalt, Gedanken, die für Ludwig selbst noch nicht einleuchtend waren. Indessen verteidigte Marsiglio seine Lehre öffentlich im Beisein des Königs, wurde bald in seine nächste Umgebung gezogen, trat als Leibarzt in seinen Dienst, gewann aber auch Einfluss auf ihn als Ratgeber in statsrechtlichen und auswärtigen Angelegenheiten. Es gelang ihm, den König für seine Anschauung zu gewinnen, ja die Theorie in Praxis umzusetzen, als Ludwig 1327 seinen Römerzug antrat, am 17. Januar 1328 die Kaiserkrone aus den Händen des römischen Volkes annahm, und am 18. April in öffentlicher Versammlung die Absetzung Johanns XXII. aussprach, letzteres auf

Grund von Motiven, welche dem Defensor pacis angehören. Marsiglio war die Seele dieser Maßregeln, er wurde von Ludwig zum päpstlichen Vikar für Rom ernannt, d. h. zur ersten geistlichen Würde der Stadt erhoben; er soll auch zum Erzbischof von Mailand ernannt worden sein; ob er jedoch diese Stelle in der Tat je angetreten hat, ist sehr fraglich. Als rasch genug der Rückschlag folgte, und Ludwig Schritte tat zur Aussönung mit Johann XXII. und dessen Nachfolgern, blieb Marsilius dessen ungeachtet seinen Grundsätzen getreu bis an sein Ende. Nach der Rückkehr vom italienischen Feldzuge befand er sich one Zweifel am Hofe Ludwigs in München, allein sein politischer Einfluss war durch den Misserfolg gelämt. Dass er 1338 noch lebte und in Ludwigs Umgebung sich befand, ist aus einer Rede des späteren Papstes Clemens VI., damaligen Kardinals, ersichtlich; als Papst erwänt derselbe in einer Rede vom 10. April 1343 Marsilius als nicht mehr lebend. Falls die Urkunden in der Ehesache von Margaretha, der Erbin Tyrols, von ihm stammen, wie wir glauben, so hätte Marsilius Ende 1341 noch gelebt, vermutlich ist er 1342 gestorben.

Die geistige und geschichtliche Bedeutung des Mannes ergibt sich aus der Tatsache, dass Marsilius einer der banbrechenden Männer, ein entschlossener und prinzipieller Gegner des päpstlichen Absolutismus, ein Vorkämpfer der Selbständigkeit des Stats, der Kirche gegenüber, gewesen ist. Und dabei ging er nicht von einer negativen Opposition aus, sondern von der Erkenntnis, dass Christus allein das Haupt der Kirche, die Bibel allein die schlechthin maßgebende Richtschnur der Kirche sei. Mit andern Worten, Marsilius ist einer von jenen ihrer Zeit voraneilenden Männern gewesen, in welchen der protestantische Geist seine ersten Strahlen vorausgeschickt hat, einer von den Vorläufern der Reformation, und das beinahe ein Jarhundert vor den Reformkonzilien, fast zwei Jarhunderte vor dem Beginn der deutschen Reformation. Und es ist merkwürdig, dass dieser geistvolle italienische Denker gerade in Beziehung zu einem deutschen Fürsten seine Gedanken entwickelt hat.

Seine Hauptschrift ist, wie gesagt, der Defensor pacis oder de re imperatoria et pontificia. Das Werk könnte ganz gut den Titel füren: „Streitschrift für Ludwig den Bayern". Aber aus guten Gründen zogen die Verfasser einen defensiven und sachlichen Titel vor. Sie gehen von dem Gedanken aus, Friede und Einigkeit sei das höchste Gut der menschlichen Gesellschaft und jedes Gemeinwesens. Der Friede habe mehrere Feinde; aber als der schlimmste Störenfried wird, anfänglich mit dunklen Anspielungen, allmählich immer deutlicher, zuletzt mit offenem Visir und schonungslosen Hieben, das moderne Papsttum bekämpft, mit seinen Übergriffen in die Rechte des States. Als realer Hintergrund schweben den Verfassern vor die Erfarungen des letzten Menschenalters: die Anmaßungen Bonifacius VIII. Philipp von Frankreich gegenüber, das Auftreten Clemens V. gegen Kaiser Heinrich VII., schließlich das Verfaren Johanns XXII. gegen Ludwig den Bayern. Diesem Übel müsse mit allem Nachdruck gesteuert werden, sonst greife es noch weiter um sich. Man müsse aber das Unkraut bei der Wurzel fassen und die Lehren bloßlegen, aus denen jene Praxis erwachsen sei. Daher der Plan des Werks, das nominell in drei Bücher (dictiones), tatsächlich nur in zwei zerfällt; denn das dritte ist nichts anderes als eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der zwei ersten, in knapper Thesenform. Das erste Buch erörtert in objektiver Haltung, mit Anlehnung an Aristoteles' Statslehre, Wesen, Zweck und Ursprung des Stats, Statsverfassung u. s. w., stets im Hinblick auf Frieden und Ruhe, als das höchste Gut des geselligen Lebens. Das zweite Buch, bei weitem ausfürlicher, denn in ihm liegt der Schwerpunkt des Ganzen, geht auf das Verhältnis zwischen Kirche und Stat ein, und behandelt dasselbe anfangs lehrhaft und ruhig, dann aber disputatorisch, und nicht selten in dem animirten Ton einer Flugschrift über eine Tagesfrage. Offenbar haben die hochgespannten päpstlichen Ansprüche, z. B.: es sei für jeden Menschen heilsnotwendig, dem römischen Pontifex untertan zu sein; ferner, Christus habe dem Petrus und dessen Nachfolgern eine Vollgewalt eingeräumt, die auch über dem Kaisertum stehe, — wie ein Stachel gewirkt, der die freimütigen Denker

immer weiter trieb. Sie begnügen sich indes nicht mit scharfer Kritik solcher Maximen, sondern entwickeln eine positive Anschauung von Kirche und Stat, welche der päpstlichen Lehre entgegensteht, und begründen dieselbe rationell und biblisch, geschichtlich und kirchenrechtlich. — Die Hauptgedanken sind folgende: 1) Keinem Priester gebürt weltliches Regiment oder Zwangsgewalt, sondern nur Verwaltung des Wortes und der Sakramente, geistige und sittliche Einwirkung. 2) Alle Priester stehen an geistlicher Vollmacht und Würde sich wesentlich gleich. 3) Nur in äußeren und unwesentlichen Dingen kann es Abstufungen der Ehre und Vollmacht zwischen Priestern und Bischöfen geben, kraft menschlicher Ordnung. 4) Kraft göttlicher Einsetzung gibt es, laut der Schrift, nur ein Haupt der Kirche, — Christus selbst. 5) Die höchste kirchenregimentliche Auktorität auf Erden steht nicht einem einzelnen Priester oder Bischof, auch nicht dem römischen, zu, sondern einer allgemeinen Kirchenversammlung, in welcher auch einsichtsvolle und bibelkundige Laien Sitz und Stimme haben können. 6) Ein durchgreifendes Zwangsrecht steht nicht der Kirche, sondern nur dem State zu (dem Fürsten oder obersten Gesetzgeber, wie die Verfasser konkret sich ausdrückten). Auch das Recht, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen, kommt lediglich einem frommen souveränen Gesetzgeber zu. 7) Die kurialistische Behauptung von dem maßgebenden Ansehen päpstlicher Erlasse treibt den Marsilius und seinen Mitarbeiter, Johann von Jandun, in die Bibel hinein: keine Schrift verdiene unbedingten Glauben, außer der hl. Schrift.

Unter den Hauptgedanken dieses Werkes befinden sich mehrere, welche echt evangelisch und prophetische Ahnungen reformatorischer Warheiten sind. Andere haben teils untergeordneten, teils zweifelhaften Wert. Mit Recht sagt Höfler: „Wer den Defensor pacis im 14. Jarhundert zum ersten Male las, musste geradezu sprachlos werden über die Künheit der Argumentation, über die Konsequenz, welche den Gegner in allen Winkeln aufsucht, über die beispiellose Verwegenheit, das machtvollste System, auf dem Höhepunkte siegreicher Entfaltung, in seinen Fundamenten wie auf allen Punkten seiner äußeren Gestaltung, anzugreifen".

Die im Defensor pacis entwickelten Grundsätze über Kirche und Stat fanden eine Anwendung 18 Jare später in einer überaus misslichen Sache. Die Erbin von Tyrol, Margaretha, gen. die Maultasch (nach ihrem Geburtsort, einem Schloss in Südtyrol), wünschte wegen Kinderlosigkeit, ihres Gemals, Johann Heinrich von Luxemburg, sich zu entledigen. Kaiser Ludwig betrieb die Vermälung seines Sones, des verwitweten Markgrafen von Brandenburg, Ludwig, mit der Erbin von Tyrol. Und schließlich wurde die Vermälung zwischen beiden am 10. Februar 1342 gefeiert. Der Kaiser selbst wonte dem Feste in Meran bei.

Dazu war zweierlei nötig: 1) Auflösung, bez. Annullirung der bisherigen Ehe, 2) Dispensation von der Blutsverwandtschaft dritten Grades zwischen den Verlobten. So viel ist gewiss, dass die erste Ehe der Braut nicht kirchlich getrennt oder annullirt worden ist. Vermutlich hat der Kaiser die Nichtigkeitserklärung ausgesprochen. Und Marsilius hat dies Vorgehen in einer Denkschrift verteidigt, welche den Titel fürt: Tractatus consultationis super divortio matrimonii inter Johannem et Margaretham, celebrato per Dominum Ludovicum IV. imperatorem. Ockam verfasste gleichzeitig eine Denkschrift, welche die kaiserliche Dispensation behufs Eingehung der zweiten Ehe rechtfertigt, wärend Marsilius sich bloß mit Trennung der ersten Ehe beschäftigt. Man hat beide Urkunden für unecht erklärt (Böhmer, Friedberg, Riezler), aber one durchschlagende Gründe. Die neuesten Untersuchungen haben die Echtheit derselben erwiesen, s. Carl Müller, Der Kampf Ludwig d. Bayern mit der röm. Kurie, II, S. 160 f. In seinem Traktat bestimmt Marsilius die Grenzen zwischen Statsgewalt und Kirchengewalt wesentlich so, wie in seinem Defensor pacis. Offenbar ist seine Anschauung von der Vollmacht in Ehesachen auch schon ein Vorspiel des reformatorischen Grundsatzes: „dass die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist, weltlicher Obrigkeit unterworfen" (Luther).

Die Schriften Marsiglios sind gedruckt: Defensor pacis, 1522 (Basel) Fol.,

1592 in Frankfurt a. M., in Goldast, Monarchia s. romani imperii, II, 154—312; die Schrift über die kaiserliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen, herausgeg. von Freher, Heidelberg 1598, von Goldast, Monarchia, II, 1386 (richtiger 1286). — Zu vergleichen Höfler, Die Avignonesischen Päpste, Wien 1871, S. 28 ff.; Lechler, Johann v. Wiclif u. die Vorgesch. der Reformation, 1873, I, 107 ff.; Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, 1874, S. 30 ff. 76 ff. 122 ff. 193—240; Carl Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der röm. Kurie, I, 1879, S. 161 ff., II. 1880, S. 159 ff. 253 f. 361.

G. Lechler.

Martene, Edmund, war am 22. Dezember 1654 zu St. Jean de Lone in der Diözese von Dijon geboren und stammte aus einer angesehenen Magistratsfamilie. Nachdem er seine Studien beendigt hatte, tat er am 8. September 1672 in der Benediktinerabtei des h. Remigius zu Reims Profess. Mit besonderer Devotion betrachtete er die Regel des h. Benedikt und er fasste den Entschluss, sie zu verherrlichen. Er machte sich zu diesem Zwecke in der alten asketischen Litteratur so heimisch, dass die Oberen der Kongregation des h. Maurus, zu welcher sein Kloster gehörte, auf ihn aufmerksam wurden und ihn zu wissenschaftlichen Arbeiten nach dem Mittelpunkte der Kongregation, nach St. Germain des Prés, beriefen. Hier erfreute er sich der Anleitung und der Freundschaft D'Acherys und Mabillons und bald gab er den mit großem Beifall aufgenommenen Commentarius in regulam S. P. Benedicti (Paris 1690 in 4⁰) heraus. Dabei hatte er sich die genauesten Kenntnisse der mönchischen Archäologie erworben und dieselben, von Mabillon ermuntert, in folgender Schrift niedergelegt: de antiquis monachorum ritibus libri quinque (Lugd. 1690, 2 Vol. in 4⁰). In den folgenden Jaren hielt sich Martene im Kloster Marmoutier auf, wo er seine Studien fortsetzte, vorzüglich aber sich von Claudius Martin zu asketischen Exercitien anleiten ließ. Als dieser sein Lehrer gestorben war, beschrieb Martene sein Leben, konnte aber die nötige Erlaubnis des Generalsuperiors der Kongregation zur Veröffentlichung der Biographie nicht erlangen, weil man der Meinung war, die überschwängliche Anpreisung mystischer Askese würde der gelehrten Kongregation im Jarhundert Ludwigs XIV. mehr Spott als Verehrung einbringen. Dennoch erschien one Schuld des Verfassers la vie du vénérable P. Dom Claude Martin etc. (Tours 1697 in 8⁰) und reizte den Generalsuperior zum Zorn. Das Buch wurde unterdrückt und Martene wurde nach Evron verwiesen, wo er one allen brieflichen Verkehr bleiben sollte. Aber man konnte seine Talente nicht lange entbehren und ließ ihn nach Rouen übersiedeln, in das Kloster St. Ouen, wo er dem Dom de Sainte Marthe bei Herausgabe der Werke Gregors des Großen beistehen sollte. Hier gab er die Biographie seines verehrten Lehrers wider heraus und ließ ihr folgen Maximes spirituelles du vénérable P. D. Claude Martin (Rouen 1698 in 12⁰). In den nächsten Jaren brachte er ein sehr gründliches und hochgeschätztes Werk zustande, zu welchem seine Schrift über die alten Gebräuche der Mönche gleichsam nur der Vorläufer gewesen war, nämlich De antiquis ecclesiae ritibus (Rotomagi 1700 sq., 3 Vol. in 4⁰) und den dazu gehörigen tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis officiis (Lugd. 1706 in 4⁰). Unterdessen war er in den Besitz vieler ungedruckter Schriften gekommen, die er nicht weiter archäologisch verwerten, sondern durch ihre unverkürzte Veröffentlichung den Gelehrten nutzbar machen wollte. Als Ergänzung des Spicilegiums von D'Achery gab er 1700 zu Rouen heraus Veterum scriptorum et monumentorum . . . collectio nova. Von da an bestand aber seine hauptsächliche Tätigkeit im Aufsuchen, Entziffern, Herausgeben und Kommentiren alter Schriftwerke. Aus Marmoutier, wohin er wider zurückgekehrt war, schickte ihn im Jare 1708 das Generalkapitel seiner Kongregation auf Reisen. Er sollte die Archive der Kathedralkirchen und Abteien Frankreichs nach Dokumenten durchsuchen, welche zur Ausfürung einer historischen Beschreibung aller kirchlichen Stiftungen Frankreichs (der Gallia christiana) unentbehrlich waren. Auf diesen, von der Kongregation bezalten, nur auf Befehl der Oberen mit Rücksicht auf den wichtigen Zweck und auf die damit verbundenen Plagen und Entbehrungen unter-

nommenen Reisen, auf welche er mit höchst glücklicher Wal im Jare 1709 den Dom Ursinus Durand aus Marmoutier zum Begleiter mit sich nahm, brachte er 6 Jare zu und sammelte außer 2000 Dokumenten für die Gallia christiana noch so viel Schriften, dass er die Litteratur mit folgendem Werke bereichern konnte: Thesaurus novus Anecdotorum (Paris 1717 5 vol. in Folio). Daneben erschien: Voyage littéraire de deux religieux bénédictins etc. (Paris 1717 in 4⁰). In demselben Jare wurde er erlesen, eine neue Ausgabe der Geschichtschreiber von Frankreich zu veranstalten. Und obgleich von diesem Plane wegen politischer Veränderungen wider abgesehen wurde, so schickte doch der neue Generalsuperior seiner Kongregation, dessen Wal Martene als rechtmäßig verteidigte und der sich in der Folge als wesentlicher Förderer der Gelehrsamkeit der Mauriner auszeichnete, die beiden Sammler Martene und Durand wider auf Reisen, von denen sie im Jare 1724 widerum öffentlich Bericht erstatteten. Jetzt kam das größte und wichtigste, Theologen und Historikern auch heute noch unentbehrliche Sammelwerk jener Zeit heraus, zu welchem die Herausgeber vom Papste ermuntert und von allen Seiten mit Material unterstützt wurden. Veterum scriptorum et monumentorum . . . amplissima collectio (Paris 1724—1733, 9 vol. in Folio). Im Jare 1734 muſste Durand das Kloster St. Germain des Prés und somit auch seinen Freund Martene, mit dem er an der großen Bibliothek der Kongregation in dem genannten Kloster gearbeitet hatte, verlassen, weil er zu den Gegnern der Bulle Unigenitus gehörte, deren Entfernung nötig wurde. Martenes Sammelwerk stockte, obgleich noch Stoff zur Füllung eines 10. Bandes vorhanden war. Er kam auf seine früheren Studien zurück und besorgte eine sehr vermehrte Auflage seiner archäologischen Werke im Jare 1738. Er setzte Mabillons Annales ordinis S. Benedicti fort (Tom. VI. ab anno Christi 1117 ad 1157, Paris 1739), bereitete auch die Fortsetzung der Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti vor und beschäftigte sich mit der Herausgabe des Lebens und der Werke des Thomas von Canterbury. Er bat um die Erlaubnis, eine Histoire de la congrégation de S. Maur zu veröffentlichen, aber erhielt dieselbe nicht, weil er darin einem zu naiven Enthusiasmus für mönchische Religiosität Worte gegeben hatte. Er war stets ein strenger Mönch nach mittelalterlichem Vorbilde gewesen. Er hatte Tag und Nacht alle Betstunden beobachtet; er hatte nie, auch auf den ermüdenden Reisen nicht, Wein getrunken; er hatte die Regel in größter Strenge und Demut gehalten; er hatte ganz eingezogen, in genauer Gleichmäßigkeit und in unablässiger gelehrter Arbeit gelebt. Als er so ein Alter von 85 Jaren erreicht hatte, starb er am Schlagflusse den 20. Juni 1739 in der Abtei St. Germain des Prés. — Vergleiche Tassins Gelehrtengeschichte der Kongregation von St. Maur ins Deutsche übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1774, Bd. II, S. 225—270; Jöchers Gelehrtenlexikon III, 218 und Rotermunds Fortsetzung des Gelehrtenlexikons IV, 810.

Albrecht Vogel.

Martianay, Joh., gelehrter Benediktiner der Kongregation des h. Maurus, geb. den 30. Dez. 1647 zu Saint Sever-Cap in der Gascogne, tritt 1668 in den Orden, gest. den 16. Juni 1717 in der Abtei St. Germain des Prés zu Paris. Seine Studien erstreckten sich hauptsächlich auf die griechische und hebräische Sprache, sowie auf die Bibel; darauf beziehen sich auch seine zalreichen Schriften. Gegen Paul Pezrons 1687 anonym erschienenes Buch L'antiquité des tems rétablie et défenduë contre les juifs et les nouveaux chronologistes verteidigte M. den hebräischen Text (Défense du texte hébreu et de la chronologie de la vulgate, Par. 1689, 8⁰), und antwortete auf Pezrons Replik (Défense de l'antiquité des tems, Par. 1691, 4⁰) mit der Continuation de la défense du texte hébreu et de la vulgate (Par. 1693), indem er zu erweisen suchte, dass von der Schöpfung der Welt bis Christi Geburt nicht über 4000 Jare verflossen seien, wärend Pezron 5967 Jare ansetzte. Durch den Machtspruch des Erzbischofs von Paris wurde der Streit beigelegt. Von einer neuen Textrezension der Werke des h. Hieronymus gab M. 1690 eine sehr interessante Probe: Divi Hieronymi Prodromus sive . . . epistola . . ad Sunniam et Fretelam, castigata ad mss. codd. optimae notae cum multiplici observationum genere illustrata. Leider erfüllte

die 1693—1706 in 5 Foliobänden erschienene Ausgabe (S. Euseb. Hieronymi opera ad vetustissimos mss. codd. emendata, der 1. Band gemeinsam mit Ant. Pouget, die späteren von M. allein) die daran geknüpften Hoffnungen nicht. Der erste Teil (Divina Bibliotheca antehac inedita) ist noch die wichtigste und verdienstlichste Leistung, da M. hier approximativ die Fassung, welche Hieronymus seiner Übersetzung des A. T. aus dem Grundtext gegeben hatte, nach handschriftlichen Quellen wider herstellte. In den übrigen Bänden überwiegt das Mangelhafte und Tadelnswerte bei weitem. Rich. Simon in seinen Lettres critiques (Basel 1699, 346 S. in 8°) und Joh. Clericus in den Quaestiones Hieronymianae (Amst. 1700, 517 S. in 8°) übten an der M.'schen Ausgabe eine bisweilen zu heftige und maßlose, meist aber gerechte Kritik, auf die allerdings M. die Antwort nicht schuldig blieb. Denn belehren ließ er sich von Niemanden, und wärend er im Umgang angenehm und persönlich liebenswürdig war, tragen seine Schriften allesamt den Charakter großer Eitelkeit und gewaltigen Selbstbewußtseins; in litterarischen Dingen war Streit sein Element, bissige Polemik sein Lebensbedürfnis. Erhebt doch auch Dom. Vallarsi in seiner 1734—1742 erschienenen Hieronymusausgabe lauten Tadel gegen M. mit ausfürlicher Darstellung der vielen Schattenseiten der Edition desselben. Gleichzeitig mit der Vollendung der Werke des Hieronymus veröffentlichte M. eine Biographie desselben (La vie de saint Jerôme, Par. 1706, 4°) ausgezeichnet „durch reichhaltige Mitteilungen aus den Schriften des Kirchenvaters sowie durch angenehme Schreibweise, aber auch reich an chronologischen Irrtümern und voll von deklamatorischen Lobeserhebungen auf den großen Doctor ecclesiae und von gehässigen Ausfällen auf seine neueren Gegner" (O. Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, S. 11).

Über den vorhieronymianischen lateinischen Bibeltext schrieb M. (außer in den Prolegomena zum 1. Bande des Hieronymus) in der Einleitung seiner Vulgata antiqua latina et itala versio evangelii sec. Matthaeum, e vetustissimis eruta monumentis (samt dem Briefe des Jakobus, Par. 1695, 8°) und in den im nämlichen Jare publizirten Remarques sur la version italique de l'évangile de s. Matthieu. M.'s Versuch, für die Hermeneutik festere Prinzipien aufzustellen (Traité méthodique ou manière d'expliquer l'écriture par le secours de trois syntaxes, la propre, la figurée et l'harmonique, Par. 1704) geht auf Augustin und Hieronymus zurück. Er ordnet den metaphorischen Sinn dem Literalsinn unter, empfiehlt strenge Beobachtung des Zusammenhanges und sieht vor allem in der rechten Syntax die Lösung vieler Schwierigkeiten, one indes sonst die hermeneutische Tradition seiner Kirche zu verlassen. Die Titel der übrigen zalreichen Schriften M.'s, welche sich meist auf die Erklärung oder Übersetzung der Bibel beziehen, finden sich bei Tassin, Hist. littér. de la congr. de Saint-Maur, p. 382—397 (deutsche Ausg. I, 596—620). Vgl. auch H. Hurter, Nomenclator literarius rec. theol. cathol. II (Oenip. 1876), p. 770—777. **G. Laubmann.**

Martin I., Papst von 649—653. Er war aus Tudertinum (Todi) in Umbrien gebürtig und hatte, bevor er als Nachfolger Theodorus I. im Jare 649 — warscheinlich in den ersten Tagen des Juli — den römischen Stul bestieg, das Amt eines päpstlichen Apokrisarius in Byzanz versehen. Seine Ordination erfolgte, one daſs die Bestätigung der Wal — wie es Recht und Herkommen erforderten — vom griechischen Kaiser Constans II. eingeholt war. Auf einer römischen Synode, der ersten Lateransynode, verdammte er 649 den Monotheletismus (s. d. Art. Monotheleten), gleichzeitig aber auch den „Typus", jenes Edikt Constans II., welches jedes Streiten über die den Gegenstand der Kontroverse bildende Frage untersagt hatte. Dieses Eintreten des Papstes für den orthodoxen Dyotheletismus verdoppelte den Haſs des onehin durch die Nichtbeachtung seines Walbestätigungsrechtes erregten Kaisers, er sandte Olympius, den Exarchen von Ravenna, mit dem Auftrage nach Rom, den Papst gefangen zu nehmen. Obwol mit einem Heere in Rom eingerückt, wagte Olympius doch nicht, an Martin die Hand zu legen, entweder weil er einen Aufstand in Rom fürchtete, oder weil er — was das Warscheinlichere ist — vom Papste eine Unterstützung seiner hoch-

verräterischen Pläne, die auf die Gründung eines von Byzanz unabhängigen italienischen Reiches gingen, hoffte. Das Papstbuch allerdings fürt das Benehmen des Olympius gegen Martin auf das Fehlschlagen eines Mordanschlags zurück. Als nämlich Martin — so lautet der Bericht — durch ein Wunder dem Dolchstoße der vom Exarchen gedungenen Mörder entging, soll letzterer in dieser Bewarung des Papstes das Walten der göttlichen Vorsehung erkannt, sofort Buße getan und sich mit dem Papste ausgesönt haben. Diese Darstellung enthält so viel Unwarscheinliches, dient so sehr der Verherrlichung des Papsttums, daſs sie zur Erklärung der Verhältnisse nicht verwertet werden kann. Energischer als Olympius verfur der nach dem Tode desselben mit dem Amte eines Exarchen betraute Theodor Calliopa, der den Papst Martin unter dem Vorwande, daſs er sich, one die Bestätigung des Kaisers abzuwarten, habe ordiniren lassen, aus der Kirche des Laterans gefangen fortfürte und eilends zu Schiff nach Konstantinopel hinüberschaffen ließ (653). Nachdem der Gefangene endlich im September 654 seinen Bestimmungsort erreicht hatte, ward er als Hochverräter eingekerkert und erst nach 93 Tagen einem Verhör unterzogen, das in demselben Grade ein glänzendes Zeugnis für die Charakterfestigkeit und Glaubensstärke des durch Krankheit und Gefängnis aufgeriebenen Papstes, wie andererseits eine entsetzliche Illustration der am byzantinischen Hofe herrschenden Brutalität ist. Die Untersuchung endigte mit der Verurteilung des Angeklagten; daſs die Zerstückelung, die ihm als Strafe drohte, nicht ausgefürt wurde, war das Verdienst des auf dem Totenbette liegenden Patriarchen Paulus von Konstantinopel, der den Kaiser flehentlich bat, dem Verurteilten das Leben zu schenken. Im März 655 wurde Martin zu Schiff nach Cherson gebracht und starb hier, nachdem er noch schwere Qualen ausgestanden, am 16. Sept. 655. Die römische Kirche verehrt ihn als Märtyrer und feiert seinen Gedenktag am 12. November.

Quellen: Die Vita Martini im liber pontif. ap. Muratori, Rer. Ital. scr., t. III, pars 1, p. 139 sq.; Commemoratio eorum, quae saeviter et sine Dei respectu acta sunt . . . in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam, ap. Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio, t. X, p. 853 sq.; die Briefe Martins finden sich ebenfalls bei Mansi, t. X, p. 790 sq., 1170; Jaffé, Regesta Pontif. Rom., p. 161 sq.; Baronius, Annal. eccles. ad annum 649 sq. etc.

Litteratur: Bower, Unparth. Gesch. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Theil IV, Magd. u. Leipz. 1757, S. 86 ff.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 149 ff.; Hergenröther, Photius, Bd. I, Regensburg 1867, S. 204 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. I, S. 175 ff.; Lorenz, Papstwal und Kaisertum, Berl. 1874, S. 25; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 138 ff.; Niehus, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter, 1. Bd., 2. Aufl., Münster 1877, S. 398 ff.; Hefele, Conziliengesch., 3. Bd., Freib. i. Br. 1877, S. 212 ff. ꝛc., vgl. auch die Litteratur bei dem Art. Monotheleten.

R. Zöpffel.

Martin II., Papst. Unter diesem Namen wird in einigen Papstverzeichnissen Marinus I., der von 882 bis 884 pontifizirte, aufgefürt. Siehe den Art. „Marinus I.“ oben S. 330.

Martin III., Papst. Unter diesem Namen wird in den Papstkatalogen hin und wider Marinus II. aufgefürt, dessen Pontifikat in die Jare 942—946 fällt. Siehe den Art. „Marinus II.“ oben S. 330.

Martin IV., Papst von 1281–1285. Simon de Brion, aus der Touraine gebürtig, hatte kirchliche Stellungen in Rouen, später in Tours bekleidet, wurde 1260 von Ludwig IX. zum Kanzler Frankreichs ernannt, 1261 von Urban IV. zum Kardinalpriester vom Titel der heiligen Cäcilia kreirt. Im Auftrage desselben und seines Nachfolgers Clemens IV. fürte der Kardinal Simon als Legat in Frankreich die Verhandlungen mit Karl v. Anjou wegen Übernahme der sicilischen Krone. Warscheinlich war er es auch, der Philipp III. von Frankreich

im Jare 1273 auf den Gedanken brachte, sich um die römische Kaiserkrone zu bewerben. Später (1276) finden wir den Kardinal vom Titel der heil. Cäcilia nochmals als Legaten in Frankreich, wohin ihn Gregor X. mit sehr weitgehenden Vollmachten zur Besserung arger Misstände der französischen Kirche gesandt. Dieses schwierigen Auftrages entledigte er sich mit anerkennenswerter Entschiedenheit und Umsicht auf einer Synode zu Bourges. Das nach dem Tode Nikolaus III. in Viterbo abgehaltene, sehr stürmische Konklave suchte der am Orte gegenwärtige Karl von Anjou, der Beherrscher Siciliens, zur Wal eines seinen Interessen ergebenen und dem französischen Königshause befreundeten Mannes zu bestimmen. Nach gewaltsamer Beseitigung der Fürer der entgegenstehenden italienischen Partei wurde Kardinal Simon einstimmig am 22. Febr. 1281 gewält und damit der Wunsch Karls von Anjou erfüllt. Zu Ehren des heiligen Martinus von Tours nahm der Neugewälte den Namen Martinus an; mit Unrecht wird er aber als Martin IV. aufgefürt, da es nur einen Papst Martin und zwar im 7. Jarhundert gegeben hat, die zwei andern angeblichen Träger dieses Namens nicht Martinus, sondern Marinus (I. u. II.) heißen (siehe diese Artikel oben S. 330). Nachdem die Krönung des Papstes am 23. März 1281 in Orvieto — die Römer wollten ihn nicht in ihren Mauern empfangen — vollzogen war, empfing Karl von Anjou den Lon für die bei der Papstwal geleisteten Dienste, indem ihm Martin das einflussreiche Amt eines römischen Senators übertrug; mit Hilfe des Königs von Sicilien suchte sich der Papst der vom römischen Könige Rudolf abgetretenen, aber der Kurie widerstrebenden Romagna zu bemächtigen. Die völlige Abhängigkeit Martins von Karl v. Anjou wurde aller Welt offenbar, als er auf Wunsch des nach der Herrschaft über Griechenland strebenden Königs den Bannstrahl gegen den sich derartigen Plänen widersetzenden Kaiser Michael Palaeologus schleuderte; dass dieser Akt den völligen Abbruch der noch von Nikolaus III. so eifrig betriebenen Verhandlungen über die Vereinigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche zur Folge haben musste und in der Tat dieselbe herbeifürte, kümmerte Martin IV. wenig; in dem zwischen dem griechischen Kaiser und dem Könige von Sicilien entbrennenden Kampfe leistete er dem letzteren durch Verleihung der aus Sardinien einzuziehenden Kirchenzehnten auf 6 Jare eine viel verheißende Unterstützung. Kaum aber hatte er diesen Schritt getan, als die sicilianische Vesper am 31. März 1282, durch welche die geknechtete Insel der Herrschaft Karls von Anjou ein Ende machte, dem gegen das griechische Reich gerichteten Unternehmen ein unübersteigbares Hindernis in den Weg legte. Weder der auf das Haupt des von den Sicilianern zu ihrem Könige erwälten Peter III. von Arragonien niederfallende Bannstrahl des Papstes, noch die Hilfe, welche dieser dem Karl von Anjou im Kampfe um die Krone gewärte, waren im Stande, dem letzteren das entrissene Reich widerzugeben. Den in Rom infolge der sicilianischen Vesper ausbrechenden Aufstand, der zur Absetzung Karls von Anjou — er war bisher Senator gewesen — und zur Wal eines Tribunen der Republik fürte, musste der in Orvieto weilende Martin sich glücklich schätzen, durch rechtzeitige Anerkennung der von den Römern gefassten Beschlüsse beschwichtigen zu können. One das Ziel, nach welchem er seit der Zeit, da er zum ersten Male Legat in Frankreich gewesen war, gestrebt, die dauernde Verbindung der sicilianischen Krone mit Frankreich, erreicht zu haben, verschied er am 28. März 1285.

Quellen: Martini Poloni continuatio pontif. Rom. ap. M. G. SS. XXII, p. 477 sq.; Vita Martini ex M. S. Bern. Guid. ap. Muratori, Rer. Ital. Scr. III, pars I, p. 608 sq.; Ptolem. Lucens. hist. eccl., ibid. t. XI, p. 1185 sq.; Raynaldus, Ann. eccl. ad ann. 1281—1285; Potthast, Reg. Pontif. Rom., Berol. 1874, p. 1756 sq. etc.

Litteratur: Fr. Duchesne, Hist. de tous les cardinaux franç. de naissance, Paris 1660, t. I, p. 283 sq.; Duchesne, Hist. des Chancelliers de France, Paris 1680, p. 234 sq.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, Theil VIII, Magd. u. Leipz. 1770, S. 190 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstates, Leipzig 1854, S. 191 ff.; Pa-

pencordt, Gesch. der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 322 f.; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Or. u. Occ., 1. Bd., München 1864, S. 348 f.; Hefele, Conciliengesch., Bd. VI, Freib. i. Br. 1867, S. 74, 145, 159, 188 ꝛc.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 602 ff.; Kopp, Gesch. von der Wiederherstellung u. d. Verfalle des h. röm. Reiches, 2. Bd., 3. Abschn., bearbeitet von A. Busson, Berlin 1871, S. 198 ff.; Heller, Deutschl. u. Frankr. in ihren politischen Beziehungen vom Ende des Interregnums bis zum Tode Rud. von Habsb., Lübeck 1874, S. 28 f.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, V. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1878, S. 468 ff.; ꝛc. **R. Zöpffel.**

Martin V., Papst von 1417—1431. Oddo Colonna, Son des Agapito Colonna und der Catarina Conti, stammte aus einem der ältesten und angesehensten römischen Adelsgeschlechter. Nachdem er zu Perugia studirt hatte, ward er unter Urban VI. Protonotar; ihn kreirte Innocenz VII. zum Kardinaldiakonus von S. Georg in Velabro, und Alexander V. übertrug ihm 1410 die Untersuchung der Appellation, die Hus gegen den päpstlichen Befehl der Vernichtung aller Schriften Wiclifs, sowie gegen das Verbot der Predigten in Kapellen eingelegt hatte; der Kardinal Oddo Colonna entschied dahin, dass die Appellation zurückzuweisen und gegen Hus mit aller Strenge vorzugehen sei. Nachdem das Konstanzer Konzil, an dem sich auch der Kardinaldiakon von S. Georg in Velabro beteiligte, drei Päpste, Joh. XXIII., Gregor XII. und Benedikt XIII. (s. d. Art. „Konstanzer Konzil", Bd. VIII, S. 233) beseitigt, darauf den Beschluss gefasst hatte, die Papstwal noch vor der Durchfürung der Kirchenreformation in Angriff zu nehmen, sowie mit der Walhandlung außer den 23 anwesenden Kardinälen noch je 6 Deputirte der fünf auf dem Konzile vertretenen Nationen zu betrauen, trat das Konklave am 8. November 1417 zusammen; aus demselben ging Oddo Colonna durch das Zusammenwirken der deutschen und englischen Nation mit der italienischen am 11. Nov. 1417 als einstimmig Gewälter hervor, nachdem die beiden anderen Walkandidaten die auf sie gefallenen Stimmen ihrem von der Majorität vorgeschlagenen Mitbewerber zugewandt hatten. Dieser Auszeichnung, nach einem 40järigen Schisma in seiner Person die Einigung der Kirche darzustellen, hat sich der Kardinaldiakon von S. Georg in Velabro durch die Eigenschaften seines Charakters und Geistes würdig gemacht; die Zeitgenossen schildern ihn als friedfertig, sittenrein, tatkräftig und klug. Da seine Erhebung auf das Fest des hl. Martinus von Tours fiel, legte er sich als Papst den Namen desselben bei. Mit Unrecht wird er aber als Martin V. aufgefürt, nach der richtigen Zälung, die Martin II. und Martin III. aus der Reihe der Päpste dieses Namens ausscheidet — sie heißen ja Marinus I. und Marinus II. — muss Oddo Colonna als Martin III. verzeichnet werden. In Gegenwart des römischen Königs Sigismund und der Konzilsväter wurde der Neugewälte am 21. Nov. 1417 im Dome zu Konstanz gekrönt. Wol setzte Martin zur Beratung über die schwierige Frage der Kirchenverbesserung eine Kommission ein, aber die von ihm publizirten Kanzleiregeln, sowie der Vorschlag, die Verhandlungen des Konzils über die Reformation der gesamten Kirche nur auf einige Punkte zu beschränken, die Entscheidung über die Mehrzal der Gravamina jedoch gesonderten Abmachungen mit den einzelnen Nationen zu überlassen, beweisen, wie wenig der Papst gewillt war, die Kirche an Haupt und Gliedern ernstlich zu reformiren. Die mit den einzelnen Nationen gefürten Verhandlungen fanden ihren Abschluss in drei Konkordaten, einem deutschen, einem romanischen und einem englischen (s. d. Art. „Konkordate", Bd. VIII, S. 152). Nach Schluss des Konzils verließ Martin Konstanz am 16. Mai 1418, das Ziel seiner Reise war Rom, aber erst im September 1420 — bis dahin gewärte ihm Florenz gastliche Aufnahme — konnte er, nachdem durch Verträge mit den italienischen Bandenfürern und Städtetyrannen ein Weg gebant war, seinen Einzug in die verödete Stadt halten. Es gelang ihm, das von den Adelsgeschlechtern in ihren unaufhörlichen Kämpfen in Trümmer gelegte Rom wider aufzurichten, unter den Bürgern und Baronen Ruhe und Ordnung zu stiften, den gefärlichsten der die Stadt und die Kurie bedrohenden Condottie-

ren, Braccio, Graf von Montone, zu überwinden, Umbrien und die Romagna wider an den Kirchenstat zu bringen und den Kardinälen eine solche Scheu einzuflößen, dass — wie ein Augenzeuge berichtet — sie, so oft er mit ihnen sprach, bald rot, bald bleich wurden. Wie sehr es auch anzuerkennen ist, dass er sich der größten Sparsamkeit befleißigte und allen Prunk verschmähte, es muss doch die Art und Weise, wie er seine Geldmittel gewann, scharf gerügt werden. Berichte der Zeitgenossen zeigen, in welch hohem Maße er den Geschenken der Gesandten und Bittsteller, den sogenannten „Ehrungen“, zugänglich war. Und die auf so unwürdige Weise gewonnenen Summen, sowie die Güter und Besitzungen der Kirche verschleuderte er an seine Nepoten, seine Brüder und Neffen, die er zu Herren eines großen Teils von Latium machte. Übrigens ließ er die Angelegenheiten der allgemeinen Kirche nicht ganz außer Acht; durch mehrere Kreuzzüge, zu denen er die Deutschen aufforderte und auch bereit fand, suchte er den hartnäckigen Widerstand der Hussiten zu brechen (s. d. Art. „Hus“, Bd. VI, S. 396). Der Tod Benedikt XIII., der dem Absetzungsurteil des Konstanzer Konzils auf seiner Burg Peniscola getrotzt hatte, befreite Martin 1424 von der Furcht, dass der ihm feindlich gesinnte Alfons, König von Arragon und Sicilien, den der Papst an der Besitzergreifung Neapels gehindert hatte, den Gegenpapst aus der Verborgenheit hervorziehen und in seinem Reiche zu erneutem Ansehen bringen werde. Vielleicht auf einen Wink des Königs setzten jedoch zwei Kardinäle Benedikts XIII. nach dem Tode desselben ihren Kampf gegen Martin fort, indem sie zu Peniscola einen Domherrn von Barcelona, Gil Sanchez de Munoz, als ihren Papst erwälten, er nannte sich Clemens VIII. Erst 1429 kam es zu einem Ausgleich zwischen dem Könige Alfons und der römischen Kurie, worauf Clemens VIII. auf die päpstliche Würde resignirte. Besonders schwer fiel Martin die Ausfürung eines in Konstanz geleisteten Versprechens, binnen fünf Jaren ein neues Konzil und zwar nach Pavia auszuschreiben; wol berief er dasselbe, ließ es auch 1423 eröffnen, verlegte es aber wegen der ausbrechenden Pest nach Siena, woselbst es nach den ersten scheuen Versuchen zur Kirchenreform bereits im Februar 1424 aufgelöst wurde. Eine neue Kirchenversammlung nahm er für das Jar 1431 in Aussicht, die Eröffnung desselben in Basel erlebte er nicht, in Folge eines Schlagflusses trat am 20. Februar 1431 der Tod ein.

Quellen: Die Lebensbeschreibungen Martin V. bei Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, pars II, p. 857—868 und ed. Papebroch in propylaeo ad AA. SS. Boll. Mai, II, p. 61; Infessura, Diario della citta di Roma ap. Muratori, Rer. Ital. Scr. t. III, pars. II, p. 1121 sq.; Historia Platinae de vitis pontif. rom. Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agripp. Anno 1626, p. 272 sq. Die Aktenstücke und Bullen Martins V. bei Mansi, Conciliorum nova et ampliss. collect. t. XXVIII; Raynaldus, Ann. eccles. ad. ann. 1417 sq.; Theiner, Cod. diplom. dominii tempor. S. Sedis, t. III., etc.

Litteratur: Cirocco, Vita di Martino V, Foligno 1638; Cantelori, Vita di Martino V, Roma 1641; Ciaconii vitae et res gestae Pontif. Rom. ab Oldoino recognitae, tom. II, Romae 1677, p. 811 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entw. einer vollst. Historie der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 341 ff.; Arch. Bower, Unparth. Hist. d. röm. Päpste, 9. Thl., übers. von Rambach, Magd. u. Leipzig 1772, S. 188 ff.; Voigt, Stimmen aus Rom über den päpstl. Hof im 15. Jahrh. in Raumers hist. Taschenbuch, 4. Jahrg. 1833, S. 47 ff.; Aschbach, Gesch. Kais. Sigmunds, 2. Bd., Hamb. 1839, S. 294 ff., 3. Bd. S. 47 ff., 4. Bd. S. 10 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 468 ff.; Schwab, Joh. Gerson, Würzb. 1858, S. 662 ff.; Christophe, Hist. de la Papauté pendant le XV siècle vol. I, Lyon et Paris 1863; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., Berl. 1867, S. 1162 ff., 3. Bd. S. 56 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, 7. Bd., Freib. i. Br. 1869, S. 326 ff.; Lorenz, Papstwal u. Kaiserthum, Berlin 1874, S. 224 ff.; Lenz, König Sigismund u. Heinrich V. v. Engl., Berlin 1874, S. 172 ff.; Tschakert, Peter v. Ailli, Gotha 1877, S. 294 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 3. Aufl., 6. Bd., Stuttg. 1879, S. 619 ff., 7. Bd., S. 3 ff.; Caro, Das Bündnis von Canterbury, Gotha 1880, S. 95 f.

Außerdem siehe die bei den Artikeln „Bened. XIII.“, „Hus“ und „Konstanzer Konzil“ angegebenen Quellen und Litteratur. **R. Zöpffel.**

Martin, David, 1639 zu Revel geboren, studirte zu Nismes Philosophie und auf der Akademie von Puy-Laurens Theologie mit Eifer und Erfolg. Nachdem er an mehreren Orten das Pfarramt versehen, vertrieb ihn die Revokation des Edikts von Nantes aus Frankreich; allgemein geachtet wegen seiner Milde, verschafften ihm Katholiken die Mittel zur Flucht. Er ward Prediger zu Utrecht; 1686 zum Professor der Theologie zu Deventer ernannt, und 1695 nach dem Haag berufen, zog er immer seine Gemeinde vor, in deren Mitte er 1721, 82 Jare alt, starb. Er hat drei Bände Predigten, mehrere polemische und apologetische Schriften und einige kritische Abhandlungen über biblische Stellen hinterlassen, die von seiner Gelehrsamkeit zeugen und in ausgezeichneter Sprache geschrieben sind. Seine Hauptwerke sind folgende größere über die Bibel: Le nouveau Testament, expliqué par des notes courtes et claires, Utrecht 1696, 4°; die Noten sind teils dogmatisch, teils litterärisch, und sind auch von dem Herausgeber der französischen katholischen Übersetzung des N. T. benützt worden, die 1700 zu Brüssel erschien; 4 Bd. 12°; Histoire du vieux et du nouveau Testament, Amsterdam 1700, 2 Bde. Fol. mit zalreichen trefflichen Kupferstichen; mehrmals gedruckt. Mehr noch als durch diese Werke hat sich Martin durch seine Revision der Genfer Bibelübersetzung ein bleibendes Verdienst erworben; er unternahm diese Arbeit auf Begehren der wallonischen Gemeinden; sie erschien zuerst 1707, zu Amsterdam, 2 Bde. Fol., und in der Folge sehr oft in 8°; die erste Ausgabe war mit theologischen und kritischen Noten, mit einer allgemeinen Vorrede und mit besonderen Einleitungen zu jedem einzelnen Buche versehen; diese Stücke sind in den meisten späteren, für den Volksgebrauch eingerichteten Ausgaben weggeblieben. Im Mai 1710 wurde die Arbeit durch die zu Leuwarden versammelte Synode gutgeheißen. Später durch Osterwald abermals revidirt, ist die Martinsche Bibelübersetzung noch jetzt die in Frankreich am meisten verbreitete. **C. Schmidt.**

Martin von Braga oder Dumia (S. Martinus Bracarensis s. Dumiensis), Mönch, Bischof und Heiliger des 6. Jarhunderts. — Über seinen merkwürdigen Lebensgang besitzen wir nur wenige zerstreute Nachrichten, teils in seinen eigenen Schriften, teils bei Gregor von Tours (Hist. Franc. V, 38; Mirac. Mart. I, 11), bei Venantius Fortunatus (Brief und Carmen ad Martinum Gallic.) und bei Isidor von Sevilla (de viris illustr. cp. 22 und Hist. Suevorum). Hienach muss er geboren sein c. 510 im Zeitalter Theoderichs, und zwar wie sein älterer Namensheiliger Martin von Tours in Pannonien. Er wurde Mönch, erwarb sich eine für seine Zeit seltene Gelehrsamkeit (nulli in literis secundus suis temporibus habitus), insbesondere auch Kenntnis der griechischen Sprache, machte Reisen nach dem Orient und besuchte die heiligen Stätten Palästinas. Auf seiner Pilgerfart soll er mit spanischen Pilgern zusammengetroffen sein, deren Erzälungen in ihm den Entschluss wach riefen, nach Galäcien (Galizien) in Nordspanien zu reisen und dort an der Bekehrung der teils arianischen, teils noch halbheidnischen Sueven zu arbeiten. Um das Jar 551 kam er, nach kurzem Aufenthalt in Gallien, zu Schiff in Spanien an, gleichzeitig mit Reliquien des heil. Martinus von Tours. Diese bewirkten die Genesung des an einer verderblichen Seuche tötlich erkrankten Königssones Theodemir und veranlassten den Suevenkönig Karrarich (550—559) zur Annahme des katholischen Glaubens, zu dessen weiterer Verbreitung und Befestigung unter dem Suevenvolk nun Martin wesentlich beitrug. Zu diesem Zweck gründete er mehrere Klöster, besonders das Kloster Dumia oder Duma, dem er als Abt, später als Bischof vorstand. Als solcher erscheint er noch auf der Synode zu Braga oder Bracara im Mai 563 (nach Gams 561, wo er als Martinus episcopus unterschreibt). Unter Karrarichs Son und Nachfolger, König Theodemir (559—570) wurde er zum Erzbischof von Braga erhoben und fürte als solcher (Bracarensis metropolitanae ecclesiae episcopus) den Vorsitz auf dem sog. dritten (rectius zweiten) bracarensischen Konzil vom Jare 572. Sein Todesjar ist unbekannt, 580, nach andern 583, jedenfalls vor 589 (weil in diesem Jare

ein Pantardus als Metropolit von Braga auf der Synode zu Toledo erscheint); als sein Todestag gilt nach den AA. SS. der 20. März. — Martin ist — wenn auch nicht wie Gams ihn nennt: „einer der seltensten Männer der Weltgeschichte" — doch eine merkwürdige Erscheinung in der Kirchengeschichte des 6. Jarhunderts als Missionär, kirchlicher Organisator, christlicher Kulturvermittler zwischen Morgen- und Abendland. So zeigt er sich in seiner kirchlichen Wirksamkeit, namentlich auf den beiden Synoden zu Braga (s. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., Bd. 3, 15, 29); so in seinen Schriften. — Diese sind teils kirchenrechtlichen, teils ethisch-asketischen Inhalts, Briefe und Gedichte. 1) Die wichtigste derselben ist wol seine Sammlung von Kirchengesetzen, Collectio orientalium canonum s. Capitula Martini, eine nach 563 verfasste, aus 84 Kapiteln bestehende, mit einer Vorrede in Form eines Briefes an den Bischof Nitigisius von Lugo versehene, systematisch geordnete Sammlung von Kanones meist griechischer, zum teil auch spanischer Synoden, abgefasst zu dem Zweck, um das, was von den Übersetzern griechischer Kanones ungenau und unklar widergegeben sei, zu verbessern und zu erläutern, und so das Material der altkirchlichen Gesetzgebung seinen Zeit- und Volksgenossen in übersichtlicher Ordnung zu bequemer Orientirung darzubieten. Die Sammlung besteht aus zwei Teilen: der erste Kap. 1—68 handelt von der Ordination und den Pflichten der Kleriker, der zweite Kap. 69—84 von den Pflichten und Verfehlungen der Laien. Gedruckt sind die Capitula Martini in verschiedenen Konzilien- und Rechtssammlungen, z. B. bei Aguirre, Conc. Hisp. II, 327; bei Mansi IX, 845 sq.; in der Biblioth. juris can. vet. T. I, App. besorgt von Doujat; in Bruns, Can. apost. II, 43 sq. Weiteres über Handschriften, Ausgaben, Entstehung, Verbreitung, Inhalt dieser Sammlung s. bei Maaßen, Geschichte der Quellen und Litt. des kanon. Rechts, 1870, I, 802 ff.; Real-Enc., 2. Aufl., VII, 479. — 2) Die ethischen Schriften Martins sind besonders dadurch merkwürdig, dass mehrere derselben früher für Werke Senecas gehalten und deshalb viel gelesen und mehrfach abgedruckt wurden (vgl. Haase in seiner Ausgabe des Seneca, Leipzig, Teubner, 1852, III, 468 ff.). Es hängt dies zusammen mit der bekannten Tatsache, dass man damals überhaupt Berürungen zwischen der Moral Senecas und dem Christentume warnahm und daher Exzerpte aus Seneca für christliche Zwecke veranstaltete (vgl. Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 273, 8); verkehrt aber ist es, wenn Gams unseren Martin zum „Verfasser des sog. Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus" machen will, der ja schon von Hieronymus und Augustin erwänt wird. Die wichtigste dieser ethischen Schriften ist die Formula honestae vitae s. de differentiis quatuor virtutum in 8 Kapiteln, mit einer Dedikation an den Suevenkönig Miro oder Theodemir II. (570 ff.), der von ihm saepius aliquid aut consolationis aut exhortationis verlangt hatte. Den Inhalt bildet eine Darstellung des christlichen Lebens bes. für Laien unter dem Gesichtspunkt der vier Kardinaltugenden prudentia, magnanimitas, continentia, justitia; denn nicht das geistliche Leben der Vollkommenen will er darstellen: non illa ardua et perfecta, quae a paucis et peregregiis Deicolis patrantur, sed ea magis, quae et sine div. scripturarum praeceptis naturali tantum naturalis intelligentiae lege etiam a laicis valeant adimpleri (vgl. A. Weidner, Martini D. Formula, Magdeb. 1872, 4°). An diese Schrift schließt sich in den Ausgaben (in der Bibl. Lugd., bei Gallandi, Migne ꝛc.) noch eine Reihe von kleineren Traktaten, bei denen die Autorschaft Martins nicht völlig sicher ist, nämlich 2) libellus de moribus, eine moralische Sentenzensammlung in 6 Kapiteln; 3) pro repellenda jactantia, 4) de superbia, 5) exhortatio humilitatis, 6) de ira. Als siebenter Traktat schließt sich hieran noch eine kleine Abhandlung zur kirchlichen Archäologie: de pascha, über die verschiedene Berechnung des Osterfestes, interessant als Zeugnis für die alte Sitte der gallischen Kirche, den 25. März als unbeweglichen Festtermin festzuhalten (sicuti a plerisque Gallicanis episcopis usque ante non multum tempus custoditum est, ut semper VIII. Cal. April. diem Paschae celebrarent, in quo facta Christi resurrectio traditur vgl. den Artikel „Zeitrechnung, christliche", R.-E. 1. Aufl. XVIII, 476 ff.). Der Verf. verteidigt dagegen die katholische Sitte der wechselnden Festfeier mit XI. Cal. Apr. und

XI. Cal. Majas als Ostergrenze. Gedruckt ist dieser Traktat zuerst bei Tamajo Salazar, Martyrol. Hisp. II, 317; bei Migne S. 49 ff. — Asketischen Inhalts ist eine Sammlung von Sententiae Patrum Aegyptiorum, auctore Graeco incerto, Martino Dumiensi ep. interprete, gedruckt bei Florez S. 433; bei Rosweyd, Vitae Patrum, Antwerpen 1615, p. 1005 sq., bestehend aus 110 längeren und kürzeren Abschnitten. Doch scheint Martin weder der Verfasser noch der Übersetzer, vielmehr wurde sie nur auf seinen Wunsch und Veranlassung von einem Diakonus Paschasius von Dumia aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen. — Briefe Martins erwänt Isidor de viris ill. 22: „volumen epistolarum, in quibus hortatur vitae emendationem et conservationem fidei etc". Erhalten sind uns nur einige wenige: der Brief an Bischof Nitigisius von Lugo, der die Einleitung zu der Coll. canonum bildet; ein Brief ad Mironem regem Galliciae, an den Suevenkönig Theodemir II., mit der Dedikation der Formula h. v.; ferner eine epistola ad Bonifacium episcopum de trina mersione, herausgegeben von Card. Aguirre aus einer toletanischen Handschrift, verbessert bei Florez S. 422, über die Frage von der einmaligen oder dreimaligen Untertauchung bei der Taufe mit Berufung auf ein Reskript des Papstes Virgilius an seinen Vorgänger Bischof Profuturus von Braga vom Jare 538; der merkwürdigste von allen aber ist ein Sendschreiben an den spanischen Bischof Polemius von Astorga (c. 572), nebst einem angehängten Traktat, der eine Abmanung von heidnischen Bräuchen und Ermanung zum christlichen Wandel enthält, und daher in den Handschriften unter verschiedenen Titeln erscheint: epistola adversus superstitiones oder de correctione s. castigatione rusticorum, regula fidei et sanctae religionis, de origine idolorum u. dgl. Der für die kirchliche Archäologie, Missionsgeschichte, auch für die Geschichte des Taufsymbols (Kap. 8) merkwürdige Traktat scheint bis jetzt nirgends vollständig gedruckt zu sein: einen inkorrekten Abdruck (wo aber der Anfang fehlt) gab aus einem Codex eccl. Toletanae Florez a. a. O. S. 425 ff., einen Abdruck der ersten Hälfte aus einer vatikanischen Handschrift mit besserem Text Kardinal Angelo Mai, Class. Auctor., t. III, p. 375–384, vgl. Gams S. 474. — Verse von Martin auf den heil. Martinus von Tours erwänt Greg. Turon. H. Franc. V. 38; drei kurze poetische Inschriften von ihm (in basilico, in refectorio, epitaphium) hat Sirmond mitgeteilt in Opp. ed. Venet. t. II, 653; daraus abgedruckt bei Florez, Gallandi, Migne S. 51 ff. Die erste dieser Inschriften preist den heil. Martin von Tours als den Fürer zalreicher germanischer und slavischer Völker zum Christentum (Alamannus, Saxo, Toringus, Pannonius, Rugus, Sclavus, Nara, Sarmata, Datus, Ostrogothus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus Te duce nosse Deum gaudent; tua signa Suevus admirans didicit etc.); die dritte aber bezeichnet Martin von Braga als den Diener und Nachfolger seines größeren Namensheiligen; beide zusammen enthalten somit einen beachtenswerten Beitrag zur mittelalterlichen Missionsgeschichte und einen Hinweis auf die eigentümliche Rolle, welche der Name des heil. Martin bei der ersten Bekehrung der Germanen wie bei ihrer Überfürung vom arianischen zum katholischen Christentum spielt.

Über Leben und Schriften Martins vgl. Fabricius, Bibl. lat. medii aevi V, 38; Bibl. gr. XII, 215, 230; Mabillon, AA. SS. Bened. Saec. I, 257 sq.; AA. SS. Boll. 20 Mart. III, 86 sq.; Antonio, Bibl. Hispan. Vetus I, 284; Tamajo, Martyrol. Hisp. p. 317; Florez, España sagrada XV, 383 sq.; Czwittinger, David, Spec. Hungariae lit. 1711, p. 230; Labbe, de script. eccl. I, 60; Cave, Hist. lit. I, 296, II, 3; Ceillier XVI, 625; Schröckh, KG., XVII, 392; Kurz, Handbuch der Kirchengesch., I, 3, 503; II, 1, 46; Gams, Kirchengeschichte Spaniens II, 1, 471 ff.; Hefele, Concilien-Geschichte, 2. Aufl., III, 15, 29; Maaßen, Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts, I, S. 802 ff.; Bähr, Geschichte der römischen Litteratur § 375; Suppl. II, § 196, S. 432 ff.; IV, 1, S. 104; Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur, S. 1176, § 494, 2 (Ausg. v. 1875); Gräße, Allgemeine Litt.-Geschichte, II, 1, S. 168 ff.

Wagenmann.

Martin von Tours. Der hl. Martin wurde um das Jar 319 zu Sabaria, einer Stadt Pannoniens, von heidnischen Eltern geboren. Der Vater war vom gemeinen Soldaten zum Tribunus militum emporgestiegen; der Son dagegen zeigte früh Neigung zu stillem, frommem Leben. Seit dem zehnten Jare gegen den Willen der Eltern Katechumen, hielt er sich beständig zur Kirche, als ihn der Vater in seinem fünfzehnten Jahre zwang, Kriegsdienste zu tun *). Wir stellen sein weiteres Leben nach der Legende bei Sulpicius Severus dar.

Im Felde begnügte sich Martinus mit Einem Diener, dem er oft die Schuhe selbst auszog und abwischte. Unter dem Tor von Amiens spricht ihn ein Bettler an, halbnackt in strenger Kälte; Martin zerschneidet seinen Mantel und bedeckt jenen mit der einen Hälfte. In der folgenden Nacht erscheint ihm Christus im Traum, mit dieser Hälfte bekleidet, vor der Menge der umstehenden Engel ihm dankend: Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit. — Fünf Jare, von denen zwei nach seiner Taufe, trug er die Waffen; darauf begab er sich zu Hilarius von Poitiers, von dem er zum Diakonus geweiht wurde. Aber seine Demut verlangte ein niedrigeres Amt, er wurde Exorcist **). Durch ein Gesicht gemahnt, reiste er zu seinen Eltern, sie zu bekehren; die Reise geschah unter mancherlei Fährlichkeiten von Räubern und vom Satan; aber nur die Mutter wurde gewonnen. Sein Eifer gegen die Arianer zog ihm Mißhandlungen und Verbannung zu, zuerst in seinem Vaterlande, nachher in Mailand. Einige Zeit lebte er dann, in Gemeinschaft mit einem Presbyter, auf der Insel Gallinaria bei Genua, von Wurzeln sich närend. Als Hilarius (um das Jar 360) aus seinem morgenländischen Exil befreit war, kehrte Martinus zu ihm zurück; aus seiner Einsiedlerzelle in der Nähe von Poitiers entstand später Licugé (monasterium Locociagense), das älteste Kloster in Gallien. Seine ersten Wunder waren seine größten; der Ruhm zweier Totenerweckungen verbreitete sich im ganzen Lande und das Volk von Tours begehrte ihn stürmisch zum Bischof; doch nur durch eine List lockte man ihn aus dem Kloster (im Jare 375). In Tours verband er die Würde des Bischofs mit der Heiligkeit eines Eremiten. Am Ufer der Loire, rings von Bergen abgeschlossen, erbaute er sich eine Hütte aus Gesträuch, bald sammelten sich auf den nahen Höhen mehr als 80 Schüler um ihn ***), meist in Kamelhare gekleidet, weichere Kleidung galt als Verbrechen, niemand nannte etwas sein. Aus ihnen gingen Galliens Bischöfe hervor †). Martin selbst blieb demütig; one Bildung ††), aber auch one jeglichen Hochmut eines Priesters †††); dabei tätig, in seinem Kloster hat er selbst einen Brunnen ge-

*) Dass dies unter Konstantius und Julian geschehen sei (Sulp. Sev. de vita b. Mart. c. 1), steht im Widerspruch zu den sonstigen Angaben über sein Leben; sagenhaft ist auch die Erzälung von seinem Abschiede c. 3.

**) Sulp. Sev. de vita c. 4: si id ei officii imponeret, in quo quidam locus iniuriae videretur.

***) So wurde der Grund zum Kloster Marmoutier gelegt.

†) Sulp. Sev. de vita c. 7.

††) Die ihm später zugeschriebene, durchaus nicht bezeugte: „trinae unitatis et unius trinitatis confessio“ (bei Gallandi, Bibl. patr. VII, 599, cf. p. XXVI u. ö.) im Stil änlich den unechten Schriften des Marius Victorinus, Boethius u. s. w., warscheinlich ein Produkt der beginnenden Jarhunderte des Mittelalters, ist sicher unecht; man vergleiche z. B. die confessio des Bischofs Victricius von Rouen, eines Freundes des hl. Martin, de laude sanctorum c. IV. Zur Charakteristik mögen Anfang und Ende dienen: Clemens trinitas est una divinitas, ut autem per sacramentum cognoscatur, unitas est ab eo qui est sanctus et spiritus: a quo qui est et unigenitus sic existens divinae naturae, lucis, spiritus, a sese per naturam, per substantiam maiestatis, potestatis, virtutis, divinae lucis. Spiritus unus in duobus et uterque in id ipsum: pater in filio, filius in patre, in sancto spiritu. Und der Schluss: Spiritus ut dixi, qui secundum divinam naturam, ut supra dixi, est unus in duobus, et uterque in id ipsum; pater in filio, filius in patre, in s. spiritu, in s. ecclesia. Nunc et in immortalia saecula saeculorum. Amen.

†††) Verschiedene Beispiele bei Sulp. Sev.; cf. dial. II. de virtut. s. M. c. 7.

graben *). Für eine wunderbare Heilung wurden ihm einst 200 Pfund Silber zum Geschenk gesandt; ehe noch das Geld in das Kloster gelangte, bestimmte er es zur Loskaufung von Gefangenen; den Freunden, die ihn an die eigene Dürftigkeit manten, erwiderte er: nos ecclesia et pascat et vestiat, dummodo nihil nostris usibus quaesivisse videamur. Nie sah ihn jemand erzürnt, nie aufgeregt, nie trauernd, nie lachend **); wenn auch zuweilen ein geistlicher Scherz von ihm gehört wurde. Als er einmal ein geschorenes Schaf erblickte, sagte er: evangelicum mandatum ista complevit: duas habuit tunicas, unam earum largita est non habenti: ita erga et vos facere debetis ***). Nur wo es Christi Sache galt, beugte er sich nicht, und die Gewaltigen demütigten sich vor ihm †). Sein Ansehen, sein Eifer und seine Redlichkeit zeigten sich im priscillianischen Streit. In Trier ließ er nicht ab, für Priscillians Leben und gegen das Unerhörte zu sprechen, dafs in Sachen der Kirche ein weltlicher Richter urteile; Kaiser Maximus gewärte ihm seine Bitten, es war Schuld des Ithacius und seiner Genossen, wenn er sein Versprechen nicht hielt. Und als die Kirche das erste Blut vergossen hatte, brach der hl. Martin jede Gemeinschaft mit den Bischöfen ab, die dazu geraten hatten; vom Kaiser erlangte er Schutz für das Leben und Eigentum der Ketzer, deren Vernichtung schon dem Andringen der Bischöfe zugesagt war ††). Martinus lebte noch sechszehn Jare nach der Synode zu Trier, zurückgezogen von allen Versammlungen der Bischöfe. Er starb, 81 Jare alt, zu Candes im Jare 400 †††), wie der größere Heilige der evangelischen Kirche, der nach ihm genannt ist, auf einer Reise, die er, um Frieden zu stiften, unternommen hatte. Asche war sein Totenbett, denn er meinte: non decet Christianum nisi in cinere mori. Bei seinem Leichenbegängnis sollen fast zweitausend Mönche zugegen gewesen sein *†). In Tours wurde über seinem Leichnam vom Bischof Perpetuus eine prächtige Basilika erbaut.

Die Bedeutung des heil. Martin besteht nicht nur in den glänzenden und stillen Tugenden seines Glaubens; sie erstreckt sich auf die ganze Kirche Galliens im Allgemeinen: er hat in Gallien das Mönchtum eingefürt und begründet, und das Heidentum ausrotten helfen, indem er seine Tempel und die Heiligtümer der Götzen umstürzte. Sein Leben war ein Sieg über die Mächte der Finsternis. Einst erschien ihm Satan im königlichen Schmuck, sich ausgebend für den Weltheiland: er soll ihm die Wundenmale zeigen, da verschwand der Teufel wie ein Rauch *††). Solcher Dinge hat sich auch Dr. Luther in der Legende seines Heiligen erfreut: „es ist zuweilen viel gutes Dings drinnen, als in der Historia von S. Martino stehet: da er sterben sollte, da stund der Teufel zun Füßen bei seinem Bette, da sprach er keck zu ihm: „Siehe, quid tu hic stas, horrenda bestia? Nihil habes in me“. Das ist ein recht Wort des Glaubens gewesen. Solch Ding sollt man aus den Legenden der Heiligen klauben, und nicht allerlei Narrenwerk“ *†††). Er würde solch Narrenwerk doch auch bei unserm Heiligen gefunden haben, dessen Haupt einst seine ergebensten Jünger von einem Feuerglanze umgeben sahen. Er zerstört allein, mit Hilfe der Engel, den größten und reichsten Tempel der Gallier, und die Heiden sehen stumm und sprachlos zu; ein den Götzen heiliger Baum fällt auf das Zeichen des Kreuzes rückwärts; ein Wort von

*) Gregor. Tur. de mirac II, 39.

**) Sulp. Sev. de vita c. 26.

***) Sulp. Sev. dial. II, 7.

†) Beispiel des fränkischen Grafen Avitianus bei Sulp. Sev. dial. III, p. 330, ed. de la Bigne.

††) Sulp. Sev. hist. sacra II, 50, dial. III, 10—13.

†††) Nicht 397, cf. Greg. Tur. de mir. 1, 3: in quo (sc. episcopatu) gloriosam . . . agens vitam, per quinquennia quinque, bis insuper geminis mensibus cum decem diebus, octogesimo primo aetatis suae anno, nocte media quievit in pace.

*†) Sulp. Sev. ep. III.

*††) Sulp. Sev. de vit. c. 25.

*†††) Tischreden, Förstemann, IV, 273. Die Geschichte bei Sulp. Sev. ep. III.

ihm widerholt die Wunder der evangelischen Geschichte, Stücke seiner Kleidung haben dieselbe Kraft, wie die des Paulus, er selbst wird von den Engeln geheilt und in einer Feuersbrunst behütet, wie die Männer im feurigen Ofen; von ihm gesegnetes Öl wächst von selbst in der Flasche, die auf steinernen Boden fallend nicht zerbricht. Seine Macht erstreckt sich auch auf die Tiere. Er treibt den Teufel aus von einer Kuh, die dafür vor ihm niederknieet; einem Hasen rettet er das Leben vor den verfolgenden Hunden, die bei dem Zeichen des Kreuzes angewurzelt stehen bleiben. Noch zalreichere Wunder sind nach seinem Tode geschehen. Gregor von Tours, nach beinahe 200 Jaren sein Nachfolger im Bistum, hat diese Wunder gesammelt, voll Glauben, da ihm selbst in mancher Krankheit natürliche Mittel geschadet und ihn nur der Staub vom Grabe des hl. Martin gerettet, sein Schutz in den Wäldern Burgunds die Räuber vor ihm in wilde Flucht geschlagen hat. Bei der Anrufung seines Namens fallen den Gefangenen die Fesseln ab, mit halbgeöffneten Lippen spricht noch am Galgen ein Erhängter seinen Namen aus; als die Soldaten hinweggegangen sind, werden von unsichtbaren Händen ihm die gefesselten Glieder gelöst; am dritten Tage wurde er von einem Mönch, der seinetwegen eine Offenbarung erhalten hatte, abgeschnitten und unversehrt in die Kirche gefürt; seine Reliquien, Stücke von den Vorhängen an seinem Grabe, selbst ein Glockenseil in seinem Tempel, verrichteten die größten Mirakel *).

So ist der heilige Martin der Schutzpatron Frankreichs geworden, später haben ihn Mainz und Würzburg zu ihrem Heiligen erwält. Seine Wunder haben viel zur rechtgläubigen Bekehrung der Franken getan, denn den Arianern half er nicht. Seine Kutte (capa) wurde als das größte Heiligtum im Palaste der fränkischen Könige aufbewart und im Krieg vorangetragen **). Martin war ein rechter Volksheiliger. Ein armer Färmann ruft ihn um Epiphanias an: heil. Martin, schenke mir doch zum hl. Feste ein wenig Wein, damit ich nicht fasten muſs, wenn andere schmausen. Da muſs er einen Reisenden vom jenseitigen Ufer übersetzen; in der Mitte des Flusses fällt plötzlich ein stattlicher Fisch in sein Schiff, der, als er verkauft wird, ihm gerade so viel Wein einbringt, als er sich gewünscht hat. So war sein Gebet erfüllt ***). Dafür tat sich auch das Volk an den Festen eines so menschenfreundlichen Heiligen gütlich.

Der Tag seines Begräbnisses (11. November) wurde zum Martinsfest (Martinalia) durch Übertragung der Feier eines der drei großen altgermanischen Jaresfeste, des Herbstopfers, welches zum Empfang des Winters und zum Dank für den eingebrachten Jaressegen dem Wuotan dargebracht wurde. Der heidnischen Volkssitte wurde christliche Form gegeben. Die Erinnerung an Wuotan tritt noch im Martinsmännchen hervor, das noch jetzt am Martinsabend in norddeutschen Gegenden unter allerlei Verkleidungen in den Häusern umherzieht, die Kinder beten läſst und mit Äpfeln und Nüssen beschenkt; in einigen Orten Schlesiens stellt einer den Märten dar, der auf einem Schimmel geritten kommt; in Holland beschert St. Martin, wie bei uns das Christkind. An die Herbstfeuer beim germanischen Erntefest erinnen die Martinsfeuer, die sich in Belgien und am Rhein erhalten haben; die Kinder sammeln, wie zum Johannisfeuer, ein und umtanzen den brennenden Holzstoß. In Thüringen laufen am Martinsabend die Kinder mit ausgehölten Kürbissen, in denen Lichter brennen, durch die Straßen und singen Lieder †) von Haus zu Haus.

Die eigentliche Martinslust ist eine Fortsetzung der Opferschmäuse; ihre Bestandteile das Martinshorn, in Sachsen, Hannover und Schlesien, ursprünglich wol ein Opferkuchen, vor allem die Martinsgans und der Mar-

*) Dies alles bei Sulp. Sev. und Greg. Tur., de mirac. M.

**) Sie hat bekanntlich den Kapellen ihren Namen gegeben; cf. du Cange, glossar. s. v.: capa, capella, capellanus.

***) Greg. Tur. de mir. M. II, 16.

†) Solche Kinderlieder galten im Mittelalter auch dem Martinsvogel, mit rotem Rock und goldenem Flügel, der zum Frau-Venusberge weist. Grimm, Mythologie, 3. Aufl., 1083.

tinswein. In einem Martinsliede des 14. Jarhunderts heißt der Schlussvers:

Martin, lieber Herre,
Nun lass uns fröhlich sein
Heut zu deinen Ehren
Und durch den Willen dein;
Die Gans sollst du uns verehren
Und auch den kühlen Wein;
Gesotten und gebraten,
Sie müssen all herein;

und Sebastian Frank erzält in seinem Weltbuche von den Franken: „St. Martins- und St. Niklaus-Fest celebriert dieses volk wundernerlich, doch vnterschidlich, St. Martin im hauß ob tisch, St. Niclas in der kirchen. Erstlich loben sy St. Martin mit guotem wein, geußen bis sy voll werden. Unselig ist des hauß, das nit auf deß nacht ein gans zuo essen hot, da zapfen sy gar neuen wein an, den sy bisher behalten haben" *). Die Gans war der Jareszeit gemäß ein stehendes Gericht dieses Schmauses, nicht aber geschlachtet zur Strafe für den an dem Heiligen begangenen Verrat, als er sich nach der Bischofswal vor dem Volke verbarg **), eine Sage, die viel jünger ist, als die Legenda aurea und die Sitte ***).

Von seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Schülern hat Sulpicius Severus das Leben Martins, zum teil nach dessen eigenen Berichten, wie er versichert, beschrieben (de b. M. vita liber; dialogi tres [I. de virtutibus monachorum orientalium, II. und III. de virtutibus et miraculis b. M.] und epistolae tres [I. contra aemulos virtutum b. M. II. de obitu et apparitione b. M. III. qumodo b. M. ex hac vita mortali ad immortalitatem transierit]), ziemlich rhetorisch, in der ausgesprochenen Absicht, den heil. Martinus den Aposteln gleichzustellen und das neue occidentalische Mönchtum über den Orient und die Einsiedler in der ägyptischen Wüste zu erheben †). Einige seiner Zeitgenossen sagten, er habe gelogen; dagegen aber hat er sich aufs Feierlichste verwart (cf. de virtut. mon. c. 18). Paulinus von Nola (de vita M. libri VI) hat die Geschichte des Severus in geläufige Hexameter gebracht (in de la Bigne, bibl. p. ed. II, VIII, 1003 sq.). — Gregorius von Tours hat in 4 Büchern „Miraculorum Sanctissimi Martini" 206 Wunder berichtet, die der Heilige nach seinem Tode gewirkt hat; die der drei letzten Bücher sind zu Gregors Zeiten geschehen. (Gutes zur allgemeinen Beurteilung bei Loebell, Gregor von Tours u. s. Zeit S. 290—296). Die poetischen Biographieen des Sidonius Apollinaris und Venantius Fortunatus in Martene, Thes. anecd.; Schönemann, Bibl. hist.-lit. patr. lat. I, 419; Lehmann (Goezii), Dissert. de S. M. ep. Tur.; Achilles Dupuy, Die Gesch. des hl. Martin, Schaffhausen 1855 (kath.); Weimarer Sonntagsblatt von Biedermann, O. Roquette

*) Sommer (Sagen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen) berichtet: am Martinstage stellten die Kinder der Halloren Krüge mit Wasser in die Saline. Die Eltern gießen heimlich das Wasser aus, füllen die Krüge mit Most, legen auf jeden ein Martinshorn, verstecken sie und heißen die Kinder den lieben Martin bitten, dass er das Wasser in Wein verwandle. Dann gehen die Kinder Abends in die Saline und suchen die Krüge, indem sie rufen:

Marteine, Marteine,
Mach das Wasser zu Weine.

**) So noch Augusti, Denkwürdigkeiten, XII, 373; dagegen bei den Älteren sich noch eine Erinnerung an den heidnischen Ursprung findet; z. B. in den betreffenden Stellen der Magdeb. Cent. Bd. IV und V.

***) Die Martinsgans läßt sich urkundlich aus dem Jare 1171 nachweisen, wo Othelricus de Swalenberg der Abtei von Corvei „argenteum anserem in festo sancti Martini" schenkte. Annal. Corbeiens. ap. Leibn. Script. II. p. 308. Ungefär derselben Zeit gehört die alte Martinskirche in Worms an, auf deren Dach eine Gans sitzt; das Einläuten des Tages hieß in Erfurt in früherer Zeit „der Gans läuten".

†) Dial. III in de la Bigne, bibl. p. ed. II, T. VIII, p. 338, cf. II, 5.

u. s. w. 1857, Nr. 46; J. Chr. Fromman, De ansere Martiniano, Leipzig 1720, 4°. **Hermann Weingarten.**

Martinius (Martini), Matthias, reformirter Theolog — geboren 1572 zu Freienhagen in der Grafschaft Waldeck, studirte zu Herborn, besonders unter Piscator, wurde 1595 Hofprediger zu Dillenburg, im folgenden Jare Professor zu Herborn, 1607 Prediger in Emden, seit 1610 Professor der Theologie und Rektor des gymnasium illustre zu Bremen, das als Universität zweiten Ranges, doch mit allen vier Fakultäten, unter der Leitung des von Natur unansehnlichen und im Äußern nachlässigen *), aber geisteskräftigen und nicht bloß als Theolog, sondern auch wegen seiner philologischen Gelehrsamkeit als ausgezeichneter Kenner der klassischen, orientalischen und der meisten neueren Sprachen hochangesehenen Mannes zu seiner höchsten Blüthe gedieh und von Schülern aus Deutschland und der Schweiz, aus Ungarn, Dänemark, Norwegen, Schottland und Frankreich, besonders auch von adeligen Böhmen und Mähren in Menge besucht wurde. 1618 wurde er mit Heinrich Isselburg (Dr. theol., Pastor Primarius an der Liebfrauenkirche und prof. theol., gestorben 1628) und Ludwig Crocius (Son vom Verfasser des Martyrbuchs Paul Crocius, älterem Bruder des Marburger Professors Johann Crocius, damals Pastor an Martini und Professor der Hochschule, nachmals Isselburgs Nachfolger an Liebfrauen, starb 1655 als Emeritus) zur Dordrechter Synode deputirt und vertrat hier als Prädestinatianer von der mil- deren Observanz und zu melanchthonischem Moderatismus neigend, innerhalb der antiarminianischen Mehrheit der entschiedenste Antipode von Gomarus, mit dem er widerholt in scharfen Konflikt geriet, die theologische Mäßigung mit Würde und Geschick und im Ganzen auch nicht one Erfolg, obwol er mit seinem auch von den Engländern und Hessen unterstützten Antrag auf ausdrückliche Verwerfung auch des Supralapsarismus schließlich nicht durchdrang. Er starb im Sommer 1630 in dem ein par Meilen von Bremen entfernten Dorfe Kirchtimke auf einem Ferienaufenthalte bei dem Ortspastor Pockius, seinem früheren Schüler, am Schlagflusse. Die Leiche wurde nach Bremen gebracht und in der Liebfrauenkirche bestattet. — Er hat eine große Menge von Schriften hinterlassen, meist theologische, alle — bis auf zwei deutsche Erbauungs-Traktate, die aber auch einen ganz professorenmäßigen Charakter tragen — lateinisch, darunter ein ausfürliches Lehrbuch der reformirten Dogmatik, 1603 zu Herborn in zwei Hauptteilen erschienen, der erste unter dem Titel: Christianae doctrinae summa capita, der zweite unter dem: Methodus ss. theologiae (vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, 1. Bd., S. 185 f., 197 ff.), eine Erklärung der fünf Hauptstücke: κειμήλιον commune christianorum, quod est summula verbi dei etc., Bremae 1612, viele dogmatische und exegetische Monographieen, Streitschriften (gegen Balth. Mentzer und Phil. Nicolai) u. a. Sein berühmtes philologisches Hauptwerk ist das noch immer gesuchte Lexicon philologico-etymologicum, Bremae 1623, in Folio, 4138 S., 2. ed. Francof. 1665, 3 ed. Utrajecti 1697.

Vgl. die vita in der Utrechter Ausgabe des lexicon, Jöchers allg. und Rotermund's Bremer Gelehrten-Lexikon und besonders J. F. Iken, Bremen und die Synode zu Dordrecht, Bremer Jahrbuch, 10. Bd. 1878, S. 11 ff. Hier wird auch der von Kohlmann: Welche Bekenntnisschriften hatten in der bremischen Kirche Geltung? Brem. 1852, und darnach auch von Heppe a. a. O. S. 195 und anderen behauptete „Philippismus" des Martinius und überhaupt der bremischen Schule und Kirche auf sein gebürendes Maß reducirt und u. a. auch nachgewiesen, dass die so viel kolportirte Äußerung: O Dordrecht, Dordrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen! vermutlich nur eine in momentaner Verstimmung auf der Synode selbst unserm Martinius entfallene Klage und schwerlich, wie wider Kohlmann von Manchen, auch von uns in der ersten Ausgabe dieser En-

---

*) Er pflegte auf dem Boden sitzend oder liegend unter einem Labyrinth von Büchern zu studiren.

cyklopädie nachgesprochen wurde, ein im Rückblick auf die Synode in späteren Lebensjaren von ihm ausgesprochenes Urtheil ist. **Mallet.**

Martyr Petrus, s. Petr. Mart.

Martyrologia, s. Acta Martyrum Bd. I, S. 121.

Maruthas (ܡܪܘܬܐ = κυριότης) war um die Scheide des 4. und 5. Jarhunderts berühmter Bischof von Takrit in Mesopotamien (syrisch Tegʰrīṯʰ; auch Maipherkin, Maipherkat genannt, oder Medinat Sohde, d. h. Martyropolis). Im Jare 403 reiste er nach Konstantinopel, um Arcadius zur Verwendung für die durch König Jezdegerd verfolgten Christen zu bewegen; im folgenden Jare wider, um die Sache seines verbannten Freundes Chrysostomus zu verteidigen (Socr. VI, 15; Soz. VIII, 16). Dieser schrieb an ihn zwei Briefe von seiner Verbannung aus, und machte sein Lob in dem Briefe an die Olympias. Später wurde er von Theodosius II. an König Jezdegerd geschickt, um ihn von der Verfolgung der Christen abzumanen und ihn zu einem Bündnisse mit dem römischen Reiche zu bewegen. Nach dem Berichte des Socr. VII, 8, der jedoch den bestimmten Zweck der Reise nicht angibt, hatte Maruthas, ungeachtet aller Machinationen und Betrügereien der Magier, die ihn dem König verhasst machen wollten, großen Eindruck auf diesen gemacht, so dass er den Christen Freiheit schenkte und beinahe selbst ein Christ geworden wäre. Damals soll er auch einer durch den Patriarchen Isaak von Seleucia-Ctesiphon berufenen Kirchenversammlung beigewont haben, allein Hefele (Conciliengeschichte ² II, 102 f.) hat bewiesen, dass die Nachrichten über diese Synode unrichtig sind und dass damit die ganze Existenz der Synode zweifelhaft wird; noch an andern Kirchenversammlungen nahm er teil, so an der in Antiochien 383 oder 390 gegen die Messalianer.

Ihm zugeschrieben wird 1) eine Anaphora, syrisch im Missale der Maroniten 1594, S. 172, lateinisch bei Renaudot, Liturgiarum Orient. collectio T. II, p. 261; 2) eine Geschichte der persischen Märtyrer unter König Schapur (Sapores); diese Geschichte bildet den ersten Teil der von St. Evodius Assemani 1748 in Rom herausgegebenen Acta Martyrum Orientalium, qui in Perside passi sunt, et Occidentalium, ins Deutsche übersetzt von Zingerle, Insbruck 1838: Etliche Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes, und 3) eine noch nicht wider aufgefundene Erklärung der Evangelien, aus welcher eine Stelle für die Wandlung der Elemente im Abendmale citirt wird. Des Maruthas Körper wird im syrisch-sketischen Kloster der Jungfrau Maria in Ägypten vorgezeigt. Hauptquelle über ihn ist Josef Simon Assemani in der Bibliotheca orientalis T. I, p. 174—179. Eine Neubearbeitung der Märtyrergeschichte ist dringendes Bedürfnis. **E. Nestle.**

Massa s. Meriba.

Massa candida, s. Valerian, Kaiser.

Maße und **Gewichte** bei den Hebräern. Das Verhältnis derselben hinsichtlich ihrer Einteilung ist wesentlich aus den biblischen Angaben selbst zu entnehmen. Anders verhält es sich mit Bestimmung des Verhältnisses zu den uns bekannten Maßen und Gewichten des Altertums und der Reduktion auf die jetzt gebräuchlichen Maß- und Gewichtsysteme. Jenachdem wir die Angaben des Josephus und der LXX, wie Böckh (Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße d. Alterth., Berlin 1838) und Bertheau (Zur Gesch. der Israel., 2. Abh. I; Ueber Gewichte, Münzen und Maße der Hebräer, Göttingen 1842) oder der Rabbinen, wie Thenius (Die althebr. Längen- und Hohlmaße. Bibl. archäol. Studie in Stud. und Krit. 1846, 1. 2) für maßgebend halten, ergibt sich eine wesentliche Verschiedenheit in der Bestimmung. Nicht nur gegen LXX, sondern auch gegen Josephus spricht, dass sie es mit ihrer Identifizirung mit griech. oder römischen Maßen und Gewichten nicht genau nehmen, sich auch widersprechen. Wo es dem Josephus z. B. darauf ankommt, sein Volk zu verherrlichen, hat er, wo die griechischen Holmaße, die in der Einteilung den hebräischen etwa entsprechen, größer sind, dieselben unbedenklich statt der kleineren hebräischen gesetzt. Auch sind mehrere biblische Maßangaben, wenn man sie nach

Josephus berechnet und das Ergebnis mit der Wirklichkeit oder anderen Daten zusammenhält, damit nicht in Einklang zu bringen, wogegen ein solcher stattfindet bei den rabbin. Angaben (vgl. Thenius a. a. O. S. 106 ff. 123 ff.).

Was nun A) die Maße der Hebräer betrifft, so kommen Längenmaße (מִדּוֹת von מָדַד, ausdehnen, messen 2 Mos. 26, 2. 8) und Holmaße (מְשׂוּרוֹת r. im arab. مسر, teilen, 3 Mos. 19, 35; 1 Chr. 23, 29; Hes. 4, 11. 16), am häufigsten vor; auch ist ihr Verhältnis hinsichtlich der Teile genau zu bestimmen. Weniger gilt dies von den Weitenmaßen; das Flächenmaß kommt nur als jugerum zweimal vor.

I. Längenmaße. Ihre Benennungen sind hergenommen von Arm, Hand und deren Teilen, als anerschaffenen Maßstäben. Dass nicht auch der Fuß im Orient als Maßstab gebraucht wird, wie im Occident, ist charakteristisch. Als förmliche Meßinstrumente werden erwänt die Messrute, קְנֵה־הַמִּדָּה, *κάλαμος, κανών*, pertica mensoria, auch שֵׁבֶט (Hes. 40, 3. 5; 42, 16 ff.; Off. 11, 1; 21, 15 f.; Jer. 10, 16; 51, 19; Ps. 74, 2) und die Messschnur, קַו, פְּתִיל־פִּשְׁתִּים, auch חֶבֶל מִדָּה LXX *μέτρον, σχοινίον, σπάρτιον* (2 Kön. 21, 13; Hes. 40, 3; 47, 3; 2 Sam. 8, 2; Am. 7, 17; Sach. 2, 1. Beim Austeilen von Ländereien, Bauen, auch Verwüsten einer Stadt, eines Landes קַו־תֹהוּ s. Jes. 34, 11. 17). 1) Die Grundeinheit der Längenmaße ist die Elle im oriental. Altertum, bei Babyloniern, Assyrern, Phöniziern, Hebräern, auch Ägyptern, wie im griechisch-römischen Altertum der Fuß. Nach Böckh S. 265, Bertheau S. 51, Lepsius, Abh. d. berl. Acad. 1877, S. 116 ff. hat das hebr. אַמָּה, babyl. ammat (in der Tafel von Senkereh) seinen Ursprung im ägypt. mahi, mit Art. ammahi; nach Böttcher, Proben altteſt. Schrifterkl. S. 289 und Thenius, ist er onomatopoëtisch; änlich Meier, Wurzelw. S. 145, am = Zusammenziehung, Biegung, Ellbogen. Nach Gesenius, Thes. s. v., heißt der Unterarm, dessen Länge eben das Ellenmaß ist (*ἀπὸ ὠλεκράνου πρὸς τὸν μέσον δάκτυλον ἄκρον τὸ διάστημα πῆχυς*. Pollux, Onom. 2, 158) tropisch die Mutter des Arms. Es möchte wol nicht nur dem ägypt. mahi und amma (= 40 Ellen nach Heron, Hultsch, Metrologie S. 36), sondern auch dem hebräischen und babylonischen amma, ammat, sowie anderen Bezeichnungen des Messens, Zälens, מָדַד, מִדָּה, מָנָה, מְנֵה, die Sanskritwurzel mâ, mâtram (woher *μέτρον*, metiri, messen) zugrund liegen. Wo die Elle in der Bibel vorkommt (2 Mos. 6, 15 u. ö.; 2 Mos. 25—27. K. 37. 38. K. 1. Kön. 6. 7. K. 2 Chr. 3. 4. K. im N. Test. *πῆχυς* Matth. 6, 27; Luk. 12, 25; Joh. 21, 8; Off. 21, 17) ist wol meist *μέτριος πῆχυς*, wie solche auch Herod. I, 178 kennt, gemeint. Es sind wol dreierlei Ellen zu unterscheiden, wie auch das rabbinische אמה בינונית, cubitus mediocris (M. Kel. 17, 9, s. Buxt., Hist. arca foed. p. 86; Bartenora & Maimon. ed. Surenh. 14, p. 90) als Name der Elle von 6 Handbreiten andeutet; dies ist die alte mosaische Elle von 26 Zoll (Herod. II, 149: *ἑξαπάλαιστος*), vielleicht die אַמַּת־אִישׁ, 5 Mos. 3, 11, wenn nicht darunter eher nach Winer die kleinen, im Verkehr gewönliche von 24 Zoll zu verstehen ist. Die größere von 28 Zoll, die um Handbreite größer ist, als die von 24 par. Zoll, ist die spätere königliche Elle, nach den Denkmalen = 525 mm. 234 par. Linien, in Babylonien und Ägypten ziemlich gleich (Böckh S. 227, Bertheau S. 64, Brandis nach Oppert S. 21). Dieses scheint auch die um Handbreite größere Elle des Hesekiel (40, 5; 43, 13 ff.) zu sein, im Unterschied von welcher der Chronist eine der kleineren Ellen הַמִּדָּה הָרִאשׁוֹנָה nennt (2 Chron. 3, 3). Da die mittlere, nach den altägypt. Maßstäben (Abbildung in Riehm, Handw. d. bibl. Alt. S. 274) 26 Zoll groß ist, nach Böckh 213,053, nach Thenius 214,512 par. Linien = 48 cm. 4,5 mm., was genau mit den rabbin. Angaben von 144 in die Breite neben einander gelegten Gerstenkörnern (Eisenschmid, De ponder. & mensur. p. 118) übereinstimmt, so ist diese bei Bezeichnung der biblischen An-

gaben zugrund zu legen. Saalschüz, Archäol. I, 165 ff., nimmt entsprechend der Länge des Vorderarms bis zu den Fingern eine Elle von 12 bis höchstens 16 Zoll, 3—4 Handbreiten, an als die mosaische Elle und begründet es durch die Höhe des Altars und der Becken im Vorhof, auch die Größe Ogs und Goliaths. — Zweierlei Ellen im Verkehr zu brauchen, untersagt das Gesetz 3 Mos. 19, 35 f., was eine gesetzlich normirte Elle voraussetzt. Nach M. Kel. 17, 9 soll im zweiten Tempel, wie in Athen und Rom, ein Normalellenmaßstab niedergelegt worden sein. Nach 1 Chr. 23, 29 hatten wenigstens, wie es scheint, die Leviten, die überhaupt über richtiges Maß und Gewicht zu wachen hatten, Normalmaße und Normalgewichte im Tempel, nach welchen auch bei Speis- und Trankopfern Mehl, Öl, Wein und Anderes genossen wurde (vgl. Joseph. Ant. 8. 3. 8). Wie nötig eine solche Kontrole war wegen jeweilig vorkommenden Betrugs, erhellt aus 5 Mos. 25, 14 ff.; Am. 8, 5; Mich. 6, 11; Spr. 11, 1; 16, 11; 20, 10. 23; Sir. 42, 4. — 2) Bruchteile der Elle sind a) die Spanne זֶרֶת von זָרָה, ausbreiten, ägypt. terto, vielleicht aus dem semitischen זרת; griech. σπιθαμή, von σπίζω = ἐκτείνω, entsprechend dem röm. dodrans, die Hälfte der Elle $^3/_4$ Fuß (2 Mos. 28, 16; 39, 9; 1 Sam. 17, 4; Hes. 43, 13). Synonym damit ist nach LXX und dem Zusammenhang des ἅ. λ. גֹּמֶד Richt. 3, 16, Länge des zweischneidigen, dolchartigen Schwerts Ehuds s. Thenius a. a. O. S. 112 ff. Anm.; Maier, Wurzelw. 253 f., wärend Syr. Ar. es mit אַמָּה identifiziren vgl. Gesen. th. s. v. Keil z. d. St. b) Die Handbreite טֶפַח (1 Kön. 7, 26; 2 Chr. 4, 5; Ps. 39, 6), טֹפַח (2 Mos. 25, 25; 37, 12; Hes. 40, 5, 43; 43, 13) von טפח, ausbreiten LXX παλαιστή, palma = $^1/_6$ Elle = 4 Fingerbreiten (Hier. 1. Reg. 7, 26 tres unciae, pollices). In der Tafel von Senkereh: qat (Lepsius a. a. O.). c) Die Fingerbreite אֶצְבַּע, δάκτυλος, digitus (pollex, בֹּהֶן, der Daumen, babyl. uban s. Lepsius a. a. O.) = $^1/_{24}$ Elle. Blos Jer. 52, 21. 3) Das Mehrfache der Elle ist die Rute = 6 Ellen, קָנֶה, κάλαμος, babyl. qanu = 6 ammat in der Tafel von Senkereh, entsprechend der ἄκαινα im Etym. magn. und Schol. zu Apoll. 3, 1323 b. Heron fragm. 2, 2. 17. In Hes. 40, 5 ff.; 41, 8; 42, 16 ist קָנֶה entsprechend der größeren, königlichen Elle die größere Rute von 6 Ellen 6 Handbreiten, 7 gewönlichen Ellen.

Ist nun die mittlere oder mosaische Elle = 48 cm. 4,5 mm., so ergibt sich folgendes Schema:

Rute	1	= 6 Ellen	= 12 Spannen	= 36 Handbr.	= 144 Fingerbr.	= 2 m. 90 cm. 7 mm.
Elle	6	. . . .	2 „	= 6 „	= 24 Fingerbr.	= 48 cm. 4,5 mm.
Spanne	12	. . . .	. . . .	= 3 „	= 12 Fingerbr.	= 24 cm. 2,25 mm.
Handbr.	36	. . . .	. . . .	. . . .	= 4 Fingerbr.	= 8 cm. 0,75 mm.
Fingerbr.	144	. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	= 2 cm. 0,18 mm.

Die Längenmaße sind hienach durchaus nach dem Duodecimalsystem normirt. Die Tafel von Senkereh hat nach oben noch 5 Mehrfache des qanu, nämlich Doppelqanu, sus, Drittel-caspu, caspu (eigentlich Zeitmaß von 2 Stunden, auf ein Längenmaß Wegs übergetragen) und Doppelcaspu, nach unten Teilungen des uban bis $^1/_{10}$ und $^1/_{16}$, doch one besonderen Namen (s. Lepsius a. a. O.). Ihre Maßangaben sind nach dem babylonischen, Zeit- und Raummaß umfassenden Sexagesimalsystem normirt, eine Kombination des Decimal- und Duodecimalsystems (s. Brandis S. 7 ff.), dessen Rest wir noch in der Einteilung der Stunde in Minuten und Sekunden haben. Berechnet man nach den babyl. Denkmalen die größere, königliche Elle (bei Hesek. 40, 5 u. ö.) zu 52 cm. 5 mm. (Oppert,

Étalon des mesures Assyr., Par. 1875), so hält die Rute 3 m. 15 cm., die Spanne 26 cm. 25 mm. u. s. w.

Berechnen wir Maßangaben der heil. Schrift nach diesen Bestimmungen, so hätte die Arche Noä dreimal mehr Kubikinhalt, als das größte Linienschiff gehabt. Die Maßangaben des salom. Tempels stimmen mit den Raumverhältnissen der Tempelruinen Ägyptens. Goliaths Höhe berechnet Thenius a. a. O. S. 117 ff. zu 9' 2" par. und fürt Beispiele solcher Riesen aus alter und neuerer Zeit an. Bei einer Elle von 12—16" nach Salschüz würden freilich manche Maßangaben der Bibel das Außerordentliche verlieren, was sie doch haben sollen im Sinne des Schriftstellers.

II) Die hebräischen Weitenmaße lassen sich weniger genau metrisch bestimmen. Das kleinste ist 1) der Schritt צַעַד bloß 2 Samuel. 6, 13. Das griech. βῆμα, gradus, betrug $2^1/_2$, d. römische passus, Fußspanne, βῆμα διπλοῦν 5', analog der griech. Armspanne, ὄργυια. Die Bestimmung des Julian v. Askalon, wonach der Schritt zu 3' berechnet wird, soll sich nach Fenneberg, Untersuchungen über Längen-, Feld- und Wegmaße d. Alterth., S. 95 auf hebräisches Maß beziehen. 2) Unbestimmt ist ein Wegmaß כִּבְרָה oder כִּבְרַת (nur im St. constr. כִּבְרַת־הָאָרֶץ 1 Mos. 35, 16; 48, 7; 2 Kön. 5, 19) von כבר, im Ar. groß, weit sein, bei LXX durch ἱππόδρομος, Pferdstation, von Syr. durch Parasange erklärt. Wenn Letzteres, so = 30 Stadien, $^3/_4$—$^3/_5$ geogr. Meilen (s. Hultsch, Metrol. S. 274, vgl. Gesen. thes. p. 658). 3) Häufig wird als Weitenmaß erwänt die Tagreise, דֶּרֶךְ־יוֹם, מַהֲלַךְ־יוֹם, ἡμέρας πορεία, ὁδός (1 Mos. 30, 36; 31, 23; 2 Mos. 3, 18; 5, 3 f.; 8, 27; 17, 1; 4 Mos. 10, 33; 11, 31; 33, 8; 5 Mos. 1, 2; 1 Kön. 19, 4; 2 Kön. 3, 9; Jon. 3, 3 f.; Tob. 6, 1; 1 Makk. 5, 24; 7, 45; Luk. 2, 44). Die dadurch bezeichnete Wegstrecke ist nicht genau zu bestimmen, die Bestimmungen schwanken zwischen 6 und 10 Reisestunden, 180 bis 200 Stadien; der mittlere Karawanenweg im Morgenland beträgt jetzt 7 Stunden (Hultsch a. a. O. S. 44). 4) Ein genau bestimmtes und spezifisch jüdisches Wegmaß ist der Sabbatweg, σαββάτου ὁδός, Apg. 1, 12, תְּחוּם הַשַּׁבָּת, terminus sabbati. S. tr. Sabb. C. Gem. 9 f. 87^b; Lightfoot zu Luc. 24, 13. Act. 12. Es ist die Wegstrecke von 2000 Ellen, 6 Stadien, die größere, von den Juden später angenommene Elle vorausgesetzt. Daſs man am Sabbat nur soweit außerhalb des Wonorts gehen dürfe, folgerten die Rabbinen aus 2 Mos. 16, 29, wo den Israeliten verboten wird, am Sabbat, um Manna zu sammeln, aus dem Lager zu gehen, und aus 4 Mos. 35, 5, wonach die Markung der Freistätte einen Raum von rings 2000 Ellen einnahm (auch aus Jos. 3, 4). Überdies war es Tradition, daſs die Entfernung der Stiftshütte vom Umkreis des Lagers in der Wüste 2000 Ellen betragen habe. Einige Rabbinen nehmen daneben einen großen Sabbatweg von 2800 Ellen und einen kleinen von 1800 Ellen (vielleicht mit Rücksicht auf die dreierlei Ellen) an. Der nicht in die 2000 Ellen eingerechnete term. a quo sei ein Flächenraum von 4 □Ellen, was in שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו (2 Mos. 16, 29) liege, da der Mensch zum Liegen so viel Raum brauche. Bei Städten ist der term. a quo die Stadtmauer. Innerhalb einer Stadt, sie sei so groß wie Ninive, darf man nach tr. Sabb. Gem. bab. 4, überall herumgehen. Der tr. Erub. C. 3. 4 gibt Anweisung, durch den עירוב תחומין, wie man auch die rabbinische Satzung umgehen und die Sabbatgrenze um 2000 E. hinausrücken kann, indem man am Vorabend noch innerhalb derselben Speise niederlegt, davon ißt, ebendamit den Ort als seinen Wonort bezeichnet und das Übrige vergräbt mit den Worten: Gelobt seist du, Jehova, daſs du uns den עירוב befohlen hast (!), hiedurch sei nun erlaubt, von hier aus nach allen Himmelsgegenden 2000 Ellen zu gehen. Doch soll solches nicht aus Mutwillen, sondern לִדְבַר־מִצְוָה geschehen, z. B. sich einer Lebensgefar zu entziehen, einen Lehrer zu besuchen, zu einer Leiche, Hochzeit zu gehen, sich an der schönen Natur zu ergötzen. Bei dieser Ceremonie ist auch Stellvertretung erlaubt. Auch darf ein Jude, wenn ihn der Sabbat auf

einer Reise, fern von einer Wonstätte, überrascht, noch über 2000 Ellen nach der nächsten Herberge gehen u. s. w. S. Buxtorf, Syn. jud. p. 323, und lexicon talm. s. v. תְּחוּם; Selden, De jure nat. & gent. III, 9; Frischmuth & Walther, Diss. de it. sabb. in thesaur. nov. philol. ex mus. Hasaei & Ikenii, Lugd. Bat. 1732, p. 417. 423. 5) Das griechische, sog. olympische *στάδιον*, talm. ריס, רוס. Luther: Feldweg, seit Alexander d. Gr. im Orient eingefürt (2 Makk. 11, 5; 12, 9. 16 f.; Luk. 24, 13; Joh. 6, 19; 11, 18; Off. 14, 20; 21, 16; Joseph. bell. jud. 7, 6. 6; Arch. 20, 8. 6). Es ist eine Strecke von 600 ($588^1/_2$) Fuß = 400 Ellen $^1/_{40}$ geogr. Meile 184,97 m. Über die verschiedenen Bestimmungen des Stadiums s. Hultsch S. 42—58, wo neben einem kürzeren Itinerarstadium von 470' oder $^1/_{50}$ geogr. Meile ein längeres, als das olympische, das in der Kaiserzeit in Gebrauch war ($7^1/_2$ = 1 röm. Meile) und dessen Ursprung wir in Kleinasien und Palästina zu suchen haben, erwänt wird. Letzteres, nach der ägypt.-persischen Elle normirt, wäre dann 210 m. groß. 6) Das römische milliarium (milia passuum), *μίλιον*, talm. מִיל Matth. 5, 41 = 8 Stadien à 125 passus = $^1/_5$ geogr. Meile, $^1/_{75}$ Grad = 1478,7 m., vorzugsweise als Landwegmaß gebraucht, wärend das Stadium auch nautisches Maß war. Stellen wir die Wegmaße nach ungefärer Schätzung zusammen, so ergibt sich folgendes Schema:

Tagreise	1.				
Geogr. Meile	4	1.			
Röm. Meile	20	5	1.		
Sabbathweg	$26^2/_3$	$6^2/_3$	$1^1/_3$	1.	
Stadium	160	40	8	6	1.
Schritte	20,000	5000	1000	750	125.

Im gemeinen Leben mögen (wie bei uns Büchsenschuss, Ackerlänge u. s. w.) noch andere ungefäre Weitenbestimmungen im Gebrauch gewesen sein, z. B. *λίθου βολή* Luk. 22, 41.

II) Das Flächenmaß kommt in der Bibel nur als צֶמֶד vor 1 Sam. 14 14; Jes. 5, 10 = jugerum, ein Stück Land, das man mit einem Joch Ochsen in einem Tage pflügen kann, vielleicht = dem ägypt. *ἄρουρα*, Herod. II, 168 = 100 □Ellen = 1,083 Morgen, = 27 a. 56,25 qm., entsprechend dem homer. *τετράγυον*, Od. 18,374. Der römische quadratische Doppel-actus, jugerum, ist ein Rechteck 240' l., 120' br., 28,800□'. Der einfache actus quadratus war eine Fläche, die in einen halben Tag bepflügt werden konnte. Das griechische *τετράπλεθρον* ist $2^1/_2$mal kleiner als das römische jugerum (s. Hultsch S. 37 f. 68 f. 284, 318). Da 4 jugera nahezu = 1 Hektar, so darf צֶמֶד, *ἄρουρα* und jugerum ziemlich gleich zu 27 Ar genommen werden.

III) Holmaße. Seit den ältesten Zeiten wurden die Holmaße für Flüssigkeiten (Wasser, Wein, Öl) und für trockene Dinge (Getreide, Mehl) unterschieden, was schon durch die nach Form und Material verschiedenen Messgefäße bedingt ist. Nur das größte Holmaß scheint im Hebräischen einen gemeinsamen Namen für Beides zu haben, das כֹּר, *κόρος* (von כרר, rund sein? Gesen. thes. s. v.), 1 Kön. 5, 2. 25; 2 Chr. 2, 9; 27, 5; Esra 7, 22; Hes. 45, 14; Luk. 16, 7. Der frühere Name חֹמֶר (Haufen) kommt 3 Mos. 27, 16; 4 Mos. 11, 32; Jes. 5, 10; Hes. 45, 11 und zwar nur für trockene Dinge vor. Er entspricht dem imir der assyr. Keilinschriften, was aber auch von Flüssigkeiten vorkommt. Das חֹמֶר = כֹּר ist nach Hes. 45, 11. 14 = 10 Epha resp. Bath. 1) Die Flüssigkeitsmaße, a) Bath = $^1/_{10}$ Cor. Der Name בַּת, von בתת, abschneiden, bedeutet das Abgemessene. Joseph. Arch. 8, 29 gräcisirt das Wort in *βάδος* (nach ihm = 72 sextarii oder 1 *μετρητής*); LXX *βατός* Esra 7, 22. Sonst auch *μέτρον*, *μετρητής*, *χοεύς* (1 Kön. 7, 26. 38; 2 Chron. 2, 10; 4, 5; Jes. 5, 10; Hes. 45. 10 f. 14). b) Hin = $^1/_6$ Bath, nach Joseph. 3, 8. 3. 9. 4 הִין, LXX *ἴν*, *εἶν*, auch *ὖν* ist

wol ägypt. Fremdwort, nach dem kopt. eine, ine = modus, forma (Parthey, Vocab. copt. p. 27. 69; Peyron, Lex. copt. p. 37), schwerlich vom arabischen هَانَ, leicht, gering sein. Bruchteile des Hin 1/2, 1/3, 1/4, 1/6 werden 2 Mos. 29, 40; 3 Mos. 23, 13; 4 Mos. 15, 4 ff.; 28, 5 ff.; Hes. 4, 11 erwänt. Sonst 2 Mos. 30, 24; Hes. 45, 24; 46, 5. 7. 11. 14. c) Log = 1/12 Hin, 1/72 Bath. לֹג (von לגג, tief sein, verwandt mit lacus, λάκκος? Gesen., Thes. p. 743) LXX κοτύλη 3 Mos. 14, 10. 12. 15. 21. 24. Die attische κοτύλη ist 1/12 χοῦς. Nach den Rabbinen entspricht das Log dem Raumgehalt von 6 mittleren Hünereiern. Dieses Maß hielten die birnenförmigen ἀλάβαστρα (Matth. 26, 7; Marci 14, 3; Luc. 7, 37. S. Brandis S. 28; Böckh, Staatshaush. d. Ath. I, 149; Plin. hist. nat. III, 3). — Das כַּד, κάδος, laced. κάδδος, cadus, aus dem Semitischen ins Griechische und Lateinische übergegangen, bezeichnet ursprünglich nicht ein bestimmtes Holmaß, sondern einen Schöpfeimer, ein Gefäß (Richt. 7, 16), mit Henkeln an beiden Seiten, zum Tragen (wie amphora, ἀμφιφορεύς) sowol von Flüssigkeiten (Palmwein Herod. III, 20, Wasser 1 Mos. 24, 14 ff.; Kön. 18, 34; Pred. 12, 6), als von Mehl (1 Kön. 17, 12). Später scheint der κάδος auch festes Maß = μετρητής = 39,39 lit. oder = amphora = 26,26 l. geworden zu sein. S. Hultsch S. 80, Anm. 8. 89, Anm. 4 und 305 f. Der Name findet sich im slav. kad wie im sanskr. ghada (Bopp, Gloss. p. 60). — 2) **Maße für trockene Dinge.** Ausschließlich dient hiefür a) das לֶתֶךְ, ἅ. λ. s. v. a. das Halbirte, Gespaltene = 1/2 חֹמֶר, LXX ἡμίκορος. Vulg. corus dimidius. Nur Hos. 3, 2. b) Das Epha, אֵיפָה, אֵפָה = 1/10 Chomer. LXX οἰφί, οἰφι, οἰφεί, auch ὑφεί, ὑφί ein Maß, das als am häufigsten vorkommend (2 Mos. 16, 36; 3 Mos. 5, 11; 6, 20; 4 Mos. 5, 15; 28, 5; Richt. 6, 19; Ruth. 2, 17; 1 Sam. 1. 24; 17, 17; Hes. 45, 11. 13. 24; 46, 5. 7. 11. 14; Sach. 5, 6 ff.), als Maßeinheit für das Trockene, wie Bath für das Flüssige von gleichem Rauminhalt, auch sprichwörtlich für Getreidemaß überhaupt gebraucht wird (5 Mos. 25, 14; Spr. 20, 10; Hes. 45, 10; Am. 8, 5; Micha 6, 10). Der Name ist one Zweifel ägypt. Ursprungs (kopt. ōpi, ipi, numerare, numerus, s. Gesen., Thes. p. 83). Die Ableitung von אֵפָה umfassen nach Meier, Wurzelw. S. 143, ist doch gewagt; eher könnte man an אפה, backen, denken, Backmaß, d. h. so viel für den Bedarf einer Familie, im Durchschnitt zu 10 Personen gerechnet, auf einmal verbacken wird (Saalschüz I, 139). Das Epha wie Bath sind wol auch darum als Holmaße am meisten gang und gäbe und als Grund- und Normalmaße am häufigsten genannt, weil sie die angemessenste Portion zum Tragen für eine Person enthalten, änlich den fast gleich großen süddeutschen Maßen, Simri für Trockenes, Imi für Flüssigkeiten. c) Das Seah = 1/3 Epha, סְאָה (nach Meier, Wurzelw. S. 455, das Festbestimmte s. dagegen Gesen., Thes. p. 932) 1 Mos. 18, 6; 1 Sam. 25, 18; 1 Kön. 18, 32; 2 Kön. 7, 1. 16. 18 (du. סָאתַיִם pl. סְאִים); auch sprichw. Jes. 27, 8; σάτον in LXX; Joseph. ant. 9, 4. 5; Matth. 13, 33; Luk. 13, 21. Auch phönizisches Maß (Böckh S. 259; Brandis S. 29). Ob Ruth 3, 15, wo das Maß nicht genannt ist, 6 Sea = 2 Epha gemeint sind, ist zweifelhaft, doch nicht unmöglich. Auch der ägypt.-lacedäm. Medimnos hält so viel, als ein Seah = 1/5 Cor (Brandis a. a. O.). Synonym damit scheint der Dreiling שָׁלִישׁ, LXX δράξ Jes. 40, 12 μέτρον Ps. 80, 6 hier von Flüssigkeit. Vulg. falsch: Tribus digitis. Dass LXX אֵיפָה 2 Mos. 16, 36 durch τρία μέτρα übersetzt, ist kein Beweis für Identität von סְאָה und שָׁלִישׁ, s. Gesen. Thes. p. 1429. d) Das Issārōn עִשָּׂרוֹן, LXX δέκατον, Joseph. ἀσσαρών = 1/10 Epha, daher Luther: Zehntel (2 Mos. 29, 40; 3 Mos. 14, 10; 23, 13. 17; 5 Mos. 15, 4, auch עֲשִׂירִית־הָאֵיפָה 3 Mos. 5, 11; 16, 13; 4 Mos. 5, 15, 28, 5). Der ältere Name dafür scheint ʻOmer, עֹמֶר LXX γομόρ (von עמר, zusammenbinden, woher עָמִיר, Garbe) gewesen zu sein 2 Mos.

16, 16 ff., wie denn auch Josephus עֹמֶר durch ἀσσαρών übersetzt. Keil z. d. St. hält ʿOmer, wie das arab. عمر, nur für den Namen eines Gefäßes, das etwa $^1/_{10}$ Epha hielt. e) Das ἅ. λ. קַב 2 Kön. 6, 25 LXX κάβος (kopt. kabi, lat. cupa, viell. ins engl. cup, deutsche Kufe übergegangen), ist nach den Rabbinen $^1/_6$, Seah, $^1/_{18}$ Epha (s. Buxtorf, Lex. talm. s. v.). Das $^1/_4$ qab übersetzt Josephus mit ξέστης (Act. 9, 4. 4). Als ein μέτρον οἰτικ'ν καὶ οἰνικόν kommt nach Hesych. das qab auch im griechischen Verkehr vor (Brandis S. 28 f.). Ein unbestimmtes Maß für Trocknes ist קֹמֶץ LXX δράξ 2 Mos. 2, 2; 5, 12; 6, 8, so viel, als man in die volle Hand (Rabbinen: mit 3 Fingern) fassen kann.

Wärend bei den Längenmaßen das Duodecimalsystem durchgefürt ist, findet bei den Holmaßen, sowol für Trocknes, als Flüssiges, eine Kombinirung des duodecimalen und decimalen Maßsystems statt, um die zwei Maßsysteme in Einklang zu bringen (s. Bertheau S. 68 f.). Wir erhalten demzufolge das Schema

Für Flüssigkeiten:

Cor	= 10 Bath	1
Bath	= 6 Hin	10
Hin	= 12 Log	60
Log	— — —	720.

Für Trockenes:

Chomer oder Cor	= 2 Letech	1
	= 10 Epha	
Letech	= 5 Epha	2
Epha	= 3 Seah	
	= 10 Issārān	10
Seah	= 6 Kab	30
Issārōn	= $1^4/_5$ Kab	100
qab	— — —	180.

Stellen wir beiderlei Maße zusammen, so ergibt sich folgendes Schema:

Chomer oder Cor	1.								
Letech	2	1.							
Epha und Bath	10	5	1.						
Seah	30	15	3	1.					
Hin	60	30	6	2	1.				
Issārōn	100	50	10	$3^1/_3$	$1^2/_3$	1.			
qab	180	90	18	6	3	$1^4/_5$	1.		
Log	720	360	72	24	12	$7^1/_5$	4.	1.	
Rauminhalt eines mittleren Hünereis	4320	2160	432	144	72	$43^1/_5$	24	6	1.

Was nun den Kubikinhalt dieser Maße betrifft, so hat nach Josephus das Bath 72 sextarii oder ξέσται, wäre also dem attischen μετρητής gleich (Ant. 8, 2. 9); das Hin nach 3, 8. 3. 9, 4 = 2 attische Choën (1 Metretes = 12 Choën, 1 Bath = 6 Hin). Auch $^1/_4$ qab wird von Josephus (ant. 9, 4. 4) als ξέστης bezeichnet. Aber diese Bestimmungen stehen mit andern Angaben des Josephus im Widerspruch (s. Böckh S. 259 ff.; Bertheau S. 71 f.; Thenius S. 107 f.). Wenn nun Bertheau den attischen Metretes zu 1985,77 par. Kub.-Zoll, Böckh zu 1993,39 par. Kub.-Zoll berechnet, so lassen sich beide Maßbestimmungen nicht in Einklang bringen weder mit andern biblischen Angaben (2 Mos. 16, 16; 4 Mos. 11, 31; Ruth 2, 17 u. s. w., besonders aber mit 1 Kön. 7, 23 ff.; 2 Chron. 4, 2 ff., wonach das eherne Meer nicht 2000, geschweige 3000 Bath hätte fassen können, wenn das Bath 1885,77 par. Kubikzoll gefaßt hätte), noch mit der rabbinischen Tradition, wie Eingangs bemerkt ist und wie Thenius a. a. O. S. 90 ff. 125 ff. nachgewiesen hat. Wenn die Rabbinen das Log dem Rauminhalt von 6 mittleren Hünereiern gleichsetzen (Schindler, Lex. pentagl. s. v. לֹג; Lightfoot zu Joh. 2, 6; Kimchi u. Buxtorf, Lex. rabb. s. v. לֹג ,קַב; M. Kelim 17, 6), wonach das Bath 1014,39 par. Kubikzoll enthielte *), so ergibt sich nach

*) Saalschütz, Archäol. S. 170, nimmt, ausgehend von den Maßbestimmungen des eher-

Thenius S. 97 ff. 121 ff., die pariser Kubikzolle ins Kubikmeter- und Litermaß übersetzt (mit Weglassung des ἅ. λ. Letech), folgendes Schema:

Chomer oder Cor	= 0,201,215 cbm.	= 201,215 l.	= 2 Hl. 2,43 Schoppen.
Epha und Bath	= 0,0201215 „	= 20,1215 „	= 40,243 „
Seah	= 0,0067071 „	= 6,7071 „	= 13,4142 „
Hin	= 0,0033535 „	= 3,3535 „	= 6,7070 „
Jssārōn	= 0,00201215 „	= 2,01215 „	= 4,0243 „
qab	= 0,001178 „	= 1,1178 „	= 2,2356 „
Log	= 0,0002945 „	= 0,2945 „	= 0,5890 „

Auch zwei griechische Holmaße werden im neuen Testament erwänt, die seit der Seleucidenherrschaft in Palästina Eingang gefunden haben, 1) der *μετρητής* Joh. 2, 6. Wenn nach dem syrischen Metretes gerechnet ist, der nach Hultsch S. 271 = $1^2/_3$ des attischen, oder 120 sextarios = 65 Liter enthielt, und wenn die 6 Gefäße bei der Hochzeit zu Kana, deren jedes 2—3 Metretes hält, voll waren, so würde das ganze Weinquantum 9—10 Hektoliter betragen haben. Wird der attische Metretes = 39 l. angenommen, so wären es nahezu 7 Hektoliter. Wird aber hier die römische Amphora, freilich ungenau, durch *μετρητής* bezeichnet, so würde das Quantum gegen 4 Hektoliter betragen; 2) der *χοῖνιξ* Off. 6, 6, ein schon Odyss. 19, 28 vorkommendes Kornmaß, ist, zu 2 Sextarien oder 1,094 l. berechnet, das Maß einer Tageskost, vgl. Herod. 7, 187. Daher bei Athenäus *χοῖνιξ ἡμεροτροφίς*. Diog. Laërt. 8, § 18: *ἡμερήσιος τροφή*. S. Böckh, Staatshaush. d. Ath. I, 198. 396; Hultsch S. 82, 305. — Als Gefäße kommen im N. T. vor der *μόδιος*, modius Matth. 5, 15; Marci 4, 21; Luc. 11, 33 und der *ξέστης* Marci 7, 4. 8, jener ein römisches Maß = 16 sextarii 8,754 l., dieser ein griechisches Maß = 0,547 l. —

B) Die hebräischen Gewichte. — Um das Gewicht (מִשְׁקָל 3 Mos. 19, 35; 1 Chr. 22, 3, 14; מִשְׁקוֹל Hes. 4, 10) der Dinge zu bestimmen, scheinen sich die Hebräer schon frühe verschiedener Wagen bedient zu haben, teils der Wagen mit zwei Wagschalen (מֹאזְנַיִם, von אזן, אִזֵּן Pred. 12, 9, trop. abwägen, 3 Mos. 19, 36; Hiob. 31, 6; Ps. 62, 10), teils der Schnellwage (פֶּלֶס, von פִּלֵּס, darwägen, Ps. 58, 3). Auch קָנֶה, eig. Wagbalken, steht Jes. 46, 6 für Wage. Die Bestimmung des Gewichts durch genaues Wägen wurde wol am frühesten, jedenfalls am häufigsten auf edle Metalle angewendet. Gewichtsbestimmungen anderer Gegenstände sind in der Bibel selten, z. B. von Spezereien 2 Mos. 30, 23 f.; Joh. 12, 3; 19, 39, Brot Hes. 4, 10, vgl. 3 Mos. 26, 26, Haren 2 Sam. 14, 26. Die Gewichte waren in der Regel Steine, durch welche man die verschiedenen Gewichteinheiten darstellte, daher Gewicht = אֶבֶן 3 Mos. 19, 36; 5 Mos. 25, 13; Spr. 11, 1; 20, 10. 23. Sie verlieren weniger als Metall, durch Abnutzung und Rost. Da Sach. 5, 7 f. der כִּכַּר עֹפֶרֶת. auch אֶבֶן heißt, so scheint ein Talent durch ein Bleigewicht dargestellt worden zu sein. Kleinere Gewichtsteine trug man bei sich im Beutel am Gürtel, wol auch kleine Wagen (Spr. 16, 11; Mich. 6, 11). Betrüger trugen kleinere Gewichte zum Verkaufen, größere zum Kaufen. Hauptgewichte hatten die Hebräer fünf, deren Grundeinheit das in der Mitte zwischen den größeren und kleineren stehende Sekelgewicht ist, wie denn der Name שֶׁקֶל, von שָׁקַל, wägen, auch κ. ἐξ. Gewicht bedeutet. Bruchteile des Sekels

---

nen Meeres und anderen biblischen Angaben, entsprechend seiner Berechnung des Längenmaßes wenigstens zweimal kleinere Holmaße an für die frühere Zeit, wärend er sich für die spätere Zeit an Böckh anschließt, sodaß eine bedeutende Vergrößerung der Maße mit der Zeit stattgefunden hätte, was sich schwerlich nachweisen läßt. Herzfeld dagegen hält das Maßsystem des Josephus und der Mischna für identisch mit dem Wüstenmaße (Handelsgeschichte der Juden des Alterthums S. 173).

sind das בֶּקַע = $^1/_2$ Sekel und das גֵּרָה = $^1/_{20}$ Sekel; Mehrfache das spätere מָנֶה = 50 Sekel und das כִּכָּר = 3000 Sekel (2 Mos. 38, 24, wo 603,550 Halbsekel = 301,775 Sekel oder 300 כִּכָּר und 1175 Sekel. 1) Das höchste Gewicht, Talent, כִּכָּר (v. כרר, כור in orbem ire, contr. aus כִּרְכָּר, das Runde, Ringförmige s. Gesen., Thes. p. 717. Vgl. die Abbildung der ägypt. Wage in Riehm, Handw. S. 482), LXX und N. T. *τάλαντον* Matth. 18, 24; 25, 15 ff. von Gold (2 Mos. 25, 39; 38; 24; Richt. 8, 26; 2 Sam. 12, 30; 1 Kön. 9, 14; 10, 10; 2 Chr. 3, 9; Esra 8, 26), Silber (2 Mos. 38, 25. 27; 2 Kön. 5, 22 u. ö.), Kupfer (2 Mos. 38, 29), Eisen (1 Chr. 29, 7). Die goldene Krone des Ammoniterkönigs 2 Sam. 12, 30, ein Talent, d. i. 43 Kg. schwer, ist entweder nur ganz kurz auf dem Haupt getragen worden oder (Clericus) am Thronsessel über dem Haupt befestigt gewesen; auch wenn man nach Schrader (Artikel Gewicht in Riehms Handw. S. 510) ein leichtes Talent zu 30,3 Kg. annimmt, scheint sie für längeres Tragen zu schwer. 2) Die Mine, מָנֶה (von מָנָה, zälen), *μνᾶ*, Luther: Pfund = $^1/_{60}$ des כִּכָּר im Alten Test. nur und echt 1 Kön. 10, 17; Hes. 45, 12; Esra 2, 69; Neh. 7, 71. Sonst 1 Macc. 14, 24; 15, 18; Luk. 19, 13 ff. Die Mine enthält 50, nach 2 Chr. 9, 16 dagegen 100 Sekel. Ob Hes. 45, 12 auf eine Mine von 60 Sekel schließen läßt, fragt sich. Zufolge LXX cod. Al. übersetzen Einige: 5 Sekel sollen 5 Sekel sein und 10 Sekel sollen 10 Sekel sein (d. h. das festgesetze Gewicht soll unverändert in seinem Wert bleiben; vielleicht waren Gewichtsteine von 5 und 10 Sekel gebräuchlich) und 50 Sekel soll auch מָנֶה haben. Die Differenz zwischen 2 Chr. 9, 16 und der so emendirten Stelle würde sich nach Bertheau (S. 26 ff. 9 ff.) dann daraus erklären, daß der sogen. h. Seckel das Doppelte des בֶּקַע, d. i. des gemeinen Sekels ist, der 2 Chr. 19 gemeint sei, vgl. 2 Mos. 38, 26 (s. Böckh S. 54 ff. und Hävernik zu Hes. 45. 12. Dagegen Keil z. d. St. und Archäol. S. 600, der, wie Hitzig und Kliefoth, diese Emendation anzweifelt, aber eine Korruption der Stelle für warscheinlich hält). Schrader a. a. O. S. 509 f. gibt nach den assyrischen Reichsnormalgewichten der Mine 60 Sekel, weil zu unterscheiden sei zwischen Gewichtstalent, das aus 3600 Sekeln bestanden habe, und Goldtalent, das bloß 3000 Sekel gehabt habe. — Die nur Joh. 12, 3; 19, 39 vorkommende *λιτρα*, die römische, offizielle libra hält 327,45 gr., wärend die attische *μνᾶ* = 436,6 gr. 100 *λίτραι* = 32,74 Kgr. 3) Der Sekel שֶׁקֶל LXX *σίκλος*, auch *δίδραχμον*, der griechischen Einteilung entsprechend, als Gewicht, wie als Geld (s. Bd. V, 32) am häufigsten genannt = $^1/_{50}$, nach Schrader = $^1/_{60}$ Mine = $^1/_{3000}$ resp. $^1/_{3600}$ Talent. Im Gesetz kommt שֶׁקֶל־הַקֹּדֶשׁ (2 Mos. 30, 13. 24; 38, 24 ff.; 3 Mos. 5, 15; 27. 3. 25; 4 Mos. 3, 47. 50; 7, 13. 86; 18, 16) als der vollwichtige von 20 Gramm im Unterschied von einem im gewönlichen Verkehr gebräuchlichen vor. Über diesen Unterschied vgl. Böckh S. 61; Maimon. constit. de siclis, ill. Esgers, Lugd. Bat. 1718, p. 19. Sonst kommt שֶׁקֶל als Gewicht one Beisatz von קֹדֶשׁ vor schon Mos. 24, 22; Richt. 8, 26; 1 Sam. 17, 5. 7; 2 Chr. 3, 9; Hes. 4, 10; 45, 12. Auch fehlt שֶׁקֶל 2 Sam. 21, 16 (300 "שׁ = 4 Kg. 362 g.). Dagegen wird 2 Sam. 14, 26 ein königlicher Sekel בְּאֶבֶן־הַמֶּלֶךְ genannt, welcher nach Böckh S. 61, Bertheau S. 28 kongruiren soll mit dem heil. Sekel. Aber schon den gemeinen Sekel angenommen, würden 200 Sekel ein abnormes Gewicht für Absaloms Haupthar ausmachen, weshalb Thenius und Keil z. d. St. eine Textkorruption (כ = 20 st. ר = 200) annehmen. Daß 2 Chr. 19, 16 die Mine zu 100 Sekel gerechnet wird, deutet allerdings einen Unterschied des h. und gemeinen Sekels an; man nimmt gewönlich an, der gemeine Sekel sei identisch mit dem בֶּקַע oder Halbsekel; dann würde 2 Chr. 9 mit Hesek. 45, 12 in oben erwänter Weise stimmen. Nach Schrader a. a. O. dagegen soll der gemeine Sekel ein nach einem anderen (?) Fuße normirter Silbersekel von 14,55 g. sein, wärend der heilige oder nach dem

königlichen Gewicht normirte Sekel = 16,83 g. gewesen sei. Dabei aber unterscheidet er gemäß dem Unterschied eines schweren und leichten Gewichtstalentes neben einem Sekel von 16,83 g., resp. 16,37 g. einen leichter von 8,41 g., resp. 8,185, welcher dann = בֶּקַע wäre. Ob der Drittelssekel שְׁלִישִׁית־הַשֶּׁקֶל Neh. 10, 33 und der Viertelssekel רֶבַע שֶׁקֶל 1 Sam. 9, 8 auch ein bestimmtes Gewicht oder nur einen Geldwert bezeichne, läſst sich fragen. Nach Schrader a. a. O. S. 482 ff. ist überhaupt von Geld in unserem Sinn vor dem Exil gar nicht die Rede, sondern nur ein Unterschied zwischen Geldgewicht und eigentlichem Gewicht (Gewichtstalent = 60 Minen = 58,932 Kg. Geldtalet = 50 Minen = 49,100 Kg.) zu machen. S. dagegen Bd. V, 32 f. 4) Beka, בֶּקַע (das Gespaltene, Halbirte, wie לֶתֶךְ) 1 Mos. 24, 22; 2 Mos. 38, 26, auch מַחֲצִית־הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל־הַקֹּדֶשׁ 2 Mos. 30, 13. 15 kommt später nicht mehr unter dem Namen בֶּקַע oder Halbsekel, sondern wie es scheint, in der Gestalt des gemeinen Sekels vor. 5) Gera, nach Hes. 45, 12 = $^1/_{20}$ Sekel גֵּרָה Korn, wie Gran von granum, das kleinste Gewicht, genannt von der Korn- oder Bohnenform des kleinen Gewichtsteins, oder wurden früher auch Körner und Bohnen (von der Johannisbrotschote, wie *κεράτια* bei den Griechen, siliquae bei den Römern) als Gewichte gebraucht (2 Mos. 30, 13; 38, 25; 3 Mos. 27, 25; 4 Mos. 3, 47; 18, 16; Hes. 45, 12).

Wenn das mittlere Gewicht der noch vorhandenen Sekelstücke 274 par. Gr. das ungefähre Sekelgewicht ist und kein größerer Unterschied zwischen Geldgewicht und eigentlichem Gewicht stattfand in der Zeit, aus welcher jene Sekelstücke stammen, wenn beim hebr. Gewichtsystem nicht nach Schrader zu unterscheiden ist zwischen einem Gewichtstalent von 3600 Sekel und einem Geldtalent von 3000 Sekel, Voraussetzungen freilich, die noch sehr des Beweises bedürfen, so ergäbe sich folgendes Schema:

		Minen	Sekel	Beka	Gera	par. Gr.	Kg.	g.
Talent	1	= 60	= 3000	= 6000	= 60,000	= 822,000	= 43	660,3
Mine	60	. .	= 50	= 100	= 1000	= 13,700	= —	727,64
h. Sekel	3000	. . . . .		= 2	= 20	= 274	= —	14,5534
Beka	6000	. . . .			10	= 137	=	7,2767
Gera	60,000	. . . .				= 13,7	=	0,72767.

Beiderlei Rechnungsart, diejenige, welche das Geldtalent dem Gewichtstalent gleichsetzt und diejenige, welche jenes zu 3000, dieses zu 6000 Sekel rechnet, sind nach dem babylonischen Sexagesimalsystem normirt, vollkommener entspricht demselben allerdings die Schradersche Berechnung des Gewichts. Demzufolge würde sich folgendes Schema ergeben:

		Minen	Sekel	Beka	Gera	Kg.	g.
Talent	1	60	= 3600	= 7200	= 72000	= 58	932
Minen	60	. . .	= 60	= 120	= 1200	= —	982
Sekel	3600	. . . .		2	= 20	=	16,37
Beka	7200	. . . .			10	=	8,68
Gera	72,000	. . . .			1	=	0,868

Litteratur: Neue Hauptwerke und Abhandlungen: Böckh, Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums, Berlin 1838; Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, 2 Abh., I. Gewichte und Maße der Hebräer, Göttingen 1842; Thenius, Die althebräischen Längen- und Holmaße, Bibl.-archäol. Studien in Stud. und Kritiken, 1846, 1. 2.; Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtwesen in Vorderasien, Berlin 1864; Hultsch, Griech. und röm. Metrologie, Berlin 1862; Oppert, l'Étalon des mesures assyriennes, Par. 1875, u. Expéd, en Mésopot. I. II.; Lepsius, Die babyl.-assyr. Längenmaße nach der Tafel von Senkereh in den Abh. der Berlin. Acad. der Wissensch. 1877; Fenner v. Fenneberg, Untersuchungen über die Längen-, Feld- u. Wegmaße des Alterthums, Ber-

lin 1859; Queipo, Vasq. essay sur les Systèmes métr. & monet. des anciens peuples 3 v., Par. 1859; Herzfeld, Metrol. Voruntersuch. zu einer Geschichte des isr. Handels, 2. H., 1863. 1865, und Handelsgesch. der Juden des Alterth., Braunschw. 1879, S. 171 f.; Zuckermann, Das jüdische Maßsystem und seine Beziehungen zum griech. u. römischen, Breslau 1867. Ferner: Die Artt. von Schrader über Elle, Geld, Gewicht, Maße u. s. w. in Riehms Handw. d. bibl. Alterthums, die betr. Art. in Winers bibl. RWB., die betreffenden Abschnitte in den Archäologieen von de Wette, Jahn, Saalschütz, Keil. Idelers Abh. über die Längen- und Flächenmaße der Alten in der Abh. d. berl. Acad. v. 1812. 1813. 1825—27; Wurm, De ponderum, nummor. mensurar. rationibus etc., Stuttg.; Hussey, Essay on the ancient weights etc., Oxford 1836. Die älteren metrologischen Werke von Eisenschmid, De ponder. etc. mensuris vet., Rom. Graec. Hebr. Arg. 1708. 1737 (auch in Ugol. thes. t. XXVIII); Bernard, De mensur. et ponderibus antiquis, Oxon. 1688; Waser, De antiquis mensur. Hebr., Zürich 1600. 1605 in crit. sacr. T. VI; Beverini, Syntagma de ponder. et mensur., Lips. 1724 (Ugol. thes. XXVIII); Wideburg, Mathesis bibl., Jen. 1730; Paucton, métrologie, Paris 1789; Romé de l'Isle, métrologie, Par. 1789, deutsch von Grosse, Braunschweig 1792. **Lehrer.**

Massillon, Johann Baptist, geboren zu Hières in der Provence, den 24. Juni 1663, war der Son eines armen Notars. Er besuchte in seiner Vaterstadt eine von den Priestern des Oratoriums geleitete Schule; im 18. Jare trat er selbst in diese Kongregation. In jugendlichem Drange wollte er bald darauf der Welt entsagen, in der zu La Trappe gehörenden Abtei Septfons. Er blieb nicht lange darin; durch ein Schreiben, das er für den Abt an den Bischof, nachmaligen Kardinal von Noailles verfasste, wurde dieser auf ihn aufmerksam und meinte, ein Mann von Gaben, wie sie sich in dem Schreiben kundgetan, dürfe nicht im Kloster verkümmern. So kehrte Massillon in das Oratorium zurück und wurde bald dessen Zierde. Auf Verlangen seiner Oberen hielt er einige Predigten, Lobreden auf Heilige und Leichenreden, noch one die hohen Eigenschaften, die seine spätere Beredsamkeit auszeichnen. 1696 kam er nach Paris, als Vorsteher des Seminars von S. Magloire, der angesehensten Schule des Oratoriums. Einige Konferenzreden, die er hielt, über die Wichtigkeit und die Pflichten des geistlichen Standes, zeigen sein Talent schon in größerer Reife. Er trat nun, nach damaliger, in Frankreich üblicher Sitte, als Advent- und Fastenprediger auf, zuerst 1698 zu Montpellier, das folgende Jar zu Paris und zu Versailles, vor dem Könige; auch in den Jaren 1701 bis 1704 predigte er die Fasten vor dem Hof. Diese Reden sind die vorzüglichsten unter seinen Werken; eine derselben, die berühmte Predigt über die kleine Zal der Auserwälten, brachte durch evangelische Künheit und prachtvolle Darstellung auf das vornehme Auditorium eine erschütternde Wirkung hervor. Ludwig XIV. sagte zu ihm: „Ich habe mehrere große Redner in meiner Kapelle gehört, und war sehr zufrieden mit ihnen; wenn ich aber Sie höre, so bin ich jedesmal mit mir selbst unzufrieden"; auch wollte er, dass in Zukunft Massillon ein Jar um das andere die Fasten vor ihm predige; bis zu des Königs Tode erhielt er aber keine Aufforderung mehr; man fürchtete wol das mächtige Wort des unerschrockenen Redners. Als Ludwig XIV. starb, ward Massillon beauftragt, die Gedächtnisrede auf ihn zu halten; eine für ihn besonders schwierige Aufgabe; da er zum Schmeicheln nicht geneigt war und doch die Konvenienzen beobachten musste, erging er sich in widersprechender Darstellung des Ruhmes und der Frömmigkeit des Königs, und des Elendes, das die Kriege und die Sittenverderbnis über das Volk gebracht hatten. 1717 ernannte ihn der Regent zum Bischof von Clermont; als solcher predigte er, im folgenden Jare, die Fasten vor dem achtjärigen Ludwig XV.; wegen ihrer Kürze und der, in Rücksicht auf des Königs Jugend, auf zehn beschränkten Fastengottesdienste, sind diese Predigten unter dem Namen le petit carême bekannt. Massillon benützte die Gelegenheit, um den Fürsten und den Hof, in einer sittlich entarteten Zeit, über ihre Pflichten zu belehren und vor den die Großen umgebenden Ver-

suchungen zu warnen; dabei wurde freilich aus den Reden etwas ganz anderes als christliche Passionspredigten; immerhin ist aber der freimütige Ernst zu bewundern, mit dem sich der Redner an die, an solche Sprache nicht gewönte Versammlung wandte. 1719 wurde Massillon Mitglied der französischen Akademie, und zwei Jare darauf nach S. Denis berufen, um die Leichenrede der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans, Tochter des Kurfürsten von der Pfalz und Mutter des Regenten, zu halten; diese Rede ist eine der besten seiner sechs oraisons funèbres. Von nun an, bis zu seinem Tode, lebte er nur noch in seiner Diözese; weniger ehrgeizig als Bossuet, hielt er sich von dem Leben des Hofes und den öffentlichen Geschäften fern; er begnügte sich, sein Hirtenamt zu verwalten, ein Muster christlicher Milde und Tugend. Andere Polemik als gegen die Laster seiner Zeit hat er keine getrieben; in seiner Lobrede auf Ludwig XIV. hatte er zwar die Vertilgung der Ketzerei als eines der schönsten Werke des Königs gepriesen, aber ein Wort hinzugefügt, das man ihm nicht verzieh: er hatte die Bartholomäusnacht eine blutige Ungerechtigkeit genannt, welche im Namen der Frömmigkeit und Menschlichkeit ewig verdammt werden müsse. Vor dem Volke seines Sprengels predigte er nicht wie vor dem Hofe, sondern einfach und schlicht. Seinen Geistlichen stellte er ihre Pflichten vor in häufigen Konferenz- und Synodalpredigten, die auch für Protestanten viel Beherzigenswertes enthalten. Er starb den 18. September 1742, allgemein verehrt und betrauert. In der französischen Akademie hielt d'Alembert die Lobrede auf ihn. Die erste vollständige Ausgabe seiner Werke wurde, nach seinen eigenen Handschriften, 1745 von seinem Neffen besorgt, Paris, 16 Bände 8°. Den Predigten und Reden fügte dieser eine, unter Massillons Papieren gefundene, leider unvollendet gebliebene Paraphrase morale des psaumes bei; sie ist in Form von Gebeten abgefaßt, voll christlichen Gefüls, in edler, inniger Sprache.

In Frankreich, wo man die Kanzelberedsamkeit nur als einen Zweig der schönen Litteratur anzusehen pflegte, ward gewönlich Bossuet an die Spitze der geistlichen Redner gestellt; der Kardinal Maury, in seinem Essai sur l'éloquence de la Chaire, schreibt sogar dem Einflusse Massillons den Verfall der französischen Kanzelberedsamkeit zu. Dieser Verfall hatte aber bereits früher begonnen, begründet in der fortschreitenden Verderbnis der Sitten und des Geschmacks. Massillon war der letzte große Redner Frankreichs, und in manchen Beziehungen steht er höher als Bossuet. Die ware Geburtsstätte seines Talents war sein frommes Gefül; bei ihm war, im vollen Sinne des Wortes, die Beredsamkeit eine Tugend, ein ernstes Streben, die Menschen, mit deren geistiger Not er das tiefste Mitleid hatte, zum Frieden in Gott zu füren. Er ist einfacher und freimütiger als der glänzende, höfische Bossuet, inniger und wärmer als der gedankenreichere, aber scholastische Bourdaloue, und daher warhaft erbaulicher als beide. Dabei bedient er sich einer Schreibart, deren Reinheit und ungezierte Schönheit von keinem übertroffen ward. In Beziehung auf Textbehandlung entsprechen zwar die meisten seiner Predigten den richtigen Grundsätzen nicht, da der gewönlich sehr kurze Text fast in allen Fällen nur als Motto dient; diesen Fehler teilt er jedoch nicht nur mit seinen sämtlichen Zeitgenossen, sondern mit vielen, selbst protestantischen Predigern noch unserer Zeit. Daneben kommen aber auch einige treffliche Predigten über historische und parabolische Texte bei ihm vor, in denen jeder Teil der Erzälung erklärt und angewendet wird. In der Behandlung seiner Gegenstände hat Massillon, je nach dem Eindrucke, den er bezweckte, verschiedene Methoden befolgt. Besonders liebte er die Schilderung, die er z. B. in mehreren Predigten benützte, um die Ideeen der Seligkeit und der Unseligkeit den Zuhörern lebendig zu vergegenwärtigen, auf eine Weise freilich, die, trotz ihres litterarischen Wertes, teils nicht unmittelbar praktisch genug ist, teils wegen der katholischen Färbung der Lehre das evangelische Gemüt nicht anspricht. Mehr Aufmerksamkeit verdient eine andere, zuerst und meisterhaft von ihm angewandte Methode; ein anderer Meister der Beredsamkeit, Theremin, charakterisirt sie folgendermaßen: „Das gewönliche Verfaren bei den Pflichtpredigten ist, den Umfang einer Pflicht und die Antriebe zu derselben darzustellen. Dies Verfahren hat

den Vorteil, dass die Gedanken an einem zusammenhängenden Faden herablaufen und sich entwickeln können; es hat aber den Nachteil, dass durch solche Betrachtungen, die onehin dem Zuhörer nicht unbekannt zu sein pflegen, der Widerstand seines Herzens gegen die Erfüllung der göttlichen Gebote nur selten gebrochen wird. Dies hat Massillon wol eingesehen; und obgleich er in mehreren seiner Pflichtpredigten das thetische Verfaren anwendet, so hat er doch in vielen ein ganz anderes gewält, welches ich das antithetische nennen möchte. Es beruht auf der gewiss vollkommen richtigen Warnehmung, dass das Hindernis der Pflichterfüllung nicht im Verstande liegt, sondern im Herzen, dass die Menschen die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote einräumen, dass sie aber die Übertretung derselben durch mancherlei Gründe, welche das betörte und erfindungsreiche Herz ihnen eingibt, zu entschuldigen suchen. Und es besteht nun dieses Verfaren darin, dass der Redner, anstatt die Pflicht auf direkte Weise festzustellen und zu empfehlen, seine ganze Kraft anwendet, diese scheinbaren Entschuldigungsgründe zu widerlegen, und so den Widerstand des Herzens zu brechen. Dabei muss freilich die Gedankenentwicklung leiden; denn der Zusammenhang, der die göttlichen Lehren und Gebote untereinander verbindet, fehlt in den Irrtümern, die aus der Verderbtheit der Menschen hervorgehen. Dagegen aber wird der Zuhörer dergestalt in sein Inneres hineingefürt, dass er der Frage, wie es mit ihm selber stehen mag, nicht mehr ausweichen, noch sich den wunden Fleck seines Herzens verbergen kann. Sonst waren die Worte des Redners wie aus der Ferne abgeschossene Pfeile, von denen die mehrsten nicht trafen; jetzt ist er mit dem Zuhörer handgemein geworden; er ringt mit ihm, und in diesem lebhaftern Kampfe kann er alle seine Kraft und Geschicklichkeit entfalten. Dieses Verfaren kann für eine neue Entdeckung gelten, die Massillon auf dem Gebiete der Beredsamkeit gemacht hat, hier zeigt er seine Eigentümlichkeit und auch seine Meisterschaft. Zur Anwendung dieser Methode wird eine große Kenntnis des menschlichen Herzens erfordert, deren Erlangung dem katholischen Geistlichen vielleicht durch den Beichtstul erleichtert wird; aber so tief, wie Massillon, in die Herzen einzudringen, mit solcher Beharrlichkeit den Gedanken, die sich entschuldigen, auf allen ihren Irrgängen zu folgen: das setzt doch eine Treue, einen Eifer, eine Liebe voraus, die sich nur in einem warhaft frommen Herzen finden können". Theremin hat den Wunsch geäußert, dass auch die deutschen Prediger Massillon ihres Studiums wert achten möchten; gewiss würde daraus auch für die evangelische Predigt mancher Gewinn entstehen. Schon 1785 erschien eine Übersetzung seiner sämtlichen Predigten, Kempten; besser ist die Übersetzung der Reden an und für die Großen, durch Pfister, Würzburg 1826 und zuletzt 1835, sowie die der Synodalreden, durch Reineck, Magdeburg 1835. Die beste Schrift über Massillon ist die von Theremin, Demosthenes und Massillon, ein Beitrag zur Geschichte der Beredtsamkeit, Berlin 1845. **C. Schmidt.**

Massora, hebr. מַסֹּרֶת *), später auch מַסֹּרָה, abgeleitet von dem nachbiblischen מָסַר (tradere, überliefern), bedeutet zunächst allgemein: Überlieferung, traditio, vgl. Mischna Aboth I, 1: „Mose empfing die Lehre vom Sinai und überlieferte sie (וּמְסָרָהּ) dem Josua" und Schegalim VI, 1: „Die Familie des Rabban Gamaliel und die des R. Chananja verbeugten sich vor der Holzkammer im Heiligtume; denn sie hatten als Überlieferung von ihren Vorfaren (מָסוֹרֶת בְּיָדָם מֵאֲבוֹתֵיהֶם), dass dort die Bundeslade verborgen sei". Insbesondere wird dann durch M. die auf die Bibeldeutung bezügliche Überlieferung bezeichnet. Aboth III, 13 sagt R. Akiba: מַסֹּרֶת סְיָג לַתּוֹרָה, das mündliche Gesetz ist ein Zaun für die Thora,

---

*) Gebildet wie כַּפֹּרֶת, בַּצֹּרֶת u. s. w. Die falsche Schreibung מָסוֹרֶת, מָסוֹרָה ist wol durch die irrige, schon in Burtorf's Tiberias c. 1 erwänte Ableitung von אסר (wovon Ezech. 20, 37 מָסֹרֶת) veranlasst. Das biblische Verbum מסר Num. 31, 5. 16 gewärt für den späteren Sprachgebrauch keinen Aufschluss.

d. h. durch die Vorschriften des mündlichen Gesetzes wird eine Übertretung des geschriebenen erschwert (vgl. Matth. 15, 2: *διατί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουσιν τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων*;). Speziell zu beachten ist die häufige Formel: יש אם למקרא ויש אם למסרת, in welcher מִקְרָא den Konsonantentext nach seiner dem einfachen Wortsinne entsprechenden und allgemein angenommenen Lesung bezeichnet, מסרת auf eine andere, bei halachischen Diskussionen vorgetragene Vokalisirung hinweist *). Später bezeichnete man mit M. auch die Überlieferung bezüglich des Bibeltextes, und hießen die, welche sich mit dieser Überlieferung beschäftigten: בעלי המסרת, Massorethen. Mit der Massora in dieser Bedeutung des Wortes haben wir uns hier zu beschäftigen.

Wenn auch das Wort Massora die eben angegebene Bedeutung, wie schon bemerkt, nicht ursprünglich hat, dieselbe vielmehr erst in nachtalmudischer Zeit nachweisbar ist, so findet sich die Sache selbst doch schon in sehr alter Zeit.

Auf die Perioden der Theokratie und der Königsherrschaft folgte in Israel nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil die Zeit des Nomismus. In ihr war das Gesetz Moses der Mittelpunkt des gesamten Lebens, daher mußte der Erhaltung dieses Gesetzes ganz besondere Sorgfalt gewidmet werden. Schon Esra wird widerholt הַסֹּפֵר genannt und einmal geradezu als סופר מהיר בתורת משה bezeichnet (Esra 7, 6). Der Unterricht in der Thora begann schon in zarter Kindheit, s. Aboth V, 24, bab. Sukka 42ᵃ. Das öffentliche Vorlesen des Gesetzes nennt Jakobus Apstg. 15, 21 *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων* bestehend. Über die durch diese Maßregeln bewirkte Allgemeinheit und Gründlichkeit der Gesetzeskenntnis s. Josephus, gegen Apion I, 8. II, 17. 18 und Philo bei Eusebius, Praep. Evang. VIII, 7, § 14. Auch aus den Propheten wurden schon früh Abschnitte öffentlich verlesen, Apstg. 13, 15, und auch die Hagiographen gewannen bald änliches hohes Ansehen. Wie bewirkte man es nun, daß die heiligen Texte in der Gestalt, in welcher man sie von den Vätern überkommen hatte, erhalten und den Nachkommen überliefert wurden? Einmal durch die genauesten Bestimmungen über das Schreiben von Bibelcodices, speziell Synagogenrollen **), außerdem durch Vorkehrungen zur Ermöglichung einer beständigen Kontrole der Handschriften. Diese Vorkehrungen, soweit ihrer im Talmud gedacht wird, haben wir zunächst kennen zu lernen: 1) Man zälte, wie viele Verse, Wörter, Buchstaben in der ganzen Bibel oder einzelnen Teilen derselben (Büchern sowol als auch Abschnitten) enthalten seien, s. z. B. Qiddușchin 30ᵇ ***); man zälte auch, wie oft einzelne Wörter in der Bibel oder Teilen derselben vorkommen, s. z. B. Schabbath 49ᵇ (מלאכה 39mal im Pentateuch). 2) Man achtete auf alles Auffällige in den für korrekt geltenden Bibelhandschriften †) und erhielt es teils durch Zusammenstellung zu Gruppen, teils auch durch Deutung. Beispiele solcher Gruppen sind: Verzeichnis der Wörter, welche beim Lesen durch solche, die für anständiger galten, ersetzt wurden, Qeri welo Khethib, Kethib welo Qeri, Ittur Sopherim, Thiqqun Sopherim (s. Prolegg. 82. 85—88). Beispiele der Deutung: Der außerordentliche

---

*) Vgl. meine Prolegg. S. 66—70. 122, wo die ganze frühere Litteratur (bes. wichtig sind: Burtorf, de punctorum antiquitate, S. 96. 103—110 und Hupfeld, Theol. Stud. u. Krit., 1830, S. 556—563) citirt ist; außerdem Journal Asiatique, 1861, Bd. 18, S. 447. 448 (wo אם nach Saadja und Tanchum = ארם base, racine erklärt wird) und A. Geiger, jüd. Zeitschr. I (1862), 290. 291.

**) Litteratur s. Prolegg. 13. 112, dazu noch: Salomo ben Joseph Ganzfried, ספר קסת הסופר, Ungvar 1871, 4° und Abraham Chajjim aus Minsk, ס' כתוב לחיים, Wilna 1858.

***) Weiteres s. Prolegg. 10—12. 79. 122, dazu noch Rapoport in Polak's Halikhoth Qedem (Oostersche Wandelingen, Amsterdam 1846), S. 9 ff., bes. S. 16 ff., und Julius Coßmann in Frankel's Monatsschrift f. d. religiösen Interessen des Judentums III (1846) S. 312—317.

†) Der von J. Olshausen (Lehrbuch der hebr. Sprache, 1861, § 31ᵃ) und P. de Lagarde (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbia, Lpz. 1863, S. 2 und später mehrfach) vorgetragenen Ansicht, daß alle unsere Bibelhandschriften auf ein einziges als Norm aufgestelltes Manuskript zurückgehen, können wir nicht beistimmen.

Punkt über dem letzten Buchstaben des Wortes רחקה̇ Num. 9, 10 in Mischna Peßachim IX, 2; das umgekehrte Nun vor Num. 10, 35 und nach Num. 10, 36 in der Barajtha Schabbath 116ª Anf. und Sifre, Behaaloth'kha § 84; das schwebende Nun in מ͏ׄשה Richt. 18, 30, s. jer. Berakhoth IX, 2 (Blatt 13ᵈ, Z. 14 Ausg. Krakau) und bab. Baba Bathra 109ᵇ; die volle und die defektive Schreibung und besonders die sog. Qeri ukhethib, d. h. die Stellen, an welchen die rezipirte Lesung eines Wortes von dem Konsonantentexte, welchen man nicht zu ändern wagte, abwich *). Die Art dieser Deutungen wollen wir durch vollständige Mitteilung zweier Beispiele anschaulich machen. Gen. 23, 16 ist der Name Ephron erst mit Vav, dann defektiv geschrieben. In Bezug darauf bemerkt der Midrasch Bereschith Rabba, Sekt. 58: „Im Spruchbuch 28, 22 heißt es: „„Nach Reichtum überstürzt sich der Mann schelen Auges und erkennt nicht, daſs Mangel ihn überkommen wird““. Das ist Ephron, der das Vermögen des Gerechten an sich bringen wollte, den aber hernach Mangel traf" [חסר auch massorethische Bezeichnung der defektiven Schreibung]. Haggai 1, 8 wird אִכָּבְדָה gelesen, ist aber nur אכבד geschrieben. Samuel bar Inja fragt Joma 21ᵇ, warum das He in der Schrift fehle, und lautet die Antwort: „Fünf [ה Zalzeichen für 5] Dinge, die im ersten Tempel waren, fehlten dem zweiten, nämlich die Bundeslade mit Deckel und Cherubim, das heilige Feuer, die göttliche Gnadengegenwart, der heilige Geist und die Urim und Thummim".

Nirgends wird im Talmud berichtet, daſs diese und änliche Materialien schriftlich fixirt gewesen seien; wir werden also anzunehmen haben, daſs sie gleich den halachischen Diskussionen erst der Mischnalehrer, dann der Talmudlehrer lange Zeit nur mündlich fortgepflanzt wurden. Lediglich mündlich wurde bis zum Schlusse der Amoräerzeit auch die gesamte Tradition über die Aussprache (Vokale, Sinnabteilung, Vortrag) des Bibeltextes erhalten. Es scheint, daſs man erst, nachdem durch Einfürung der Punktation die Niederschreibung dieser letzterwänten Tradition ermöglicht worden, nachdem also nicht mehr der bloße Konsonantentext niedergeschrieben wurde, begonnen hat, auch Bemerkungen der ersteren Art teils an den Rändern des Bibeltextes, teils am Schlusse der Bibel oder einzelner Bücher, teils — doch selten — in besonderen Heften aufzuzeichnen **). Damit beginnt die wichtigste Periode der Geschichte der Massora.

Die Entwickelung war nicht eine innerhalb des ganzen Judentums einheitliche, sondern, wie die ostländischen, babylonischen Juden von den westländischen, palästinischen hinsichtlich der Ausgestaltung der Lehre (babylon. und palästin. Talmud) und der Art der Gesetzesvorlesung (jene lasen die Thora in einem Jare, diese in drei, s. Prolegg. 77) differirten, so hatten sie auch verschiedene Punktationssysteme und, wie bei den Abweichungen in den Handschriften natürlich, auch verschiedene Massoroth.

Betrachten wir zunächst die für uns wichtigere abendländische Massora. Das massorethische Studium hat lange besonders in Tiberias geblüht ***). Hier war namentlich auch die Familie des bekannten Massorethen Ahron ben Mose ben Ascher (gewönl. kurzweg Ben Ascher) zu Hause, dessen Genealogie wir jetzt durch

*) Genaueres s. Prolegg. S. 88 ff., 70 ff., 81 f.

**) Auf die Einfürung der Punktation und die Aufzeichnung der massorethischen Bemerkungen haben die gleichartigen Arbeiten der Araber und der Syrer erheblichen Einfluſs ausgeübt. Litteratur hierüber s. Ztschr. f. luth. Theol., 1875, S. 623. 624 (dazu vgl. noch: J. P. Martin, Histoire de la Ponctuation ou de la Massore chez les Syriens, Paris 1875; Eb. Nestle, Zur Geschichte der syr. Punktation ZDMG XXX [1876], S. 525—533; M. Schwab, Des Points-Voyelles dans les langues sémitiques, Paris 1879; J. Derenbourg, Revue Critique 1879, 21. Juni); über die Geschichte der hebr. Punktation s. das. S. 619—623.

***) Daher werden in den Randnoten mancher Bibelmanuskripte Lesarten der Männer von Tiberias (אנשי טבריה oder bloß טבריה) erwänt. Über מעזיה, den zweiten Namen dieser Stadt, s. Dikduke S. 79—81.

eine Reihe von Geschlechtern verfolgen können *): 1) Ascher der Alte, der Große, 2) Nehemia, 3) Mose, 4) Ascher, 5) Mose, 6) Ahron. Da Ahron in der ersten Hälfte des 10. Jarhunderts lebte, wird sein erster uns genannter Ahnherr in der zweiten Hälfte des 8. Jarhunderts gewirkt haben; damals also war die Massora bereits Gegenstand eingehender Studien und muss unser Punktationssystem in allem Wesentlichen abgeschlossen gewesen sein. Als Zeitgenossen der vier ältesten Vorfaren Ahrons werden in Codex massor. Tschufutk. Nr. 9 folgende Männer bezeichnet: Riqat mit dem Beinamen Jagar; sein Son Abraham ben Riqat; Abraham ben Perath; Zemach ben Abu Schiba (Seba?); Pinchas das Schulhaupt; Zemach ben Zawara; Chabib ben R. Pipim (Pipijjim?); Achijjahu der Priester, der Genosse (Chaber) aus der Stadt Tiberias. Dasselbe Verzeichnis nennt noch als alte Lehrer: Mose Mocheh **) und Mose den Punktator aus Gasa. Ein anderes Verzeichnis, Cod. mass. Tschuf. 14, nennt außer fünf von den bisher namhaft gemachten noch folgende „alte Lehrer“: Ariqat (Schreibfehler statt Riqat?), Zemach Abu Selutum, Abu'l Umaitar. Hiermit ist aber die Zal der alten Massorethen noch nicht vollständig: ein sonst unbekannter R. Jonathan wird von S. Pinsker, Lickute Kadmoniot, Wien 1860, S. כ"ט u. ל"א neben Mose ben Mocheh erwänt; einen R. Mose Gimsus (גמזו) fand ich in den Randnoten zweier Bibelcodices genannt; Ahrons Zeitgenosse war Mose ben David ben Naphtali (meist einfach Ben Naphtali); noch vor diesen beiden wurde der zu hohem Ansehen gelangte Mustercodex מחזורא רבה geschrieben ***).

Von der Mehrzal der genannten Autoritäten kennen wir nur den Namen oder ganz vereinzelte Lesarten. Etwas mehr wissen wir (aus den Randbemerkungen mehrerer Bibelhandschriften) von Mose Mocheh, R. Pinchas und dem eben erwänten Codex. Am meisten von Ben Naphtali, über dessen Abweichungen von Ben Ascher uns ausfürliche Listen und zalreiche Randnoten unterrichten †).

Der berühmteste von allen ist Ahron ben Mose ben Ascher (Dikduke S. X—XVII), welcher in der ersten Hälfte des 10. Jarhunderts in Tiberias blühte; denn er gilt seit dem Beginn dieses Jartausends, insonderheit aber seit Mose ben Maimon und David Kimchi für die richtige Fixirung des hebräischen Bibeltextes als normative Autorität (Dikd. IX). Da der von ihm mit Punktation und Massora versehene Bibelcodex, selbst wenn er wirklich in Aleppo, doch jedenfalls zur Zeit für die Wissenschaft nicht vorhanden ist, so besteht die Aufgabe der sog. niederen Kritik gegenwärtig darin, dass man versucht, den hebräischen Bibeltext nicht nur nach alten Handschriften, sondern auch a) nach den vorhandenen Angaben über die Lesarten Ben Aschers und den zum teil von ihm, zum teil aus der Massorethenschule seiner Familie stammenden „Dikduke ha-teamim“ und b) nach anderen gut bezeugten massorethischen Angaben zu rekonstruiren.

Mit Ben Ascher ist die Feststellung des massorethischen Bibeltextes und die Ausbildung der Massora selbst vollendet. Die nach ihm lebenden mit dem Bibeltext sich beschäftigenden Gelehrten heißen Naqdanim ††), aus deren Zal hier Mose

---

*) Für das Folgende vgl. meinen Aufsatz: „Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes“ Theol. Stud. u. Krit., 1875, S. 736 ff. (1876, S. 554) und in Kürze Dikduke S. 78. 79.

**) מוֹחֶה, so, mit Segol; die Schreibung מוחא, nach welcher man Mocha zu sprechen pflegt, ist fast gar nicht beglaubigt.

***) Er wird schon von Ben Naphtali citirt, s. Derenbourg, Manuel, S. 122. Außerdem vgl. Pinsker, Lickute, S. כ"ט, ל"א, ל"ב; S. Norzi in Minchath Schaj Gen. 22, 8, Num. 21, 4, 2 Kön. 19, 25, Ps. 62, 4, 2 Chr. 32, 30; Jakob Sappir in אבן ספיר I, Bl. 15b; Ginsburg, The Massorah p. 611a. — Über andere alte Mustercodices s. Prolegg. S. 14 ff. 112 ff. Das daselbst gesammelte Material kann jetzt bedeutend vermehrt werden.

†) Die bezüglichen Nachweisungen gab ich in Dikduke S. XI—XIII; das. auch ein Autoepigraph des Ben Naphtali und der Beweis, dass B. N. nicht nur in Bezug auf die Punktation, sondern auch hinsichtlich der Konsonanten von Ben Ascher abwich. Außerdem s. die Liste bei Ginsburg, The Massorah, p. 571—591.

††) Über sie vgl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, 1845, S. 107—122. Sal. Frensdorff edirte Hannover 1847: דרכי הנקוד והנגינות, deutscher Titel: „Fragmente aus der

Naqdan (Zunz S. 111), Simson Naqdan (S. 113) und Jequthiel ben Jehuda ha-kohen (Verf. des עין הקורא, Zunz 115) genannt seien. Auf sie und die von ihnen geschriebenen Mustercodices berufen sich spätere Kopisten und Grammatiker häufig (Prolegg. S. 14).

Von den alten massorethischen Handbüchern ist das wichtigste *) das nach seinen Anfangsworten Ochlah W'ochlah benannte und unter diesem Namen seit der Mitte des 12. Jarhunderts citirte **). Erwänung verdient auch die vor mehreren aus Jemen nach Europa gebrachten Bibelcodices sich findende Kombination von Grammatik und Massorabuch ***). Besonders sorgsamer Beachtung erfreute sich natürlich der Text des am höchsten geschätzten biblischen Buches, des Pentateuchs: Meir (Abulafia) ha-levi ben Todros aus Toledo († 1244) verfasste eine nach den Wortstämmen geordnete, besonders auf die volle, bezw. defektive Schreibung Rücksicht nehmende Zusammenstellung der massorethischen Bemerkungen zum Pentateuch unter dem Titel ס' מסורת סייג לתורה Florenz 1750, Fol. (minder genau Berlin 1761, Fol.).

Jakob ben Chajjim ibn Adonija †) unternahm es, das umfangreiche massorethische Material, welches in den ihm zugänglichen Handschriften zerstreut war, zu sammeln und zu ordnen. Das Ergebnis seiner ebenso mühevollen ††) wie dankenswerten Arbeit liegt vor in der zweiten von Daniel Bomberg gedruckten rabbinischen Bibel (Venedig 1524. 1525, 4 Bde. Fol.). Der in ihr gegebene Massoratext, welcher in den späteren rabbinischen Bibeln im wesentlichen einfach wiederholt ist, muss trotz seiner Unvollständigkeit und mancher Fehler als der Textus receptus der Massora angesehen werden. Wer von ihm abweicht, hat dies, soll anders nicht grenzenlose Verwirrung entstehen, stets und zwar unter Mitteilung der Begründung anzugeben †††). Wir legen daher den folgenden Erörterungen über Form und Inhalt der Massora die Ausgabe des Jakob ben Chajjim zugrunde.

Punctation's- und Accentlehre der hebräischen Sprache angeblich von R. Moses Punctator". Das Wort „angeblich" ist zu tilgen, s. M. Steinschneider, Verzeichnis der hebräischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin, 1878, 4to, S. 54.

*) Älter, aber für unseren Zweck weniger wichtig, ist der warscheinlich im 9. Jarhundert redigirte Traktat Sopherim; denn derselbe enthält nur vier Kapitel massorethischen Inhalts (VI—IX). Hauptausgaben: Jakob Naumburg, נחלת יעקב, Fürth 1793 Fol., und: Joel Müller, Masechet Soferim. Der talmudische Traktat der Schreiber, eine Einleitung in das Studium der althebräischen Graphik, der Masora und der altjüdischen Liturgik. Nach Handschriften herausgegeben und commentirt, Leipzig 1878.

**) S. Frensdorff, Das Buch Ochlah W'ochlah (Massora). Herausgegeben, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen nach einer ... zu Paris befindlichen Handschrift. Hannover 1864, 4to. — Über eine viel reichhaltigere Rezension desselben Werkes, die sich in Halle befindet, berichtete H. Hupfeld, ZDMG XXI (1867), S. 201 ff. Vgl. Ginsburg's Jakob ben Chajim, S. 25 ff.

***) J. Derenbourg, Manuel du lecteur, d'un auteur inconnu, publié d'après un manuscript venu du Yémen et accompagné de notes, Paris 1871 [Separatausgabe aus Journal Asiatique, 1870]. Ein anderes Manuskript gehört jetzt der kgl. Bibliothek in Berlin (Ms. Or. Qu. 578), s. Steinschneiders Katalog S. 95. 96.

†) Über ihn und seine Arbeit s. Christ. D. Ginsburg, Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English; with explanatory notes. 2. ed. London 1867.

††) Von der Mühseligkeit dieses Unternehmens kann nur der sich eine klare Vorstellung machen, welcher weiß, in wie kunstvollen Formen (Tierbildern, Kreisen und Figuren aller Art) und mit welchen Kürzungen die massorethischen Angaben in vielen Codices aus kalligraphischen Rücksichten geschrieben sind.

†††) Leider verabsäumt S. Baer dies in seinen von Frz. Delitzsch bevorworteten Ausgaben der einzelnen Bücher des Alten Testamentes (Leipzig, Tauchnitz; Genesis 1869, Jesaia 1872, Hiob 1875, kleine Proph. 1878, Psalmen 1880, Sprüche 1880), wie er auch leider je länger desto mehr Wert auf die Spitzfindigkeiten späterer Naqdanim legt, s. meine eingehende Besprechung seiner Ausgabe des Liber duodecim Prophetarum in Schürer's Theolog. Literaturzeitung 1879, Nr. 8. — Wertvolle Berichtigungen der gedruckten Massora publizirten Burtorf (Castigationes in Masoram in Tiberias S. 303—430) und Frensdorff (Massoretisches Wörterbuch).

Nach dem Umfange teilt man die massorethischen Bemerkungen ein in Massora magna und Massora parva. In den rabbinischen Bibeln sind bekanntlich Text und Targum in zwei nebeneinander stehenden Kolumnen abgedruckt. Auf dem leeren Raume zwischen diesen beiden Kolumnen [in Handschriften teils zwischen den Kolumnen (wenn das Blatt mehr als eine enthält), teils an den Seitenrändern, besonders dem äußeren] steht die Massora parva. Sie enthält die Qeri; außerdem gibt sie namentlich an, wie oft ein Wort in der Bibel sich findet *). Bei nur zweimal vorkommenden Wörtern ist mehrfach auch die zweite Stelle bezeichnet. Über und unter dem Texte steht [auch in Handschriften] die Massora magna. In ihr finden sich a) erläuternde Ausfürungen zur Massora parva, z. B. zu Prov. 7, 22 die Angabe der 12 Stellen, an welchen מוּסַר mit Pathach vorkommt, b) allgemeine Sätze, insonderheit Verzeichnisse von Versen oder Wörtern (diese zum teil alphabetisch geordnet), die eine gewisse Eigentümlichkeit gemeinsam haben, z. B. zu 1 Kön. 1, 1: achtzehn Wörter, an deren Ende Vav nicht geschrieben, aber gelesen wird; zu Esther 5, 1: fünf Wörter, denen nur einmal בֵּית und nur einmal בְּבֵית vorhergeht. — Den Schluss des vierten Bandes bildet auf 66 Folioblättern die Massora finalis (so genannt zum Unterschied von der eben besprochenen M. marginalis), eine Art massorethischen Wörterbuches. Sie enthält in alphabetischer Ordnung außer zalreichen ausfürlichen Stellenangaben und allgemeinen Sätzen auch Verweisungen auf das in der M. magna marginalis Mitgeteilte. Unter ים (יסר) z. B. finden wir die Angabe, dass die 12 Stellen, an welchen מוּסַר Pathach hat, aufgezält sind in der M. zu Jer. 30, [14] und Prov. 7, [22]. Gegen Ende der Mass. finalis stehen die Differenzen zwischen Ben Ascher und Ben Naphtali und die zwischen den westländischen und den ostländischen Juden. [In den Handschriften ist die M. fin. natürlich nicht alphabetisch geordnet, außerdem hat sie in ihnen sehr verschiedenen Umfang und Inhalt. Zwei Beispiele s. Dikduke S. XXIV ff.].

Die ostländische Massora. (Vgl. S. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-Hebräische Punktationssystem, Wien 1863; Prolegg. S. 36—41. 121). Dass die ostländischen, babylonischen Juden, מדינחאי, auch in Bezug auf den Bibeltext sich von den westländischen, palästinischen, מערבאי, unterschieden, wusste man früher nur aus dem von Jakob ben Chajjim in der Mass. finalis veröffentlichten Verzeichnisse von 216 solcher Varianten, und war daher das Urteil über diese Verschiedenheit lange ein unrichtiges. Jetzt wissen wir, hauptsächlich aus den von A. Firkowitsch gesammelten Handschriften **), a) dass diese Varianten auch auf den Pentateuch und auch auf die Vokale und Accente sich erstreckten; b) dass die Orientalen ein besonderes Punktationssystem hatten ***); c) dass sie über manches andere massorethische Traditionen hatten, s. Anmerkungen zum Codex Babylonicus S. 037[a] Anf.; d) dass die Orientalen unter sich nicht ganz einig waren, sondern die Gelehrten zu Sura, die סוראי, von denen zu Nehardea, den נהרדעאי, mehrfach abwichen, s. Ztschr. f. luth. Th. 1875, 609 und Ginsburg, The Massorah p. 611[b]. — Noch sei bemerkt, dass, wie in abendländische Handschriften manche als ostländisch bezeugte Lesart eingedrungen ist (Prolegg. S. 38, e), so auch manche in der gedruckten Massora vorkommende Bemerkung auf orientalische Lesarten sich bezieht (s. Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 367). Umgekehrt

---

*) Z. B. ל׳ = לית sonst nicht, ב׳ zweimal, ג׳ מל׳ dreimal plene, ד׳ חס׳ viermal defektiv, יב׳ פ׳ zwölfmal mit Pathach.

**) Vgl. auch die kritischen Anhänge in den Baer'schen Ausgaben biblischer Bücher und das Verzeichnis bei Ginsburg, The Massorah, p. 591—599.

***) Litteratur s. in meiner Ausgabe des Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg 1876, praef. p. VII; dazu mein Aufsatz: „Zur Textkritik des Jesaias“ in Ztschr. f. luth. Theol. 1877. Darüber, dass ursprünglich warscheinlich nur ein System existirte, welchem das übliche, tiberiensische in Bezug auf Stellung und Form der Zeichen näher gestanden haben dürfte als das babylonische, s. das. S. 21.

stehen Lesarten und massorethische Angaben der Abendländer im Codex Babylonicus (s. Anm. zu Cod. Bab. S. 036ᵇ Ende).

Anleitung zum Gebrauch der Massora findet man besonders in den gleich zu nennenden Schriften von Buxtorf, Joseph b. David Heilbronn, A. Worms u. Frensdorff (auch in Ochlah W'ochlah).

Litteratur *): Elias Levita, ספר מסורת המסורת, Venedig 1538, 4⁰; Basel 1539, 8⁰; deutsch, unter Aufsicht und mit Anmerkungen J. S. Semler's, Halle 1772; Chr. D. Ginsburg, The Massoreth ha-massoreth of Elias Levita . . in Hebrew, with an English translation, and critical and explanatory notes, London 1867. || J. Buxtorf, Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, Basel 1620, beste Ausgabe, das. 1665, 4⁰ (430 S.). || Salomo Jedidja Minnorzi, gew. kurz Norzi genannt, kritischer Kommentar zur Bibel, 1626 druckfertig, aber erst 1742—1744 unter dem Titel Minchath Schaj von Raphael Chajjim in der Mantuaner Bibelausgabe (4ᵗᵒ) edirt; besonders gedruckt Wien 1813, 4ᵗᵒ. || Jo. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea, Hamburg, 4ᵗᵒ, Bd. II (1721), S. 460—544, ältere Literatur S. 534 ff., und Bd. IV (1733), S. 206—227. || Joann. Frid. Cotta, Exercitatio historico-critica de origine masorae punctorumque Vet. Testamenti Hebraicorum, Tübingen 1726, 4ᵗᵒ (93 S.). || Abraham ben Reuben aus Ochrida, ס'בית אברהם, Konstantinopel 1742 Fol. (86 Bl.), massor. Lexikon zum Pentateuch (Verba u. Nomina; Partikeln; Eigennamen). || (David Viterbi) ס' אם למסורת, Mantua 1748, 4ᵗᵒ (42 Bl.), one den Namen des Verf. gedruckt v. dem eben genannten Raphael Chajjim. || Abraham (Abbele) ben Jirm'jah aus Kalvary, ס'סדר אברהם, Frankf. a. O. 1752, 4ᵗᵒ (49 Bl.), Massora zum Pent. in alphabet. Ordnung. || Ascher Anschel Worms, סייג לתורה, Frankf. a. M. 1766, 4ᵗᵒ (49 Bl. u. latein. Einleitung von Megerlin). || Joseph ben David (Heilbronn) aus Eschwe[ge] ס'מבין חידות, Amsterdam 1765, 4ᵗᵒ (11+93 Bl.). Erklärung der massor. Abbreviaturen und Termini, sowie der Massora zum Pentat.; praktisch, aber Plagiat aus dem damals noch nicht gedruckten Buche des A. Worms. || Joseph ben Mordechai aus Berditschew, מסורה ברורה, Berditschew c. 1820, 4ᵗᵒ, alphabet. Massora zum Pentat. u. (anhangsweise) zum Buche Esther. || Sal. Frensdorff, Massoretisches Wörterbuch, Hannover u. Leipzig 1876, 4ᵗᵒ (X, 20+387 S.). Unentbehrlich für jeden Forscher auf dem Gebiete der Massora. Vgl. meine ausfürliche Anzeige in Theol. Stud. u. Krit., 1878, S. 354—370. || Vom Verf. dieses Ar- Artikels: Prolegomena critica in Vetus Testam. Hebr., quibus agitur I) de codicibus . ., II) de textu Bibliorum Hebraicorum qualis Talmudistarum temporibus fuerit, Leipz. 1873 (131 S.); Die biblischen und massoretischen Handschriften zu Tschufut-Kale in der Krim, Ztschr. f. d. gesamte luth. Theol. und Kirche, Lpz. 1875, S. 585—624; zus. mit S. Baer: Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke . . mit Benutzung zahlreicher alter Handschriften, Leipzig 1879 (XLII, 95 S.). || Christ. D. Ginsburg, The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged. Vol. I (Aleph—Yod), London 1880, 758 S., gr. Fol. (Der zweite Band dieses auf drei Bände berechneten überaus fleißigen und nützlichen Werkes soll noch 1881 erscheinen). || Außerdem Dillmanns Artikel „Bibeltext des A. T." in dieser Encykl. Bd. II, S. 381—400. Die betreffenden Abschnitte der Einleitungen in das A. T. sind nur mit Vorsicht zu benutzen.

Herm. L. Strack.

Massuet, Renatus, gelehrter französischer Mauriner, geb. 1665 zu St. Ouen bei Bernay in der Normandie, trat 1682 in die Benediktinerkongregation des h. Maurus, starb den 11. Januar 1716 zu Paris. Der Streit, welcher zwischen

---

*) Die mystischen Deutungen massorethischer Angaben von Meir Angel (מסורת הברית, Krakau 1619, 4ᵗᵒ), Jakob Zausmer ben Isaak (טעמי המסורה, Amsterd. 1651, 4ᵗᵒ), David Teble ben Benjamin (מסורת הברית, Hamburg 1715, 4ᵗᵒ) u. s. w. übergehen wir, weil sie des wissenschaftlichen Wertes entbehren. Sie haben nur insofern Interesse, als wir aus ihnen sehen, in wie hohem Ansehen die Massora stand.

den Jesuiten und den Maurinern über die von den letzteren veranstaltete Ausgabe der Werke des Augustinus ausgebrochen war, veranlasste M. zu seinem ersten litterarischen Auftreten. Gegen die von dem Jesuiten Joh. Bapt. (nicht Emerich) Langlois anonym publizirte Lettre d'un Abbé d'Allemagne aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de Saint Maur, sur le dernier (gemeint ist der zehnte) Tome de leur Edition de Saint Augustin (Cologne, vielmehr Paris, 1699), worin die Gesellschaft Jesu nichts geringeres beweisen wollte, als dass die Maurinerausgabe des Augustin in der Absicht veranstaltet worden sei, die Irrtümer Jansens zu verbreiten, schrieb M. gleichfalls anonym die gewaltig einschlagende gründliche Lettre d'un Ecclesiastique au R. P. E. L. J. sur celle qu'il a écrite aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de S. Maur. Touchant le dernier Tome etc. (Osnabrück 1699, widerholt Liége 1700), welche in Verbindung mit den Erwiderungen seiner Ordensbrüder Fr. Lami, Denys de Sainte-Marthe und B. Montfaucon zur Folge hatte, dass im J. 1700 sechs bezügliche Jesuitenschriften von der päpstlichen Inquisition verdammt wurden (vgl. Tassin p. 306; Backer, Bibliothèque des écr. de la comp. de Jésus III, 437). 1703 nach St. Germain-des-Prés, dem Centralpunkt maurinischer Gelehrsamkeit, berufen, beschäftigte sich M. hauptsächlich mit den Werken des Irenäus, die er in trefflicher Ausgabe (S. Irenaei ... contra haereses libri quinque, Par. 1710, widerholt Venet. 1734 mit den von Pfaff entdeckten Fragmenten) publizirte, worin er einen guten nach Handschriften verbesserten Text gab, kritische und erklärende Anmerkungen beifügte und in drei gründlichen, inhaltsreichen Abhandlungen die von Irenäus widerlegten Ketzereien, das Leben und die Schriften des Kirchenvaters, sowie den Lehrbegriff desselben ausfürlich behandelte. Nach Ruinarts Tod veröffentlichte er 1713 den von Mabillon nahezu vollendet hinterlassenen fünften Band der Annales ordinis S. Benedicti, zu dem er eine Vorrede und die Biographieen Mabillons und Ruinarts verfasste. Fünf interessante Briefe von M. an Bernh. Pez finden sich in J. G. Schelhorns Amoenitates literariae XIII, 278—310. Vergl. Tassin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 304 sq. 375—379 (deutsche Ausg. I, 472 f. 585—592). Edm. Martene in Mabillons Annales ord. S. Bened. VI, p. II sq. **G. Laubmann.**

Matamoros ist unter den evangelischen Spaniern der Neuzeit, wenn auch nicht der erste oder der bedeutendste, jedenfalls der am meisten genannte; seine Gefangenschaft, seine Befreiung, der Eindruck seiner Persönlichkeit und sein frühzeitiger Tod weckten in den christlichen Kreisen Hollands, Süddeutschlands und der Schweiz die Teilnahme an der Evangelisation Spaniens und halfen die Vorbereitungen treffen, welche mit dem Eintritt der Septemberrevolution (1868) zu Grundlagen einer umfassenden und ersprießlichen Arbeit in Spanien wurden.

Manuel Matamoros ward am 8. Oktober 1835 zu Lepe in der Provinz Huelva geboren, wo sein Vater Artilleriehauptmann war, aber bald darauf nach Malaga versetzt wurde. Dort verlebte Manuel seine Jugend, bis er nach dem Tode seines Vaters, der seinen Eintritt ins Militär wünschte, im Jare 1850 auf die Kadettenschule zu Toledo kam. Doch sagte ihm das dortige „sehr brutale" Soldatenleben so wenig zu, dass er die Schule vor Ablauf des Kursus verließ, um nach Malaga zu seiner Mutter, die sich inzwischen wider verheiratet hatte, zurückzukehren. Von dort aus machte er eine Reise nach dem nahen Gibraltar, welche entscheidend für sein Leben wurde. Ein Catalane, Francisco de Paula Ruet, welcher in Turin durch Luigi de Sanctis' Predigten dem Evangelium gewonnen war und dasselbe in seiner Vaterstadt Barcelona unerschrocken verkündigt hatte, bis ihn dafür die Strafe langen Gefängnisses und endlich „Verbannung auf Lebenszeit" traf, hatte in Gibraltar eine kleine spanische evangelische Gemeinde um sich gesammelt. Neugier trieb Matamoros in diese Kirche; die Macht der Warheit und Ruets zündendes Wort machten einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn; er kaufte sich ein Neues Testament, das er eifrig studirte, und je mehr er durch seine Lektüre von der römischen Kirche innerlich gelöst wurde, um so mehr drängte es ihn, seinen Fund andern mitzuteilen. Als das militärpflichtige

Alter ihn nach Spanien zurückrief und er in Sevilla Soldat war, traf er dort einen neuen evangelischen Freund in Manuel Leon, einem eifrigen Anhänger des Evangeliums, dem seine Beständigkeit nichts anders als die Bibel hören und sagen zu wollen, den Ruf eines Verrückten eingetragen hatte; mehr wie einmal befreite ihn dieser Mann von Verfolgungen der Priester. Matamoros wirkte unter seinen Kameraden für die erkannte Warheit; doch als einer derselben ihn dem Regimentskaplan verraten hatte, ward er so vielen Anfeindungen ausgesetzt, daſs er sich glücklich schätzen konnte, durch seine Mutter vom Militär losgekauft zu werden.

Durch Ruets Vermittlung war er mit einem Komité in Edinburg, später mit einem andern in Paris, welche für die Evangelisation Spaniens arbeiteten, in Beziehung getreten. Im Auftrag des letzteren ging er nach Granada, Sevilla und zuletzt (1860) nach Barcelona. Zur selben Zeit hatte ein einfacher Hutmacher, José Alhama in Granada, durch einen amerikanischen Traktat zuerst auf das Evangelium aufmerksam gemacht, es dort öffentlich verkündigt und hatten die Priester seine Gefangennahme durchgesetzt. Unter seinen Papieren fand man Briefe von andern Freunden, und so ward Matamoros in Barcelona, Marin, Carrasco und Gonzalez in Malaga ins Gefängnis geworfen. Da dieser Prozeſs vor dem Hauptgericht in Granada gefürt wurde, ward Matamoros dorthin gebracht und muſste mit den andern Glaubenszeugen über zwei Jare im Gefängnis liegen, wo er den Keim seiner Krankheit (Schwindsucht), die ihn einem frühen Grabe zufürte, empfing. Bekannt sind die edlen Anstrengungen der evangelischen Allianz zur Freilassung der Angeklagten und die Deputation, welche sie im Frühjar 1863 nach Madrid entsandte; ihre Deputation ward freilich nicht von der Königin empfangen, doch war ihr Zeugnis für Gewissensfreiheit, das in den liberalen Kreisen Spaniens ein lautes Echo fand, nicht vergebens. Weniger bekannt ist der Einfluſs, den die direkte Vermittlung des preußischen Herrscherhauses und ein Brief der früher selbst katholischen Königin Elisabeth von Preußen an die Königin Isabella von Spanien auf die Milderung der Strafe ausübte. Die neunjärige Galeerenstrafe, welche über die Angeklagten ausgesprochen war, wurde in neunjärige Verbannung verwandelt. Die Furcht vor dem Einfluſs der Gefangenen, die selbst im Kerker einen der Mitgefangenen dem Evangelium gewonnen hatten, mag zu diesem Entschluſs mitgewirkt haben: „Ich kann diese Leute nicht auf die Galeeren schicken", soll die Königin gesagt haben, „sonst bekomme ich die Pest nimmer aus dem Lande".

Am 28. Mai 1863 wurden die Gefangenen aus dem Kerker entlassen. Alhama ließ sich in Gibraltar nieder, wo er sich von seiner Hände Arbeit närte, Carrasco ging nach Genf, um Theologie zu studiren, Marin und Gonzalez blieben in Bayonne, später in Bordeaux, wärend Matamoros nach England ging, wo er als ein Märtyrer des Evangeliums gefeiert wurde. Das war nicht gut; schon der treue Freund Spaniens, Dr. Kappadose im Haag, hatte vor solchen Reisen gewarnt; und wenn auch Matamoros Persönlichkeit und Auftreten der Sache des Evangeliums in Spanien neue Freunde gewann, so war doch der Ruhm, der den jungen Christen umgab, nicht one innern Schaden für ihn und die Sache selbst. In Bayonne sollte unter Leitung des besonnenen tüchtigen Pastors Nogaret ein spanisches Erziehungsinstitut gegründet werden; allein Matamoros hielt dort nicht aus und ging zu seinen begeisterten Freunden in der Schweiz, Lausanne, wo er an theologischen Vorlesungen der Universität der freien Kirche daselbst teilnahm. Durch seine Vermittlung kamen eine Menge junger Spanier, meist aus Malaga und Umgegend, zur Ausbildung dorthin. Der Mangel an Umsicht in der Auswal derselben hatte für die helfenden Freunde viele Enttäuschungen im Gefolge; und die französische Erziehung machte es den nach langjäriger Abwesenheit in ihr Vaterland zurückkehrenden Jünglingen schwer, sich in Sprache und Leben ihres Volkes zurecht zu finden. Doch die wenigen, welche nach der Septemberrevolution nach Spanien zurückkehrten und in die Arbeit eintraten, sind derselben eine wesentliche Hilfe geworden.

Die ersten Spuren der Schwindsucht veranlaſsten Matamoros zu einem länge-

ren Aufenthalt im Süden Frankreichs. In Pau lernte er eine Amerikanerin kennen, welche er zur Gründung einer spanischen Schule daselbst veranlasste, deren Erfolge freilich aus den oben erwänten Gründen nicht groß waren. Im Mai 1866 kehrte Matamoros nach Lausanne zurück, um dort sein Leben zu beschließen. Von der freien Kirche erbat er sich die Ordination zum Geistlichen; allein ehe es dazu kam, hatte Gott ihn schon zum Tode eingesegnet. Seine letzten Tage waren voll von Erbauung für seine Freunde, voll ungeschwächten Eifers für das Evangelium in seinem Vaterlande, ein Sporn für die Arbeit der evangelischen Schweizer an der Evangelisation Spaniens, welcher bis zur Stunde fortwirkt. Am 31. Juli 1866 entschlief er.

Matamoros war mittlerer Größe, mit ausdrucksvollen Augen, schwarzem Haar und sehr einnehmenden Wesens; sein selbstloser und für die Sache des Evangeliums begeisterter Sinn zeigte sich nie schöner als in dem letzten Stadium seiner Krankheit. In der Verwendung der Gaben, die ihm für sein Land eingehändigt wurden, mag er oft gefehlt haben; aber nie hat er etwas für sich behalten. Dass sein Vaterland im Herbste 1868 sich dem Evangelium öffnete, durfte er nicht mehr erleben; Gottes Weisheit ließ ihn nur an den Vorbereitungen mithelfen; doch auch sein Tod ward ein Senfkorn zur Neubelebung der Evangelisation Spaniens. Sein Name wird neben denen eines Ruet, Carrasco, Alhama und anderer Evangelisten Spaniens unvergessen bleiben. **Fritz Fliedner.**

Maternus, Julius Firmicus. Mit diesem Namen wird der Verfasser des Buches de errore profanarum religionum in der Unterschrift der einzigen erhaltenen Handschrift desselben bezeichnet. Es ist an die Söne Konstantins, Konstantius und Konstans gerichtet; seine Abfassungszeit ergibt sich daraus, dass c. 28, 6 die britannische Expedition des Konstans erwänt wird, die Niederlage des Konstantius bei Singara aber nach c. 29, 3 noch nicht erfolgt sein kann. Demnach ist es zwischen 343 und 348 geschrieben. Wenn die ansprechende Vermutung Bursians (p. VI, s. Ausg.), dass sich c. 3, 5 auf die Erdbeben des Jares 345 bezieht, begründet ist, so läſst sich 345 oder 346 als Jar der Abfassung annehmen. Über die Person des J. F. Maternus wissen wir sehr wenig. Man findet ihn nirgends erwänt. Nach Bursians Untersuchungen (l. c. p. VI sq.) steht fest, dass er nicht identisch ist mit dem gleichnamigen und gleichzeitigen Verfasser der libri matheseos; denn dieser war im J. 354 noch ein Heide. Ob er einer christlichen Familie entstammte, läſst sich nicht sagen; c. 9, 2 (sed et alium audio cum Venere conjugale habuisse consortium) reicht zur Begründung einer solchen Annahme nicht entfernt aus; auch ob seine Heimat Sicilien war, muſs dahin gestellt bleiben; die Schilderung c. 7 beweist es nicht, da bei dem schriftstellerischen Charakter des Maternus (s. u.) fraglich ist, ob sie ihm angehört. Jene Unterschrift nennt ihn einen vir clarissimus; aus dem Buche selbst ergibt sich, dass er rhetorische Bildung besaß: er hat etwas von der energischen Beredsamkeit des Tertullian. Er kennt die heidnische und christliche Litteratur; zwar citirt er nur Homer und Porphyrius, aber er kennt auch Plutarch (vgl. c. 8, 4 mit de Isid. 70) und benützt Cicero (vgl. c. 17, auch 4, 1 u. 14, 2 mit de nat. deor. 2, 26 f.); man findet Anklänge an Athenagoras (vgl. c. 2, 6 mit suppl. c. 22 p. 24 B u. c. 28 p. 32 C), Min. Felix (vgl. c. 16, 3 mit Oct. 8, 4; c. 8, 4 mit Oct. 22, 2; c. 22, 4 mit Oct. 12, 6), Tertullian (vgl. c. 13 mit apol. 8), und die Benützung der cyprian'schen Schriften de test. u. ad Fortun. (vgl. c. 18 mit de test. I, 22; c. 19 mit de test. II, 19; c. 20 mit de test. II, 16 f.; c. 21 mit de test. II, 21; c. 24 mit de test. II, 26, c. 27 mit de test. II, 15; c. 28 mit ad Fort. 1—3; c. 29 mit ad Fortun. 5). Die Art, wie Maternus Cicero ausschreibt, und Cyprians Stellensammlung widerholt, indem er die von jenem ausgewälten Schriftstellen nur durch kurze Erläuterungen verbindet, macht es warscheinlich, dass er auch sonst nach Vorlagen arbeitete, die er nur seinem Zwecke gemäß verwandte.

Seine Schrift ist nicht vollständig erhalten; es fehlen das 1. und 2. wie das 7. und 8. Blatt der Handschrift. Wenn deshalb das Buch den Eingang entbehrt und von einer großen Lücke zerrissen ist, so ist doch seine Anlage völlig klar. Es

zerfällt in zwei Teile c. 1—17 und c. 18—29. Der erste handelt von den falschen Gegenständen religiöser Verehrung; dabei richtet sich die Polemik nicht gegen die Götter der griechisch-römischen Statsreligion, sondern gegen die der orientalischen Kulte. Jene mochten dem Verfasser durch die Bekehrung der Kaiser zum Christentum für beseitigt gelten; diese sah er im Glauben ihrer Anhänger noch fortbestehen; bei der Auflösung der Mythen verfärt er euhemeristisch, die allegorische Deutung weist er entschieden zurück. Im zweiten Teile bespricht er eine Anzal Losungsworte und symbolische Handlungen der Geheimdienste. Sein Bestreben ist dabei, zu zeigen, dass die symbola der Mysterien das Zerrbild der göttlichen Aussprüche der heiligen Schrift seien; die letzteren enthalten in Warheit, was in jenen zur Lüge geworden ist. Änlich verhält es sich mit den heiligen Handlungen, in denen der Teufel das Geheimnis der Erlösung nachäfft. Die verlorene Einleitung scheint den Sündenfall als Wurzel des religiösen Irrtums behandelt zu haben; c. 25 spricht nicht gegen diese Annahme, da dort von dem Sündenfall nur aus Anlass der Erlösung die Rede ist. Den Schluss des Buches bildet die dringende Aufforderung an die Kaiser, Götterbilder und Tempel zu zerstören.

In der Schrift des J. F. Maternus ist die Apologetik in die Polemik umgeschlagen, die Forderung der Freiheit für die eigene Überzeugung ist zur Forderung der Unterdrückung der gegenteiligen Überzeugung geworden. Wärend die Söne Konstantins zögernd an die Unterdrückung des Heidentums gingen (vgl. Bd. VIII, S. 206), ist sie hier von ihnen als Pflicht im weitesten Umfang gefordert. Das erklärt sich psychologisch daraus, dass die noch sehr lebhafte Entrüstung über die Christenverfolgungen (vgl. c. 12, 9) verbunden mit dem starken Siegesbewusstsein des Christentums (vgl. c. 20, 5) den Wunsch nahe legen musste, dessen Triumph vollendet zu sehen. Dazu kam die unmittelbare Übertragung alttestamentlicher Vorschriften auf die Gegenwart; die Aufforderung Deut. 13, 6 ff. wird als ein dem Kaiser gültiges Gebot angefürt (vgl. c. 29, 1); endlich die erklärliche, aber sehr folgenschwere Anschauung, dass der Kaiser als christliche Obrigkeit dieselben Befugnisse in religiösen Dingen habe wie vordem als heidnische; die Schritte des Postumius und des Senats gegen die Bacchantinnen (Liv. XXXIX, 8 f.) werden Konstantius und seinem Bruder als nachamenswertes Beispiel vorgehalten (vgl. c. 6, 9).

Die Handschrift des Buches d. err. prof. rel., früher in Minden, dann lange Zeit für verloren gehalten, ist von Bursian in der vatikanischen Bibliothek wider entdeckt worden. Die edit. princ. veranstaltete M. Flacius 1562; auf sie gehen sämtliche Drucke bis auf die Ausgabe Bursians (Lips. 1856) zurück. Die neueste Ausgabe von C. Halm, in dem Corp. Scr. Eccl. Lat. Vol. II, 1867. Zur Erklärung des Buchs tat am meisten Münter in seiner Ausgabe Havniae 1826, abgedruckt bei Migne tom. XII.; Ebert, Geschichte der chr. lat. Litteratur, 1874, S. 123 ff.; Dombart in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Bd. XXII, S. 375. **Hauck.**

Mathesius, Johann, der bekannte Biograph Luthers, ist geboren zu Rochlitz in Sachsen am 24. Juni 1504. Seine Eltern bestimmten ihn zum Bergbau; da aber schon früh der Lerneifer in ihm erwachte, ließen sie ihn im Hause seiner Großmutter, die für den Unterricht des Knaben sorgte. Nachdem er seit seinem 13. Jare noch die Schulen zu Mittweida und Nürnberg besucht hatte, bezog er die Universität Ingolstadt, konnte sich hier aber aus Mangel an Mitteln nicht lange halten. Mehrere Jare lebte er darnach in verschiedenen Stellungen in Baiern, kam hier in Verkehr mit den Widertäufern und ward endlich durch Luthers Schriften für die Reformation gewonnen. Im Frühlinge 1529 machte er sich auf nach Wittenberg, wo er am 30. Mai immatrikulirt ward, und fülte sich ungemein befriedigt durch das, was sich ihm dort an Unterweisung bot. Er studirte mit großem Eifer, sodass er bald Magister wurde und 1530 einen Ruf an die Schule in Altenburg annehmen konnte. Von hier kam er im Frühling 1532 als Schulmeister oder Rektor nach der erst vor wenig Jaren gegründeten, aber durch den höchst ergiebigen Bergbau schnell aufblühenden Stadt Joachimsthal in

Böhmen. Er machte sich um die dortige Schule sehr verdient und hob sie ungemein. Besonders war er aber bemüht, unter dem Schutze der Grafen von Schlick die evangelische Lehre in Joachimsthal zur herrschenden zu machen. Nach 8 Jaren begab er sich noch einmal nach Wittenberg, ward Luthers Tischgenosse und studirte Theologie, um sich ganz dem Kirchendienste zu widmen. Für diesen berief man ihn, als 1541 ein Diakonat in Joachimsthal frei ward, und 1545 rückte er in das Pastorat auf. In dieser Stellung wirkte er dann noch 20 Jare bis zu seinem am 8. Oktober 1565 erfolgten Ende, ein Muster eines evangelischen Pastors. Er hat eine große Anzal von Predigten im Drucke hinterlassen, doch haben diese keinen weiteren Wert, sondern dienen höchstens als Zeitspiegel. Einen unvergänglichen Namen dagegen sichern ihm seine 17 Predigten über Luther, die er in den Jaren 1562—64 hielt und deren Vorrede er drei Tage vor seinem Tode unterzeichnete. Sie erschienen 1566 zu Nürnberg und sind seitdem sehr häufig wider gedruckt worden, die erste vollständige und zuverlässige Lutherbiographie, eines der trefflichsten und anziehendsten Bücher aus der Reformationszeit. — Vgl. über ihn eine ältere brauchbare Biographie von einem seiner Nachkommen, M. Johann Balthasar Mathesius, Dresden 1705. — G. Plitt, Die vier ersten Lutherbiographieen, Erlangen 1876. **G. Plitt.** †

Mattatja, s. Hasmonäer, Bd. V, S. 635.

Matthäus, Apostel und Evangelist. 1) In den sämtlichen Apostelverzeichnissen Matth. 10, Mark. 3, Luk. 6 und Apg. 1 erscheint unter den Zwölfen einer mit Namen *Ματϑαῖος* (nach ℵ B D *Μαϑϑαῖος*). Matth. 10, 3 wird er noch überdem bezeichnet als *ὁ τελώνης*. Von seiner Zollstätte am See Tiberias hatte Jesus ihn zum Apostelamte berufen, Matth. 9, 9 und bei diesem Anlasse mit vielen seiner Standesgenossen freundlich verkehrt. Da Mark. 2, 14 und Luk. 5, 27 ff. unter den ganz gleichen Verumständungen, auch im nämlichen Zusammenhang, die Berufung eines Levi berichten, dagegen in ihren Verzeichnissen keinen Levi auffüren, so kann nicht (mit Herakleon, Origenes, Grotius, Michaelis, zuletzt Sieffert, Neander, Ewald, Reuß) an der Identität des Levi und Matthäus gezweifelt werden. Vielmehr steht zu vermuten, in Anlehnung an die Sitte, die uns auch bei Petrus und Paulus entgegentritt, habe er in der Nachfolge Jesu seinen ursprünglichen Personennamen Levi an den des Matthäus getauscht; wobei unentschieden bleibt, ob dieser letztere nach der übrigens gewönlichsten Ableitung auf מַתְּיָה, *Θεόδωρος*, oder מַתַּי, Geschenkter, zurückgehe. (Grimm, Über den Namen des Matth. Stud. u. Krit. 1870.) Sein Vater wird Mark. 2, 14 Alphäus genannt. Weil nun der Vater des jüngeren Jakobus ebenfalls Alphäus hieß, so haben one zureichenden Grund von Euthymius Zigabenus bis auf Credner einzelne auch hier nur eine Person finden wollen.

Matthäus gehört zu denjenigen Aposteln, welche nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern auch in der Überlieferung verschwinden. Das N. T. bietet keine Nachrichten über seine Schicksale und sein Wirken. Was die kirchlichen Schriftsteller an solchen gewären, ist zum teil nicht eben unwarscheinlich, bewegt sich aber zum andern Teil dann wider in unlösbaren Widersprüchen. Anhänger einer strengen Askese (Clem. Al. Paedag. 2, 1) soll er nach der Himmelfart Jesu den Hebräern wärend eines fünfzehnjärigen Aufenthalts zu Jerusalem das Evangelium verkündet haben (*Κήρυγμα Πέτρου* bei Clem. Al. Strom. 6, 15. Apollonius bei Eusebius 5, 18; Iren. adv. haer. 3, 1; Euseb. 3, 24). Nach Eusebius (vgl. Orig. bei Euseb. 3, 1 u. Hieron. catal. 4) wandte er sich sodann andern Völkern zu. Welche es gewesen seien, — ob die Äthiopier (Rufin. H. E. 10, 9. Socrat. H. E. 1, 19. Abdiae hist. apost. 7 in Fabricii Cod. apocr. 1, 636 sqq.), die Macedonier (Isidor. Hisp. de sanct. 77), die Syrer am Euphrat (Simeon Metaphrastes), die Perser (Ambros. in Ps. 45), die Parther, die Meder oder die *ἀνϑρωποφάγοι* des Nikephorus Kallisti h. e. 2, 41, welche man nachher in Amerika suchen wollte, — dies zu bestimmen blieb den Spätern aufbehalten. Selbst um seinen Tod weiß einzig die Sage. Das Martyrium, welches die griechische

und lateinische Kirche feiern, tritt erst nach Herakleon, Clemens, Origenes und Tertullian, im Widerspruch mit ihren Notizen, in die Tradition ein. S. Mart. Rom. 21 Sept. Florini exercitatt. histor. philol. 23 sqq.; Perionii vitae Apostol. 114 sqq.; Cave, Antiquitt. ap. 553 sq.; Credner, Einl. 1, 59.

2) Mit der Würde des Apostels verbindet Matthäus diejenige eines Evangelisten. Denn es bildet eine der ältesten, unwidersprochenen und bestbeglaubigten kirchlichen Überlieferungen, dass von ihm eine in hebräischer Sprache geschriebene Evangelienschrift verfasst worden sei. Schon Papias bei Euseb. 3, 39 bezeugt: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (al. *συνετάξατο*)· *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος*. Ebenso heißt es bei Irenäus adv. haer. 3, 1 (Euseb. 5, 8): *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου*. Von dem Zeitgenossen des Irenäus aber, dem alexandrinischen Katecheten Pantänus, erzält Eusebius 5, 10 allerdings weniger bestimmt und als Sage: missionirend sei er zu den Indiern, d. i. wol den südlichen Arabern, gekommen, wo er bei einigen das Evangelium Matthäi vorgefunden habe, — *οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν· ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον*. Gestützt auf die Tradition berichtet sodann Origenes bei Eus. 6, 25: *ὅτι πρῶτον* (sc. *εὐαγγέλιον*) *μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτὲ τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον*. Sich selber ein hebräisches Exemplar zu verschaffen, scheint ihm freilich nicht gelungen zu sein. S. Comm. in Matth. tom. 15 zu 19, 19. Desgleichen erklärt Eusebius mit dürren Worten 3, 24: *Ματθαῖος πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου*. Vgl. ad Marin. Quaest. II bei Mai, Script. vet. nov. coll. 1, 64 sq.: *λέλεκται δὲ ὀψὲ τοῦ σαββάτου παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον*. Dass die Bemerkung zu Psalm. 78, 2 bei Montfaucon Coll. patr. gr. 1, 466 (*Ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκείᾳ ἐκδόσει κέχρηται*) damit wol verträglich ist und die *οἰκεία ἔκδοσις* nur auf den hebräischen Text gehen kann, braucht kaum mehr dargetan zu werden. Abermals die nämliche Angabe steht bei Cyrill von Jerusalem, Catech. 14 und öfters bei Epiphanius, der haer. 30, 3, vgl. 51 noch besonders hervorhebt: *Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα*. Endlich versichert auch Hieronymus Catal. 3: Matthaeus — — evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesarensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazarenis, qui in Beroa, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In der Hauptsache nicht verschieden lauten seine einschlägigen Äußerungen: Proleg. in Matth.; Praefat. in IV. Evv. ad Damas.; Epist. ad Damas. Paris IV, 148; ad Hedib. ib. 173; Comm. in Jesaj. Opp. III, 64; Comm. in Oseam, 134.

Was kann nun mit Grund gegen diese einhellige Tradition eingewendet werden, der auch die jüngeren Kirchenväter, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustin, die syrische Kirche (Assem. Bibl. or. III, 1, 8), Scholien zu Handschriften u. s. w. beitreten, zumal es dem sprachlichen Charakter der Schrift von ihrem ersten Worte an, dem סֵפֶר תּוֹלְדֹת 1, 1, keineswegs an Spuren des hebräischen, resp. aramäischen Ursprungs mangelt? Es ist bekannt, mit welcher Angelegentlichkeit sie seit dem Zeitalter der Reformation von den katholischen Theologen gegen die Apostolicität unseres kanonischen Evangeliums ausgebeutet worden ist. Bereits Baronius meinte: cum est controversia in textu latino Evangelii Matthaei, non provocandum est ad textum graecum — — uno de fonte quaerendum est, Hebraico textu scilicet. Und Nat. Alb. de Versé, Tombeau du

Socinianisme p. 167, behauptete geradewegs: il est certain, que ce que nous appellons présentement l'Evangile de St. Matthieu, n'est qu'une traduction fort suspecte, St. Jérôme nous apprenant, que l'Evangile hébreu de St. Matthieu était fort différent du grec. Umgekehrt nahmen nach dem Vorgange von Erasmus und Cajetan nahezu alle Protestanten (Oekolampad, Calvin, namentlich Flacius, dann Beza, Gerhard, Heidegger, Charmier, Calov, Hottinger, Clericus, Kortholt, Lightfoot, Majus, Fabricius) Partei für die Ursprünglichkeit des griechischen Matthäus. Si Hebraice Evangelium Matthaeus scripsisset, pro eo conservando et Dei providentia et ecclesiae industria perenniter vigilasset indubie! Ungeachtet aller Anstrengungen, die seitdem von den entgegengesetztesten Gesichtspunkten aus durch Wetstein, Masch, Schubert, den Katholiken Hug, Paulus, Fritzsche, Theile, Schott, Credner, Neudecker, Kuhn, de Wette, Baumgarten-Crusius, Harleß, Bleeck, Ewald, Ritschl, Hilgenfeld, Köstlin, Anger u. a. gemacht worden sind, erweist sich jedoch keines der vorgebrachten Argumente als irgend bedeutend genug, um unserm griechischen Evangelium den Charakter der Originalität vindiziren zu können. Vielmehr bleibt vom historischen Standpunkt aus gar keine andere Wal als die einfache Anerkennung der von der ersten Hälfte des zweiten Jarhunderts an so konstant und so unzweideutig bezeugten Tatsache, dass der Apostel Matthäus seine Evangelienschrift für sein Volk in dessen Nationalsprache, in der auch der Herr selber geredet hatte, d. h. also aramäisch geschrieben habe. So urteilen denn auch Rich. Simon, Mill, Michaelis, Marsh, Storr, Corrodi, J. E. Ch. Schmidt, Hänlein, Eichhorn, Bertholdt, Ziegler, Kuinöl, Gratz, Olshausen, Feilmoser, Sieffert, Guerike, Klener, Ebrard, Baur, Thiersch, Delitzsch, Meyer u. a.

3) Eine hievon völlig verschiedene Frage ist die nun allerdings äußerst verwickelte nach dem Verhältnis des hebräischen Originals zum kanonischen Matthäus-Evangelium. Die Urschrift selber ist nun einmal nicht mehr vorhanden. Die wenigen Nachrichten aber, die wir von ihr besitzen, sind auffallenderweise teils zu unbestimmt, teils zu fragmentarisch, als dass wir uns ein hinlänglich gesichertes Bild von dem Inhalte, dem Umfange und der ganzen Beschaffenheit derselben entwerfen könnten. Zwar haben unter den Alten manche den hebräischen Matthäus für identisch gehalten mit dem oft erwänten *Ἐυαγγέλιον καϑ' Ἑβραίους* (Iren. adv haer. 1, 26, 2; 3, 11. 7; Hieron. c. Pelag. 2 und ad Matth. 12, 13), das auch unter dem Namen *τὸ ἑβραϊκόν* oder Evangelium der Ebioniten, der Nazaräer, der zwölf Apostel auftritt, und überdem dem griechischen Evangelium nach Petrus sehr nahe gestanden haben muss. (Hegesipp b. Eus. 4, 22; Orig. ad Matth. 13, 54; Euseb. 3, 25. 27. 39; Hieron. cat. 1, 41; lib. 6. Comm. in Ezech. 18; adv. Pelag. l. 3; Theodoret, haeret. fab. 2, 2; Epiph. 29, 9. 30; 30, 3. 13.) Hiezu mochte in der Tat im zweiten Jarhundert noch ungleich mehr Berechtigung vorliegen als dann später. Allein nicht nur stellen Origenes, tract. 8 in Matth. 19, 19; Eusebius 3, 25 und Hieronymus (de vir. ill. 3 u. 2; ad Mich. 7, 6), der sich auf seine Augenzeugenschaft berufen kann, jene Identität entschieden in Abrede, sondern auch aus den noch erhaltenen, ziemlich zalreichen Bruchstücken (s. Fabricius, Cod. apocr. 1, 355 sqq.; Kirchhofer, 448 ff.; de Wette. Einl.; Credner 1, 395 ff.) erhellt eben so sehr die Differenz dieser judenchristlichen Evangelienlitteratur von unserm kanonischen Texte auf der einen, als deren Verwandtschaft mit ihm auf der andern Seite. Die wechselnden und unter sich abweichenden Berichte der kirchlichen Schriftsteller, zusammengehalten mit sonstigen Indicien, scheinen auf eine Grundschrift zu deuten, welche infolge von allerlei Veränderungen allmählich in den vorhin genannten Apokryphen das Gepräge auseinandergehender Rezensionen erhielt. Insoweit legt sich allerdings die Vermutung nahe, sie möchten bloße, mit dem Judenchristentum selber sich stufenweise depravirende Abwandlungen des ursprünglichen Matthäus und keineswegs aus einem griechischen Urtexte hervorgegangen sein. Indem sie hiemit an ihrem Teile das Dasein des hebräischen Matthäus bestätigen, zugleich auch das frühe Verschwinden desselben begreiflicher machen, läßt sich hingegen aus ihnen seine Urgestalt nicht erkennen. (Vgl. Credner, Beitr.

1, 395 ff.; Bleek, Einl. II; Holtzmann, Die synopt. Evv., 266; Weiß, Matth.-Ev. 2.)

Gleicherweise reicht unsere Kenntnis vom Hebräer-Evangelium insbesondere und von seinen Schicksalen lange nicht aus, um auf Grund derselben das kanonische erste als eine durch verschiedene Modifikationen hindurchgegangene und hier endlich fixirte Übersetzung, oder als eine sonstige, sekundäre Epitome davon ausgeben zu dürfen (Schneckenburger, Schwegler, Baur). Die Angaben über das Hebräer-Evangelium sprechen vielmehr gegen diese Annahme. Denn sie erblickt one zureichenden Beweis im Hebräer-Evangelium die Arbeit des Matthäus, die es höchstens in seiner anfänglichen Grundlage gewesen sein kann. Es steht ihr die allgemeine Versicherung entgegen, dass unser Matthäus direkte Übersetzung aus dem hebräischen Original, aber nicht eine letzte Redaktion der Übersetzung des pseudepigraphischen Hebräer-Evangeliums sei, das Hieronymus, sein Übersetzer ins Griechische, bestimmt von dem hebräischen Matthäus unterscheidet. Sie macht die endliche Verwerfung des ersteren neben der Anerkennung der griechischen Bearbeitung des letzteren zum unlösbaren Rätsel. Sie muss die Anfürungen bei Justin aus dem Hebräer-Evangelium ableiten, wärend sie auf unsern Matthäus oder Lukas weisen. S. Semisch, Denkwürdigk. Justins; Delitzsch 472 ff.; Hilgenfeld und Ritschl in den theol. Jahrb. 1850 u. 1851; Köstlin 121 ff.; Meyer, Komm. Einl.

4) Bieten demnach die apokryphischen Evangelienschriften der judenchristlichen Richtungen die gesuchte Auskunft für die Lösung des vorliegenden Problems nicht, so muss weiter untersucht werden, ob möglicherweise der kanonische Text die Merkmale einer unmittelbaren Übersetzung aus dem hebräischen Original des Apostels an sich trage? Ist der Verfasser der Urschrift vielleicht zugleich auch der Überarbeiter, oder ist die Überarbeitung zum wenigsten unter seinen Augen zustande gekommen? (Vgl. J. C. Schwarz, Bengel, Schott, Olshausen, ferner Sieffert, Guerike und Ebrard.) Diese Frage muss verneint werden. Kein Apostel, auch kein Augen- und Orenzeuge überhaupt, wird die Schrift, so wie sie uns vorliegt, niedergeschrieben haben. Nicht als ob den sämtlichen Argumenten, welche die innere Kritik für diese Behauptung zu häufen pflegt, beweisende Kraft zukäme. So kann die vermisste Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung in der geistigen Individualität, in der der Reflexion zugekehrten Natur des Apostels ihren Grund haben. Die Verlegung mancher Aussprüche und Redeteile aus ihrem ursprünglichen in einen ihnen fremdartigen oder weniger angemessenen, ungeschichtlichen Zusammenhang darf als Folge der nun einmal eingehaltenen Realordnung angesehen werden. Auch aus der Beschränkung des Berichts über die Wirksamkeit Jesu auf Galiläa und der Übergehung der jerusalemischen Festreisen, aus dem Fehlen der Erzälung von der Auferweckung des Lazarus u. dgl. resultirt noch keineswegs mit Notwendigkeit, es habe der Verfasser nicht um sie gewusst (vgl. 23, 37). Änlich verhält es sich mit den sogenannten mythischen und apokryphischen Bestandteilen des Evangeliums, mit der Vorgeschichte, dem Versuchungsbericht, selbst mit den vielbesprochenen Erzälungen vom Stater, dem Hervorgehen der Heiligen aus ihren Gräbern in der Todesstunde des Herrn und mit der amtlichen Bewachung seines Grabes. Denn die beiden erstgenannten Relationen können auf apostolische Augenzeugenschaft gar nicht Anspruch machen wollen. Zum andern mögen diese Angaben dem modernen Kritiker mit seinen naturalistischen Voraussetzungen nicht nur verdächtig, sondern rundweg als unannehmbar erscheinen; aber nie wird ihm gelingen, ihre Ungeschichtlichkeit zur Evidenz zu bringen. Schon bedenklicher muss uns die gruppenweise Vorfürung der Lehr- und Wundertätigkeit Jesu in ihrer Verbindung mit den sehr zalreichen Zeitangaben stimmen. Obwol bei der vorwiegenden Sachordnung die aneinanderreihende Zusammenstellung des Gleichartigen keinerlei Instanz abgibt, lassen es dagegen die überall eingestreuten, teilweise sehr genauen Zeitbestimmungen in einer Kontinuität der Abfolge erscheinen, wie solche mit der Abfassung durch einen Augenzeugen nicht verträglich ist. Z. B. 8, 1. 5. 14. 18. 23. 28; 9, 1. 9. 14. 18. 27. 32; oder 12, 38. 46; 13, 1. 36. Eben dahin ge-

hören die widerkehrenden Schlussformeln am Ende von längern Reden, welche notwendig den Schein erwecken, es seien dieselben in dem hier mitgeteilten Umfange gesprochen worden, wärend einzelne ihrer Bestandteile einem ganz andern Zusammenhang enthoben und künstlich hier eingeflochten sind. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. Vollends aber schließen unsern Verfasser von der persönlichen Teilnahme an den daherigen Begebenheiten die unauflöslichen Discrepanzen mit dem vierten Evangelium aus, dessen Apostolicität sich fortwärend gegen alle Angriffe behauptet; die Berufung der ersten Jünger 4, 12. 18 ff. u. Joh. 1, 35 ff. 3, 23 ff., vielleicht die bekanntlich bestrittenen Zeitbestimmungen des letzten Mahls und des Todestages Jesu, die Bezeichnung des Verräters 26, 23 ff. u. Joh. 13, 26 ff., die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern zu Jerusalem, welche unserm Evangelisten (nach 28, 10. 16. vgl. 26, 32) unbekannt zu sein scheinen. Andere Indicien, auf die man sich gerne beruft, fallen weniger ins Gewicht, wie z. B. die zwei Esel 21, 2. 7 nach Sach. 9, 9, das ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον 27, 34 nach Ps. 69, 22, die dreißig Silberlinge 26, 15. Mehr Beachtung verdienen die Grabeswache und Grabesversieglung 27, 62 ff., sowie die disputablen Fragen nach dem Einfluss alttestamentlicher Weissagungen auf die Gestaltung neutestamentlicher Erzälungen, und nach der Treue der Voraussagungen des Herrn von der Zerstörung Jerusalems und seiner Widerkunft.

5) Dass dessen ungeachtet der kanonische Text eine Übertragung aus dem Aramäischen sei, versichert Hieronymus cat. 3 in einer Weise, aus der deutlich hervorgeht, wie sehr er seiner Sache sicher ist. Er hebt ausdrücklich hervor, der Übersetzer sei nicht hinlänglich bekannt, und erst Spätere bezeichnen als solchen den Jakobus, Bruder des Herrn (die pseudo-athanasianische Synopsis c. 76), oder den Johannes (Theophylakt, Prolog. in Matth. und Unterschrift des Cod. regius 2871). Auch deutet er nirgends an, dass zwischen dem hebräischen Matthäus, von dem er eine Abschrift fertigte, und unserm griechischen eine erhebliche Differenz gewaltet habe. Die nämliche Voraussetzung gibt sich bei Eusebius in den oben angefürten Stellen zu erkennen. Somit würde folgen, dass jene hebräische Schrift, woraus der kirchliche Matthäus geflossen ist, schon nicht mehr das unveränderte Werk des Apostels gewesen sei. Gleichwol muss für das kanonisch gewordene Evangelium, und demnach auch für dessen hebräische Grundschrift, ein Verhältnis äußerst naher Verwandtschaft zum authentischen Matthäus statuirt werden.

Zu dieser Annahme drängt zunächst die Stellung, welche die alte Kirche zu unserm ersten Evangelium einnimmt. Nirgends verrät sich auch nur der leiseste Zweifel an seiner Echtheit. So sehr sie sich seines hebräischen Ursprungs bewusst bleibt, bedient sie sich desselben von frühe an nicht anders, als ob sie an ihm das apostolische Original selber besäße, was doch bei einem wesentlichen Auseinandergehen beider nicht füglich geschehen konnte. Sogar die Aufschrift κατὰ Ματθαῖον verlangt hier um so größere Beachtung, als kein denkbares Interesse vorlag, die Schrift gerade auf einen derjenigen Apostel zurückzufüren, dessen Wirksamkeit keine sichern Spuren in der Geschichte der Kirche hinterlassen hat. Ziemlich unzweideutige Beziehungen und Anspielungen auf einzelne Stellen begegnen uns schon bei Barnabas (Matth. 20, 16; 22, 14; 27, 34 u. a.), bei Polykarp (c. 2, 6 u. 7), beim Verfasser der ignatianischen Briefe (ad Polyc. 2, Matth. 10, 16; Smyrn. 1, Matth. 3, 15 u. a., wo sich übrigens auch Spuren des Hebräer-Evangeliums finden). Das Zeugnis des Papias, auf das wir sogleich zurückkommen, scheint nicht nur das Vorhandensein, sondern auch den allgemeinen Gebrauch des griechischen Textes vorauszusetzen, obwol darüber auch anders geurteilt wird. Nach Epiph. haer. 24, 5 sodann hätte sich Basilides des Missbrauches von Matth. 7, 6 schuldig gemacht, und von seinem Sone Isidorus merkt Clem. Alex. Strom. 3, 1 eine Erklärung über Matth. 19, 10—12 an. Ferner kommen Allegationen vor bei Valentin (Hug, Einl. 1, 97), bei den Valentinianern (Iren. adv. haer. praef. und I, 1. 3. 6. 14. 20; I, 3, 2. 5) und im Briefe des ältern Ptolemäus an Flora (Epiph. haer. 33, 3 ff.). Allem Anscheine nach hat Celsus gleichfalls das Evangelium

gekannt. Weit reicher fließen die Beweise von der Mitte des zweiten Jarhunderts an bei Justin, bei Athenagoras, Hegesipp und Theophilus von Antiochien. Tatian benutzte unsere vier Evangelien, wie er denn (bei Clem. Strom. 3, 12) Matth. 6, 19 wörtlich citirt. Marcion leugnete, dass Christus die Worte Matth. 5, 45 gesprochen habe. Vgl. Tertull. adv. Marc. 2, 7; 4, 7; 3, 2. 12 f. Aus diesen Angaben geht hervor, dass nach dem ersten Viertel des zweiten Jarhunderts Matthäus bereits in seiner gegenwärtigen Gestalt vorgelegen habe, um die Mitte desselben dann ziemlich allerwärts in der Kirche verbreitet und unbedenklich als apostolische Schrift genommen worden sei. Überdem machen sich namentlich noch folgende Aussprüche bemerklich. Irenäus, adv. haer. 3, 11, 8: *Ματθαῖος τὴν κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει, λέγων· Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ. Καὶ τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν.* Humanae formae igitur hoc Evangelium: propter hoc et per totum Evangelium humiliter sentiens et mitis homo servatus est. Tertullian, de carne Christi, 20: idem dicit Matthaeus originem Domini decurrens ab Abraham usque ad Mariam, „Jacob, inquit, generavit Joseph, virum Mariae, ex qua nascitur Christus“. Vgl. c. 22 und adv. Marc. 4, 2 u. 5: eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum caeteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus: Joannis dico et Matthaei etc. Clem. Alex. Strom. 1, 341 ed. Sylb., wo er aus dem Evang. *κατὰ Ματθαῖον* 1, 17 citirt. Peschito. Euseb. 3, 24. 25 u. Demonstr. ev. 3, 5.

Mit diesem apostolischen Ansehen des griechischen Evangeliums in der alten Kirche stimmt sein innerer Charakter wol überein. Denn müssen wir seine unmittelbare Abfassung durch einen Apostel bestreiten, so fehlt es hinwider keineswegs an Merkmalen, welche entschieden auf apostolische Grundlage hinweisen. Durch nichts läſst sich dartun, dass das hier Gebotene seinen wesentlichen Momenten nach dem geschichtlichen Hergang widerstreite und in ihm nicht der substantielle Inhalt der evangelischen Geschichte vorliege. Kein anderes Evangelium bewegt sich so unmittelbar auf der historischen Basis, innerhalb welcher das Christentum in die Welt eintrat; keines stellt es in dieser anfänglichen Verflochtenheit, in diesem genetischen Zusammenhang mit dem damaligen Judentum, in dieser positiven Beziehung sowol als negativen Gegenstellung zu ihm dar. In ihrer anschaulichen Frische haftet den Aussprüchen Jesu gegen die Verkehrungen der gesunden Frömmigkeit unter seinem Volke, den Beleuchtungen spezieller Trübungen des religiösen Lebens, der Polemik gegen den Pharisäismus und dessen Vertreter in unverkennbarster Weise der Stempel der Originalität an (5, 20—43; 6, 2. 16; 23, 8—10). In dem Maße als die evangelische Geschichte den Schauplatz ihrer Entstehung überschritt, musſten gerade derartige Partieen, denen nur dort ihr volles Interesse beiwonen konnte, in der Überlieferung zurücktreten. Vgl. Matth. 5, 40 nach 2 Mos. 22, 25 f. und Luk. 6, 29; Matth. 19, 28. — Auch musſ eingeräumt werden, dass unser Evangelium ganz dazu angetan ist, auf den Leser den Eindruck eines Originals zu machen, wie dies am besten von Credner dargetan worden ist. In durchaus einheitlicher Weise zieht sich durch die gesamte Schrift die nämliche schriftstellerische Eigentümlichkeit. Die Anlage erweist sich nicht weniger planmäßig, als sich die Darstellungs- und Sprachweise konstant bleibt. Der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, den Mark. und Luk. nie brauchen, steht hier 27mal, *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder *οὐράνιος* 22mal, *τότε* als Bindewort 90mal, *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* 5mal und außerdem nur Hebr. 9, 26, *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν* fast regelmäßig bei Citaten, bei den andern nie u. s. w. S. Wilke, Rhetorik. 446 f.; Holtzmann 292 f. Schon insofern konnte der Angriff auf die Echtheit der zwei ersten Kapitel und die dadurch beabsichtigte Beseitigung „einer übernatürlichen Zeugung Jesu“ (Williams, Stroth, Heß, Eichhorn u. a.) nicht glücklich ausfallen. Denn wärend sie nach Epiph. haer. 30, 13 allerdings im Evangelium der Ebioniten fehlten, steht für die angefochtenen Stücke nicht allein die Gesamtheit der handschriftlichen Dokumente ein, sondern sie haben eben auch das stilistische Gepräge und die Anschauung von der Person Jesu mit dem übrigen Evangelium so sehr gemein, dass die durchgehende Identität ihres

Bearbeiters und Übersetzers, resp. Verfassers sich nicht bezweifeln läßt. Selbst die sich scheinbar widersprechenden Aussagen über die jüdisch-partikularistische Beschränkung (15, 24; 10, 5; 19, 28) und die universelle Bestimmung (8, 10 ff.; 21, 33 ff.; 24, 14. 31; 28, 19) der Sendung Christi, in denen man teils sucessive Entwicklungsformationen des Urchristentums, teils eine den Heiden feindselige Haltung des Evangeliums erblicken will, bilden weder gegen seine innere Einheit noch auch gegen seine apostolische Ursprünglichkeit eine gültige Instanz. Indem sie nämlich in völliger Angemessenheit zu den tatsächlichen Verhältnissen den Fortschritt vom anfänglichen und bloß provisorischen Partikularismus zum wesentlichen Universalismus berüren, setzen sie so wenig zwei sich gegenseitig aufhebende Prinzipien, dass vielmehr beide Reihen von Aussprüchen recht wol auf den Herrn selber zurückgehen können.

6) Also Matthäus hat aramäisch geschrieben. Unser Evangelium aber ist keine einfache, diplomatisch genaue Übertragung seiner Arbeit, sondern aus einer aramäischen Evangelienschrift hervorgegangen, welche ihrerseits mit dem ursprünglichen Matthäus in sehr naher Beziehung gestanden haben muss. Wiewol nun damit der Sachverhalt noch keineswegs befriedigend aufgehellt ist, so fürchten wir, eine besonnene Kritik werde sich so ziemlich bei diesem Resultat beruhigen müssen. Freilich, eine sehr ansehnliche Zal bedeutender Theologen (Schneckenburger, Lachmann, Credner, Weiße, Wieseler, Baumgarten-Crusius, Ewald, Köstlin, Reuß, Meyer u. a.) haben nach dem Vorgange von Schleiermacher (Stud. und Krit., 1832, und Werke I, 1, 361 ff.) aus dem oben angefürten Zeugnis des Papias die Folgerung gezogen, es habe Matthäus eine *σύνταξις τῶν λογίων* sc. *κυριακῶν*, d. h. bloß eine sachlich geordnete, höchstens von etlichen, für das Verständnis unentbehrlichen Notizen durchzogene Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Christi geschrieben. Durch allmähliche Hinzufügung der geschichtlichen Partieen habe sodann diese apostolische Spruch- oder Redesammlung im Schooße der hebräischen Christen zuletzt diejenige Gestalt erhalten, in der sie uns jetzt übersetzt im Evangelium vorliegt. Allein die Richtigkeit dieser Deutung ist sehr zu bezweifeln, und wir halten dafür, dass für die entgegengesetzte Auffassung, wonach unter den *λόγια* auch evangelischer Geschichtsstoff zu begreifen ist, triftigere Gründe sprechen.

Die Anfürung der papianischen Aussage bei Eusebius lautet: *Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτα εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (συνεγράψατο)· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο* (and. *ἦν δυνατὸς*) *ἕκαστος*. Anlangend a) den Ausdruck *λόγια*, so kann er nach der lexikalischen Bedeutung des Wortes one Widerrede so viel als Reden, Aussprüche, näher göttliche Aussprüche, effata, bezeichnen. Hingegen läßt sich ebensowenig in Abrede stellen, dass er in seiner Anwendung auf die *λόγια* des Herrn die mit den Reden verflochtenen historischen Beziehungen mitumfassen, und demnach auch von Erzälung der Offenbarung Christi in ihrer geschichtlichen Haltung überhaupt gebraucht werden könne. Wie nahe dieser Sprachgebrauch lag, zeigen schon Röm. 3, 2 und Hebr. 5, 12. Auch die Weise, wie Luk. 1, 4 sich des Wortes *λόγοι* bedient, verdient Beachtung. Hugs Nachweisung (Gutachten 33), dass unter *λόγια* die Kirchenväter, und namentlich Irenäus, öfters die kanonischen Schriften verstehen, sollte wenigstens nicht so vornehm abgefertigt werden, obschon wir es dabei allerdings mit Späteren zu tun haben. Der Titel *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, welchen Papias seiner eigenen Schrift vorsetzte, streitet ungeachtet der bloßen Übersetzung desselben bei Hieronymus durch sermonum Domini explanatio so wenig dagegen, dass er im Gegenteil der letzteren Fassung von *λόγια* eher günstig erscheint. Denn dass das Werk auch Geschichtliches enthalten habe, zeigen die Fragmente bei Routh, reliq. sacr. 1 p. 3; dass aber solche geschichtliche Mitteilungen nur zur *ἐξήγησις*, nicht zu den *λόγια* zu zälen seien, muss als eine unerwiesene Behauptung bezeichnet werden. Hat Papias eine Kommentation zum evangelischen Geschichtsmaterial und eine Zusammenstellung dessen unternom-

men, was ihm die unverdächtige Tradition an die Hand gab, so bedeuten ihm die *λόγια κυριακά* sicher nicht Redestücke allein. b) Handelt es sich nun darum, welche von den zwei möglichen Auffassungen zu den Worten des Papias besser passe, so darf nicht übersehen werden, dass die Lesart *συνετάξατο* nicht unbedingt sicher ist. Es bleibt somit in gleichem Maße fraglich, ob Papias die Arbeit des Matthäus als eine *σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν* charakterisirt habe. Noch bedenklicher steht es um die onehin zweifelhafte Berechtigung, in seinem Zeugnis über Matthäus eine Gegenüberstellung zu dem *οὐ τάξει*, dem Mangel an Zeitordnung, über Markus zu erblicken, und jenes durch Zuziehung von diesem zu erläutern. Offenbar nur auf die Sprache, nicht auf die schriftstellerische Beschaffenheit des Markus, nicht auf den Inhalt der apostolischen Schrift, bezieht sich der Bericht: *Ματϑαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.* Bevor eine beglaubigte und anerkannte Übersetzung in Umlauf gekommen war, — dies ist der Sinn des zweiten Gliedes — verdollmetschte und paraphrasirte in hellenistischen Kreisen Jedermann den hebräischen Text, so gut er es eben verstand. Vgl. Neander, K.G., 2. Aufl. 1, 522. Angenommen übrigens, es hätte Eusebius wie zuvor Irenäus, welchem noch der ganze Zusammenhang bei Papias, nicht bloß diese aphoristische Stelle vorlag, — unter den *λόγια* nicht die Evangelienschrift annähernd in dem Umfange verstanden, darin sie sowol auf ihn als auf uns gekommen ist; dann wäre es rein undenkbar, dass er die wesentliche Differenz zwischen dieser und jenen *λόγια* nicht sollte angemerkt haben, soweit anders eine solche bestand, und zu seiner Kenntnis gelangt war. Konnte ihm in diesem Fall doch unmöglich entgehen, dass er durch die Art der Einfürung des papianischen Berichts in seinen Lesern, die nur an den kanonischen Matthäus denken konnten, eine irrige Vorstellung erwecke. c) Vollends entscheidend ist das Zeugnis über Markus. Weit entfernt, dass dort der Inhalt seines Evangeliums im Unterschied und Gegensatz zu den bloßen *λόγια* als *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχϑέντα ἢ πραχϑέντα* angegeben würde, heißen vielmehr diese *λεχϑέντα* und *πραχϑέντα* unmittelbar nachher selber *τὰ κυριακὰ λόγια*, oder doch *οἱ κυριακοὶ λόγοι*. Denn abermals ist die Lesart unsicher. Markus schrieb *οὐ τάξει τὰ ἢ λεχϑέντα ἢ πραχϑέντα;* denn er hatte eben nicht den Herrn selber gehört, sondern war der Hermeneut des Petrus, welcher nach Maßgabe des jeweiligen Bedürfnisses lehrte, *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* oder *λόγων*. Mit andern Worten: *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχϑέντα ἢ πραχϑέντα* begreift nicht mehr und nicht weniger in sich als *τὰ κυριακὰ λόγια* oder *οἱ κυριακοὶ λόγοι*. Hienach ändert das Zeugnis des Papias nichts an dem dargelegten Ergebnis. Wie dies auch von Lücke, Kern, Hug, Frommann, Harleß, Ebrard, Baur, Lange, Delitzsch, Thiersch u. a. geltend gemacht worden ist, wusste er von keiner Apostelschrift, die in einer kleineren oder größeren Ansammlung von lauter Redestücken bestanden hätte. Dem Gedanken an eine solche kommt nur der Wert einer kritischen Hypothese zu, welche die Erklärung der angeblichen Tatsache schuldig bleibt, dass ein Apostel für die Gemeinde Reden und Aussprüche aufgezeichnet haben soll, die in der Isolirung von ihrer geschichtlichen Veranlassung sich großenteils dem Verständnis entziehen mussten.

7) Mit dem eingehaltenen Standpunkt scheint sich nun auch die rätselhafte Beschaffenheit der alttestamentlichen Citate, welche man schon zugunsten der hebräischen sowol als auch der griechischen Originalität angerufen hat, am besten zu vertragen. Obwol bei der Verschiedenartigkeit der Fälle im einzelnen sich eine völlig sichere Klassifikation nicht aufstellen lässt, so verraten doch vorzugsweise gerade diejenigen Citate ihre Unabhängigkeit von der LXX und eine direkte Benutzung des Grundtextes, welche als reflektirende Beifügungen des Evangelisten betrachtet sein wollen, als erläuternde Bemerkungen, namentlich als beweisende Zeugnisse für die Messianität Jesu (2, 6. 15. 23; 8, 17; 12, 18—20; 13, 35; dann 1, 23 u. s. w.). Umgekehrt treffen die Allegationen, die mitten im Kontext der Erzälung vorkommen und in Reden Jesu eingeflochten sich finden, etwa 30 an der Zal, durchschnittlich mit der LXX zusammen (2, 18; 4, 15 f.; 13, 14. 15; 15, 8. 9; 19, 5; 21, 42; 22, 37. 44; desgleichen in der Ver-

suchungsgeschichte K. 4; Beispiel eines an Grundtext und LXX sich lehnenden Citats 2, 18). Die Schlüsse, die aus dieser Warnehmung gezogen werden, gehen ziemlich auseinander. Jedenfalls werden wir damit auf zwei Schriftsteller hingewiesen; der erste, der hebräisch schreibende, hat den alttestamentlichen Grundtext der Citate in seine hebräische Sammelarbeit aufgenommen, welche Citate der Bearbeiter und Übersetzer der LXX enthob, wärend er, wo er seine persönlichen Reflexionen einfügte, den hebräischen Text in erster Linie zu Rate zog und aus ihm unmittelbar ins Griechische übertrug. (Anger, loci v. Test. in Ev. Matth., 1861.)

8) Für die Bestimmung der Abfassungszeit bietet die Tradition keine geschichtlich zuverlässigen Daten. Nach Irenäus 3, 1. 1 (vgl. Euseb. 5, 8) hat Matthäus wärend des Aufenthaltes der Apostel Paulus und Petrus in Rom geschrieben. Die Angabe des Eusebius: *ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι*, hat vieles für sich, trifft zudem mit Irenäus sicher nahe zusammen, läßt sich jedoch aus Mangel an anderweitigen Nachrichten nicht genauer fixiren. Weiter nennen Eusebius von Cäsarea im Chronikon das Jar 41, Kosmas Indikopleustes, Christ. topogr. l. V, die Zeit unmittelbar nach der Steinigung des Stephanus, Theophylakt und Euthymius Zigabenus das achte, das Chronik. Alex. und Nikephorus Kallisti das fünfzehnte Jar nach der Himmelfart. — Sehen wir uns zu einer Unterscheidung zwischen der apostolischen Originalschrift und dem heutigen Texte im oben entwickelten Sinne genötigt, so entbehren wir für die Ausmittlung der Abfassungszeit der ersteren aller festen Anhaltspunkte. Daſs des Matthäus weder Gal. 1 und 2, noch auch im Verlaufe der Apostelgeschichte Erwänung geschieht, ist nach keiner Seite hin beweisend. Indes darf kaum über den von Irenäus angedeuteten Zeitpunkt heruntergegangen werden. Denn als Paulus zum letzten Mal Jerusalem besuchte, scheint er von den Säulen der Kirche nur noch den Jakobus getroffen zu haben. Wenige Jare später fiel auch noch diese letzte dahin (Joseph. Antiq. 20, 9. 1). Den übrigen Aposteln mag bald darauf auch Matthäus gefolgt sein. Erst mit seinem Weggang aber muſste sich das Bedürfnis nach einem geschriebenen Evangelium für die jerusalemischen und palästinensischen Christen fülbar machen, womit wir demnach annähernd eben in den Anfang der sechziger Jare gewiesen wären. — Das Alter unserer neutestamentlichen Schrift in ihrer nunmehrigen Gestalt läßt sich nur aus ihrem eigenen Inhalt erforschen. Und da kann der Parenthese 24, 15: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω*, die Markus ebenfalls hat, so wenig eine Andeutung enthoben werden als dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*. Aus 27, 8 und 28, 15 ergibt sich nur im allgemeinen, es müsse seit dem Hingang des Herrn ein beträchtlicher Zeitraum verflossen sein. Die Stelle 23, 35 (vgl. Luk. 11, 51) muſs selbst auf den Fall nicht über die Eroberung Jerusalems heruntergerückt werden, daſs der *Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου* mit dem von Josephus B. J. 4, 6, 4 erwänten *υἱὸς τοῦ Βαρούχου* (andere Lesart: *Βαρισκαίου*) zusammenfallen sollte, und nicht vielmehr an den auch vom Hebräer-Evangelium gemeinten Zacharias 2 Chron. 24, 20 ff. gedacht werden müſste, dem durch Verwechslung der Vater des bekannten Proph. Zach. 1, 1 (LXX, *ὁ τοῦ Βαραχίου*, vgl. Joseph. Antiq. 9, 8, 3) beigegeben ward. Wol aber setzt 5, 23 den Fortbestand des jüdischen Tempelkultus voraus. Desgleichen darf behauptet werden, daſs nach dem Jar 70 das Gericht über Jerusalem und die Parusie bestimmter auseinander gehalten worden wären, als dies Kap. 24 geschieht, und daſs es insbesondere nicht mehr möglich gewesen wäre, die abschließende Katastrophe 24, 29 durch die bloße Zeitbestimmung *εὐθέως* der vorgängigen anzureihen. Vgl. auch 10, 23. Wie folglich die hebräische Evangelienschrift über die Zerstörung Jerusalems zurückgeht, so mochte die mit ihr beginnende Desorganisation der judenchristlichen Gemeinden schon kurze Zeit nachher das Bedürfnis nach einer griechischen Übersetzung, und in Verbindung mit dieser das allmähliche Verschwinden der Grundschrift veranlassen. Die meisten Neueren verlegen das Evangelium in die Jare 60—70, Keim um das Jar 66, Baur ist auf die Jare 130—134, Volkmar auf 115, später auf 105—110 geraten.

Die Herausgabe seiner Arbeit bewerkstelligte Matthäus nach Hieronymus in Judäa nach dem Chronicon paschale u. a. in Jerusalem selber. Die Notiz hat nichts wider sich, wiewol sie nicht aus aktenmäßigen Quellen geflossen ist, sondern nur als begründete Vermutung ihrer Urheber gelten kann. Ziemlich allgemein wird denn auch Palästina überhaupt angenommen. One Berechtigung schließen Delitzsch und Köstlin aus 19, 1 auf die Abfassung im Ostjordanland, da *εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας, πέραν τοῦ Ἰορδάνου* offenbar vom Standorte der vorausgesetzten Reiseroute aus geschrieben sei. Umgekehrt vermutet Schwegler einen Ort im Occident.

9) Wie es schon die Sprache mit sich bringt, auch bereits von den Kirchenvätern bemerkt wird (Iren. 3, 1. Origenes, Comm. in Joan. T. VI, c. 17 und bei Euseb. 6, 25; Euseb. 3, 24; Hieron. cat. 3), war das Evangelium auf palästinensische Judenchristen berechnet. Seine litterarische Besonderheit trägt sehr deutliche Spuren von dieser anfänglichen Bestimmung an sich. Die Bekanntschaft mit den jüdischen Sitten und Einrichtungen, mit der Geographie und Topographie des heiligen Landes wird vorausgesetzt, wo Lukas und besonders Markus sich zur Beifügung erläuternder Notizen bewogen fülen. Vgl. Matth. 15, 1. 2 und Mark. 7, 1 ff.; *παρασκευή* 27, 62 und Mark. 15, 42; Luk. 23, 54 ff.; Joh. 19, 14. 31. 42; ebenso Matth. 27, 57; 8, 28 und Luk. 23, 51; 8, 26. Die Zeitbestimmungen sind der jüdischen, nicht wie bei Lukas der allgemeinen Weltgeschichte entnommen. Jerusalem fürt den solennen Namen der hl. Stadt, 4, 5; 27, 53, vgl. 5, 35. Die etymologische Beziehung 1, 21 (vgl. Sirach 46, 1), sowie der typische Gebrauch, der 2, 23 vom Ausdrucke נֵצֶר in Jes. 11, 1 gemacht wird, sind nur Solchen verständlich, welche die Kenntnis des Hebräischen und der messianischen Weissagung in der Fassung des Grundtextes oder der aramäischen Paraphrase besitzen. Übertragungen wie 1, 23; 27, 33. 46 sind auf Rechnung des Übersetzers zu bringen, dessen Unternehmen durch sich selber das Bedürfnis bekundet, das Evangelium auch den hellenistischen Judenchristen zugänglich zu machen. Überhaupt tritt uns hier die Auffassung und Darstellung der evangelischen Geschichte entgegen, wie sie sich naturgemäß aus dem Standpunkte des nationaljüdischen Bewusstseins, und für diesen, ergeben musste.

Eben so unzweideutig drängt sich der Zweck des Matthäus-Evangeliums auf, mit dessen Durchfürung hinwider sein eigentümliches Gepräge innig verflochten ist. Auch ist man, wenn wir mehr untergeordnete Modifikationen beiseite lassen, in der Anerkennung desselben von Alters her fast immer einig gegangen. Es soll nämlich für Christen aus dem Judentum durch Aufzeigung der erforderlichen Kriterien in gruppenweiser Vorfürung seiner erlösenden und beseligenden Erweisung der umfassende, auch apologetisch gewendete Nachweis geleistet werden, dass Jesus der verheißene Messias sei. Iren. adv. haer. 3, 1. Opp. 1, 347; Euseb. 3, 24; Hieron. in Matth., praef. und de vir. ill. 8, Theophylakt, comm. in Mtth. prooem. Jesus ist Davids Son und Abrahams Same (1, 1, vgl. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.; 21, 9. 15); wird zu Bethlehem von einer Jungfrau geboren (1, 22; 2, 6); muss als der neugeborne König vor Herodes nach Ägypten fliehen (2, 15. 18); wächst in Nazareth heran (2, 23); hat an Johannes seinen Vorläufer (3, 3; 11, 10); wirkt im verachteten Galiläa (4, 14 ff.); heilt als erbarmungsreicher Wundertäter die Elenden des Volkes (8, 17; 12, 17 ff.); bedient sich des parabolischen Lehrvortrags (13, 14 f. 35); hält seinen messianischen Einzug zu Jerusalem (21, 5. 16); wird von seinem Volke verworfen (21, 42); gefangen genommen und von seinen Jüngern verlassen (26, 31, 56) — Alles gemäß den Weissagungen der Schrift. Vergl. noch 27, 9. Gleicherweise nimmt Jesus auch zum Gesetz die Stellung des Vollenders ein. Den Verderbnissen des pharisäischen Satzungswesens stellt er dessen absolute Norm entgegen. Überhaupt macht seine Lehre den Anspruch, der zusammenschließende Inbegriff von Gesetz und Propheten zu sein (5, 17—19; 7, 12; 22, 40). Sowol äußerlich als innerlich in warhaft organischem Zusammenhange mit den theokratischen Entwickelungen unter seinem Volke wird er als der von diesen

postulirte, vollendete Abschluss, als der real gewordene Zielpunkt der alttestamentlichen Gottesoffenbarungen gefasst. Er ist der vergleichungslose Prophet, der sünende Priester, der allgewaltige Himmelskönig, der in dieser Einheit seines Wesens die Verklärung der typenhaften Ökonomie des Alten Bundes zum universellen Reiche der Himmel herbeifürt. Aber gerade weil in seiner Person die tatsächliche Verwirklichung der göttlich-gewirkten Hoffnung Israels zur Erscheinung gelangt ist, so muss sich zwischen ihm und den Entartungen des traditionellen Judentums von Anfang an ein unausgleichbarer Konflikt herausbilden, der in seiner endlichen Verwerfung gipfelt. Es spricht sich darin der durchherrschende Charakter des Evangeliums aus: die allseitige Erfüllung der israelitischen Messiasidee in der Person und Geschichte Jesu, hineingestellt in den sich steigernden Gegensatz zu der Erscheinung des damaligen verweltlichten Judentums.

In der Aneinanderreihung der einzelnen Begebenheiten läst sich der Evangelist nicht sowol durch die Zeitfolge, als vielmehr durch eine dem dargelegten Zwecke entsprechende Sachordnung leiten. Er pflegt das Gleichartige, so gut es eben geht, meist in größeren Gruppen mit anerkennungswertem Geschick, aber vielfach one Rücksicht auf den ursprünglichen Zusammenhang, vorzufüren. Was dann an bedeutsamen Redeteilen und zugehörigem Geschichtsstoff noch im Reste bleibt, das stellt er nachträglich wider zusammen.

In dieser Anordnung des Materials nach sachlichen Motiven einerseits, verbunden andererseits mit der Beschaffenheit der dem Evangelisten vorliegenden Quellen, die er nach seinem subjektiven Ermessen verwertete, hat man die Erklärung für die öftere Erscheinung einer zweimaligen Widerkehr von Sentenzen und Erzälungsstücken, die sog. Doubletten, zu suchen. Auf abgelöste Sentenzen, die der Verfasser einer Redekomposition einverleibt, traf er später wider in ihrem richtigen Zusammenhang und wies ihr nochmals eine Stelle an (5, 29 f. und 18, 8 f.; 5, 32 und 19, 9; 5, 33—37 und 23, 16—22; 17, 20 und 21, 21). Auf zwei verschiedene Quellenschriften weisen hin eine Reihe von Erzälungsstücken mit Redeteilen wie 10, 38 f. und 16, 24 f.; 12, 38 ff. und 16, 1 ff.; 19, 30 und 20, 16 mit ganz verschiedener Abzweckung; 9, 27—30 und 20, 29—34. Vergl. ferner 9, 32 und 12, 22 ff.; 11, 14 und 17, 12; 14, 14 ff. und 15, 32 ff. Eine andere Bewandtnis hat es mit der Verdopplung von Personen 8, 28—34; 20, 29. 34, vollends mit derjenigen der Esel 21, 1 ff. In etlichen Fällen bleibt es immerdar zweifelhaft, ob wir es wirklich mit Doubletten zu tun haben.

Im Weiteren können wir, änlich wie bei Markus, drei Hauptabschnitte unterscheiden: I. die Vorgeschichte, Kap. 1—4; II. die messianische Wirksamkeit Jesu in Galiläa, Kap. 5—18; III. Fortgang seiner Wirksamkeit in Judäa und Jerusalem, und Abschluss derselben in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, Kap. 19—28. Sieht man von dieser, nicht von dem Evangelisten angebrachten, sondern durch die Hauptperioden der öffentlichen Wirksamkeit Jesu selbst gegebenen Teilung ab und muss man einräumen, dass mit Ausnahme von Kap. 5—13 sich eigentlich kein durchsichtiger Plan des Evangeliums entdecken läst, so stellt a) die sog. Vorgeschichte dasjenige zusammen, was an Daten und traditionellen Begebenheiten aus der Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu geeignet erscheint, ihn als theokratischen König des Gottesreiches zu beglaubigen. Es folgt, eingeleitet durch 4, 23, b) die Bergpredigt, Kap. 5—7, welche in authentischen Aussprüchen den ethischen Grundgehalt der Lehre Jesu sowol in seiner Einheit mit der sittlichen Idee des Alten Bundes als in seinem Gegensatz zu ihren zeitlichen Verkümmerungen im Judentum darlegt, aber in dieser Form und in dieser äußern Verbindung nicht gesprochen sein kann; c) ein geschichtlicher Abschnitt, Kap. 8 und 9 akoluthistisch angelegt, durch welchen die vielseitige Betätigung der heilenden Wunderkraft Jesu zur anschaulichen Darstellung gelangt, mit einer pragmatischen Reassumirung am Schluss; d) die Erweiterung seiner Lehrtätigkeit in der ersten Aussendung der Jünger, Kap. 10, wobei die ihnen mitgeteilte Instruktion sich zu einem Inbegriff dessen gestaltet, was er ihnen überhaupt an besonderen Weisungen und Winken eröffnet hat. e) Hieran schließt sich Kaptel 11 und 12

die Schilderung des hervorbrechenden Konflikts zwischen ihm und dem Geiste seines Volks, sowie die der tatsächlichen Auseinandersetzungen mit diesem Geiste: voran die Botschaft des Täufers, dann der Weheruf über die galiläischen Städte, die Anfeindungen der Pharisäer wegen der Sabbathsheilungen, ihre Lästerung und Zeichenforderung; f) ein Cyklus von sieben Gleichnissen, Kap. 13, in denen die Entwicklung vom Himmelreich verhüllt geboten wird; g) eine fernere Zal von Stücken, Kap. 13, 53—16, 20, für die nur die Steigerung des Widerspruchs gegen Jesum in wachsenden Kreisen und die dadurch veranlasste abermalige Ausdehnung seines Wirkungskreises einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu gewären scheint (Verwerfung durch seine Vaterstadt, der Prophetenmörder Herodes, erste wunderbare Speisung, Wandeln auf dem Meer, Konflikt mit den Pharisäern und Schriftgelehrten von Jerusalem wegen der Reinigungsgebräuche und der Satzungen überhaupt, Entweichung in die Striche von Tyrus und Sidon, das kananäische Weib, zweite wunderbare Speisung, Zeichenforderung und Petrusbekenntnis). h) Verhandlungen, Offenbarungen und Anleitungen im Kreise der Jünger, Kap. 16, 21—18, 35, zum Teil im Blick auf die künftige Gemeinde gehalten, zu Anfang in das Gebiet des Vierfürsten Philippus jenseits des Jordans verlegt (erste Leidensankündigung, Verklärung, der Mondsüchtige, zweite Leidensankündigung, Tempelsteuer, Rangstreit, Rede über Ärgernisgeben und verlornes Schaf, der Schalksknecht). i) Reise aus Galiläa nach Judäa, Kap. 19 und 20, die in etwelcher Analogie mit dem Reisebericht des Lukas selbst wider ein Korollarium von Verhandlungen und Darlegungen über die Ordnung der Ehe, das Anrecht der Kinder an Jesum, die unumgängliche Verleugnung des irdischen Besitzes und die Vergeltung der Entsagungen in seinem Dienste, das Verhältnis von Arbeit und Belonung samt deren Bedingung bildet. Der Abschnitt endet mit der Heilung zweier Blinden bei Jericho. k) Jetzt tritt zuvörderst der Kontrast zwischen dem Geiste Christi und den Trägern des verrotteten Judentums in seiner vollen Schärfe hervor (messianischer Einzug in Jerusalem, Reinigung des Tempels und Festsetzung in ihm, symbolische Verfluchung des Feigenbaums, Frage der Hierarchie nach der Vollmacht Jesu, parabolische Lehrvorträge, die sich um den Unglauben der Nation und ihrer Häupter, um seine Verwerfung und das dadurch bedingte Gericht drehen, versteckte Anläufe der Herodianer, Sadducäer und Pharisäer); hierauf erfolgt der förmliche Bruch, wie er sich in der großen Strafrede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten ausspricht, Kap. 21—23. l) Endlich bringen Kap. 24 und 25 die eschatologischen Reden und Gleichnisse im engern Sinn, darin der Menschensohn sich als Herr und Richter der Welt zeichnet, bis wir ihn zuletzt, Kap. 26 bis 28, auf seinem Leidensgang zu seiner Vollendung und an die Schwellen seiner königlichen Herrlichkeit begleiten.

Den Stoff, nach allgemeinen Gesichtspunkten in der Weise ins Einzelne und Einzelnste zu disponiren, wie dies z. B. von Lange im Bibelwerk versucht worden ist, mag für das theologische Verständnis und die homiletische Verwertung von Nutzen sein. Wollte jedoch der Exeget sich einreden, damit die vom Evangelisten intendirte Gliederung aufgefunden zu haben, so gäbe er one Zweifel einer argen Täuschung Raum. Vollends ist es mehr sinnig, als war, wenn Delitzsch in der Anlage der Schrift eine Nachbildung des fünfteiligen Pentateuchs erblickt.

10) Das weitaus schwerste Problem der ganzen Evangelienfrage, ja der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft überhaupt, liegt in dem harmonistischen Verhältnis des Matthäus-Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern, besonders zu Markus, zusammengehalten mit den ältesten Überlieferungen über unsere Schrift. Welche riesenhafte Arbeit die protestantische Theologie im laufenden Jarhundert bereits an diesen Knoten gewendet hat! Und zwar jedenfalls nicht vergeblich. Im Artikel über Markus Bd. IX, S. 294 ff. haben wir gesehen, dass es nicht angehen will, diesen in Abhängigkeit zu setzen vom ersten Evangelium. Aber auch das erste Evangelium kann nicht als eine simple, etwa aus der evan-

gelischen Tradition bereicherte Erweiterung des Markus betrachtet werden *), solange seine apostolische Grundlage nicht in Abrede gestellt werden kann. Hätten Lukas und Markus schon bei seinem ersten Entwurfe vorgelegen, so bliebe zwar immerhin möglich, dass sich der Verfasser seinem besonderen Zwecke gemäß für die nunmehrige Verteilung des Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten entschieden hätte. Es dürfte also auch nicht sehr auffallen, dass er in den Reden Elemente verbindet, die bei Lukas und zum Teil bei Markus in einem völlig verschiedenen, meist ursprünglicheren Zusammenhang stehen, noch auch, dass er in der Abfolge der Stücke von Kap. 5 bis 13 so bedeutend von ihnen abgeht. Hingegen könnte er unter dieser Voraussetzung doch nicht erzälen, wie er es getan hat; er könnte dann nicht durch die Art, wie er die einzelnen Abschnitte verknüpft, den Schein erwecken, als ob er chronologisch fortschreite und als ob die aufgenommenen Reden im vorliegenden Umfange gehalten worden seien. Unter diesen Umständen erscheint es stets als das Warscheinlichste, es sei unser gegenwärtiges Evangelium hervorgegangen aus einer, nach keiner Seite hin tiefgreifenden, aramäischen Bearbeitung der aramäisch komponirten Spruchsammlung des Apostels Matthäus, bei deren nachmaligen Übersetzung teils die auch den Ausdruck bestimmende Tradition, teils die Benutzung der von Papias bezeugten Markusschrift, die eigenartige Verwandtschaft mit dieser letzteren bewirkt habe. Das kirchliche Altertum, welches dem Matthäus konstant die erste Stelle unter den kanonischen Evangelien anweist (Irenäus bei Euseb. 5, 8; Clem. Alex. bei Euseb. 6, 14; Orig. bei Eus. 6, 25; Euseb. 3, 24; Epiph. Haer. 51, 4; Hieron. de vir. ill. 3), streitet nicht mit dieser Auffassung. Denn sofern die apostolische Grundschrift in Betracht gezogen wird, behält sie ihr volles Recht. Aber auch abgesehen davon darf die Frage aufgeworfen werden, ob unser Evangelium seine Stellung im Kanon in der Tat seiner frühern Entstehung oder in Analogie mit den paulinischen Briefen nicht vielmehr seiner gesamten Haltung, seinem Inhalte und seiner Anlage verdanke, wonach es sich vor den andern eignet, ein übersichtliches Gesamtbild von der Erscheinung Jesu Christi in ihrem organischen Zusammenhang mit den geschichtlichen Beziehungen der Zeit zu vermitteln. In dieser maßgebenden Richtung gleich hoch geschätzt bei allen Parteien, behauptet es wenigstens auch seitdem im Umkreise der Kirche fortwärend den ersten Rang. Genug, je mehr man zu künstlichen Mitteln, zu einem „ältesten Evangelium“, zu einem „Buche der höhern Geschichte“, und wie die Titel dieser imaginären Quellen alle heißen, seine Zuflucht nimmt, in desto höherem Maße fällt man der geschichtslosen Willkür anheim, desto größere Verwirrung richtet man an. Der heutige Stand der Evangelienkritik fordert aber nichts so sehr, als dass die Kritiker wider einmal recht nüchtern werden und erbarmungslos alle Hypothesen über Bord werfen, die nur in der subjektiven Anschauungsweise der Einzelnen wurzeln.

Güder.

Matthäus Blastares, s. Blastares Bd. II, S. 493.

Matthäus Paris, der bekannte englische Chronist, wurde geboren zu Anfang des 13. Jarhunderts, und trat 1217 in den Cluniacenser-Orden zu S. Alban. Er war einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, Dichter, Redner, Theologe, besonders aber Historiker. Papst Innocenz IV. sandte ihn nach Norwegen, um das Kloster Holm und andere zu reformiren; bei König Heinrich III. stand er in großem Ansehen und erhielt von ihm mehrere Privilegien für die Oxforder Universität. Er starb 1259. Außer den Lebensbeschreibungen der Stifter des Klosters von S. Alban und mehrerer Äbte desselben hat man von ihm eine von 1066 bis

---

*) Eigen sind ihm K. 1 und 2; K. 5—7 zum größten Teile; 9, 27—36; 10, 15. 37 bis 40; 11, 28—30; 12, 11. 12. 15—21. 33—38; 13, 24—30. 36—52; 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27; 18, 15—35; 19, 10—12; 20, 1—16; 21, 10 f. 14—16. 28—32 (22, 1—14); 23, 8—14; 23, 15—22; 24, 42—25, 46; 27, 3—10. 62—66; 28, 11 ff. Vgl. auch Simons, Hat der dritte Evangelist den kan. Matth. benutzt? 1881.

1259 reichende Geschichte Englands; die von ihm dem Könige überreichte Handschrift wird noch im British Museum aufbewart. Bis 1235 hat jedoch Matthäus Paris sich begnügt, die Chronik des Roger von Wendover abzuschreiben; nur das Folgende ist von ihm, und als Erzälung gleichzeitiger Begebenheiten eine Hauptquelle nicht nur für die damalige Geschichte Englands, sondern teilweise auch für die Kirchengeschichte der Zeit. William Rishanger, Mönch desselben Klosters, hat das Werk bis 1273 fortgefürt. Es ist unter dem Titel Historia anglica major bekannt, da Paris selbst einen Auszug, Historia minor, daraus gemacht hat. Die erste Ausgabe wurde von dem Erzbischof von Canterbury, Matthew Parker, 1571, besorgt; die beste ist die von Wats, London 1640, Fol., und öfter. S. Oudin, Scriptores eccles., 3, 204 u. f.; Potthast, Bibliotheca histor. med. aev. 1862, S. 438 f.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A., 4. Aufl. 1878, II, S. 346. **C. Schmidt.**

Matthäus v. Bassi, s. Kapuziner Bd. VII, S. 520.

Matthiesen, s. Münster, Widertäufer von.

Maulbeerfeigenbaum (ficus sycomorus L.). Dieser Baum, den Blättern und dem äußeren Ansehen nach dem Maulbeerbaum änlich, jedoch ins Feigengeschlecht gehörig, wird in der Bibel häufig erwänt unter dem Namen שִׁקְמָה (der im Alten Testamente nur im Plur. vorkommt), *συκόμορος*, *συκομορέα* oder *συκομοραία*, wofür indessen LXX, Josephus (Antt. 8, 7, 4), hie und da auch die Klassiker *συκάμινος* gebrauchen, welches eigentlich den wirklichen Maulbeerbaum bezeichnet, den auch Luther überall gesetzt hat, wie auch die Vulg. an einigen Stellen „morus" übersetzt. Dieses unsichern griechischen Sprachgebrauchs wegen ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob Luk. 17, 6 *συκάμινος* den eigentlichen Maulbeerbaum bedeute, der in der Tat in Palästina ebenfalls sich findet, wenn auch nicht so häufig wie die Sykomore, vgl. Tobler, Denkblätter a. Jerusalem S. 103 f., oder ob dort ungenauer der Maulbeerfeigenbaum gemeint sei, den doch sonst Lukas (19, 4) richtig mit *συκομορέα* bezeichnet; letzterer Umstand möchte für die erstere Erklärung von Gewicht sein. Die Sykomore, als deren Vaterland Ägypten galt, weshalb Plin. H. N. 13, 14 den Baum ficus aegyptia nennt, vgl. Diod. 1, 34; Psalm. 78, 47, wuchs und wächst noch heute häufig in Ägypten, Palästina und Syrien (2 Chr. 1, 15; 9, 27; Theodoret ad Jes. 9, 9: *συκαμίνων ἡ Παλαιστίνη πεπλήρωται*), z. B. bei Gaza, Jope, Ramleh, Beirut, ja das heutige Haifa, ursprünglich eine phönizische Stadt, hieß geradezu *Συκαμίνων πόλις*, Strabo 16, S. 758; Relandi, Palaest. p. 1024; Forbiger in Pauly's R.-E. VI, 2, S. 1526; Ritters Erdkunde Bd. XVI, S. 42. 52. 579. 581. 589. 613. 723 f.; XVII, S. 474 ff. Der Baum liebt einen trockenen Boden und kommt in Ebenen und Niederungen am besten fort (s. 1 Kön. 10, 27; 1 Chr. 27, 28, nach welcher Stelle David in der Schephela ganze Waldungen von Sykomoren besaß), fehlte daher z. B. in Ober-Galiläa (Mischna Schebiith 9, 2 mit der Erklärung der jerusalem. Gemara: „signum .. camporum sunt sycomori", s. bei Reland, Pal. p. 306 und Ritter a. a. O. XVI, S. 689). Der knotige Stamm wird sehr dick und beträchtlich (40—50 Fuß) hoch (Dioscorid. 1, 181), weshalb er zum Vorhaben des Zakchäos sich gut eignete (Luk. 19, 4); seine vielen, weit sich ausbreitenden Äste haben schöne grüne Blätter und gewären herrlichen Schatten; die unmittelbar am Stamm und den größeren Ästen sitzenden, gelblich aussehenden, an Gestalt und Geruch den Feigen änlichen, süßlichen Früchte (Strabo XVII, S. 823) werden von geringen Leuten gegessen (Amos 7, 14 und dazu Rosenmüller und Norden, Voyage dans l'Egypte I, p. 86), müssen aber, um zur Reife zu kommen und süß zu werden, mit dem Nagel oder einem scharfen Instrument geritzt werden, worauf sie in wenigen Tagen reif sind (Theophrast. hist. plant. 4, 2; Athen. II, p. 51, und Amos l. l.) Der stets belaubte Baum trägt mehrmals, bis siebenmal im Jare, Früchte. Sein leichtes, aber außerordentlich dauerhaftes, fast unverwesliches, namentlich im Wasser sich haltendes Holz wurde vorzüglich als Bauholz gebraucht (Jes. 9, 9; Mischna Chelaim 6, 4; Baba mez. 9. 9) und in Ägypten zu den Mumienkasten verwendet. Der Stamm wird sehr

dick und mehrere Jarhunderte alt. Vgl. Abdollatif, Mém. ed. Sacy, p. 11 et 83 sqq.; Hasselquist's Reise, S. 535 ff.; Celsius, Hierobot. I, p. 310 sqq.; Warnekros, Hist. natur. sycom. im Repertor. f. bibl. Lit. XI. und XII.; Burckhardt, Arab. Sprichw., S. 143. 313; Winers R.W.B.; Oken's N.G. III, 3, S. 1560; Furrer in Schenkel's Bibellex. IV, 143 f.; Kitto, Palestine (Lond. 1841), p. CCCVIII (mit Abbildung). **Rüetschi.**

Maulbronn, ehemaliges Cisterzienserkloster in der Diözese Speyer, gegründet 1148 von Bischof Günther infolge einer Schenkung des Freiherrn Walther von Lomersheim, bald zu großem Reichtum gelangt durch den Fleiß seiner Mönche und die Freigebigkeit seiner Donatoren. Die Vogtei, die nach Schutzbriefen Kaiser Friedrichs I. und seiner Nachfolger beim Reich verbleiben sollte, kam im 14. Jarhundert durch Karl IV. an die Pfalz. Eine zeitlang war das Kloster ein Zankapfel zwischen Pfalz und Württemberg: 1504 wurde es von Herzog Ulrich von W. erobert und dauernd behauptet. Bei Einfürung der Reformation 1535 bestimmte es dieser zum Aufenthalt derjenigen Mönche aus würtembergischen Klöstern, die katholisch bleiben wollten; durch H. Christof erhielt es 1557 einen evangelischen Abt und eine der würtemb. Klosterschulen; eines der aus diesen erwachsenen niedern theol. Seminarien hat noch jetzt dort seinen Sitz. — Die christliche Kunstgeschichte zält den wolerhaltenen Bau zu den schönsten Denkmälern des romanisch-germanischen oder sog. Übergangsstils. Für die Wissenschaft haben die Maulbronner Cisterziensermönche nichts geleistet; der einzige gelehrte Mönch, der dort kurz vor der Reformation erscheint, ist ein gewisser Leontorius oder Leonberger, ein Freund Joh. Reuchlins, Herausgeber des Bibelwerks von Nikolaus von Lyra (geb. 1460). In der protestantischen Lehrgeschichte aber hat Maulbronn einen Namen erhalten durch zwei dort stattgefundene theologische Verhandlungen — das Colloquium Maulbrunnense von 1564 und die Formula Maulbrunnensis von 1576. Von beiden wird im Folgenden die Rede sein; über die Geschichte des Klosters im Allgemeinen s. Stälin, Wirtemb. Gesch., Bd. I—IV; Hartmann, Wegweiser durch das Kl. Maulbronn, 2. A. 1877; E. Paulus, Beschreibung des Klosters Maulbronn 1881; Beschr. des OA. Maulbronn, 1870, S. 128 ff.

1) Das Maulbronner Gespräch wurde veranlaſst durch die Einfürung des Calvinismus in der Pfalz unter Kurfürst Friedrich III., speziell durch die Abfassung des Heidelberger Katechismus im Jare 1563 (vgl. Bd. IV, S. 691; VII, S. 605 ff.). Nicht bloß lutherische Theologen (wie Marbach, Flacius, Heßhus, Brenz, Andreä) traten gegen diesen mit einer Reihe von Kritiken und Gegenschriften hervor, sondern auch die auf Reinheit der Lehre wie auf Einigung der evangelischen Stände gleich eifrig bedachten lutherischen Nachbarfürsten der Pfalz, Herzog Christof von Würtemberg, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Markgraf Karl von Baden, fülten sich gedrungen, der drohenden Gefar dogmatischer Verunreinigung und kirchlich-politischer Spaltung zu begegnen (4. Mai 1563). Das Mittel, das sie dem Kurfürsten zur Verständigung vorschlugen (9. Oktober 1563 zu Ettlingen), war eine in Gegenwart der Fürsten zu haltende Konferenz der beiderseitigen Theologen. Kurf. Friedrich wollte von einer solchen anfangs nichts hören, weil er „mit den unruhigen Köpfen der Theologen nichts zu thun haben wollte“. Als er aber den 16. Februar 1564 eine persönliche Zusammenkunft mit H. Christof zu Hilsbach bei Sinzheim hatte, kamen sich beide Fürsten auch in der Religionssache näher, „weil kein Theologus dabei war“. Friedrich selbst gab jetzt seine Einwilligung zu einem gleich nach Ostern in Maulbronn zwischen schwäbischen und pfälzischen Theologen zu haltenden „freundlichen Kolloquium“ über die Einsetzungsworte des heil. Abendmals und deren waren Verstand, freilich unter der Bedingung, daſs die ganze Verhandlung verschwiegen bleiben solle. Auch Pfalzgraf Wolfgang und Landgraf Philipp sollten eingeladen werden, lehnten aber jede Beteiligung ab. Dagegen fanden sich Kurfürst Friedrich III. und Herzog Christof zur festgesetzten Zeit in Maulbronn ein, mit ihnen die theologischen Koryphäen der beiderseitigen Kirchen und Universitäten nebst einigen weltlichen Räten. Mit

dem Kurfürsten erschienen sein Hofprediger M. Diller, die Professoren Boquin, Olevian, Ursinus und Dathen, der Leibarzt und Kirchenrat Tomas Erast, Kanzler Ehem, als Notarius W. Xylander, Lehrer der griechischen Sprache in Heidelberg; von würtembergischer Seite Propst Joh. Brenz und Hofprediger B. Bidembach aus Stuttgart, Kanzler J. Andreä und Prof. D. Schnepf aus Tübingen, Val. Wanner, Abt von Maulbronn; als Notarius war ihnen L. Osiander, Prediger in Stuttgart, beigegeben, als weltliche Räte Kanzler Feßler und Vizekanzler Gerhard. Am Montag nach Quasim. begannen die Verhandlungen in dem noch vorhandenen Winterrefektorium des Klosters: sie dauerten in 10 Konferenzen die ganze Woche hindurch vom 10. bis 15. April.

Ärgernis und Spaltung abzuwenden, eine gottselige Konkordia jetzt oder in Zukunft herzustellen, war, wie Kanzler Ehem in der Eröffnungsrede erklärte, der Fürsten Absicht bei dem Gespräch, und daher ihr Wunsch, die Theologen möchten allein aus Grund heiliger Schrift, one Menschenweisheit und Privataffektion, one Verbitterung und Sophistereien mit einander von den streitigen Punkten reden. Gleich anfangs aber wurde in den Verhandlungen der Theologen nicht die Abendmalslehre, wie die Pfälzer verlangten, sondern, wie die Würtemberger durchsetzten, die Ubiquitätslehre, oder wie Andreä sich lieber ausdrücken wollte, die Lehre von der majestas nullo loco circumscripta des Leibes Christi vorangestellt. Damit war die Möglichkeit einer Verständigung zum Voraus abgeschnitten. Acht Sitzungen hindurch, Montag bis Freitag, wurde über dieses Thema hin- und hergeredet, one dass man sich näher kam. Die Pfälzer, bes. Boquin, Olevian und Ursin, leugneten teils die Bedeutung dieser Lehre, teils suchten sie dieselbe aus der Schrift, den Vätern, den Artikeln des christlichen Glaubens, sowie aus den ungereimten Folgerungen, die sie daraus ableiteten, zu widerlegen. Die Würtemberger, unter denen Andreä allein das Wort fürte, suchten vor allem ihren Begriff der Ubiquität oder der räumlich unbegrenzten Majestät des Leibes Christi gegen Missverständnisse zu verwaren und sie als notwendige Konsequenz der unio personalis und communicatio idiomatum darzustellen; sie weisen den Vorwurf einer Vermischung beider Naturen zurück und werfen dafür den Gegnern vor, sie machen Christum zu einem gewönlichen Menschen. Als die Pfälzer fragten, ob der Leib Christi schon im Mutterleibe allgegenwärtig gewesen, kam Andreä auf die Unterscheidung des Besitzes und Gebrauches, der possessio und patefactio: Christus habe schon im Mutterleib allgegenwärtig sein können, aber erst seit seiner Himmelfart sei er es wirklich — eine Behauptung, welche die Pfälzer für logisch und theologisch undenkbar und jedenfalls in der Schrift nicht begründet erklärten. — Auf die Abendmalslehre kam man erst in den zwei letzten Sitzungen, da die Fürsten wünschten, es möchte wenigstens ein Versuch gemacht werden, sich über diese one Rücksicht auf die christologischen Fragen zu verständigen. Allein kaum hatte man über das τοῦτο der Einsetzungsworte, über manducatio oralis oder spiritualis einige Reden und Gegenreden gewechselt, so wurde auch schon wider, diesmal von reformirter Seite, die Ubiquitätslehre hereingeworfen, — und man stand auf demselben Fleck, von dem man ausgegangen.

Es war Zeit, dass die Fürsten wegen dringender Geschäfte, die sie heim riefen, dem nutzlosen Hin- und Herreden ein Ende machten. Die Protokolle wurden verglichen und unterschrieben (17. April); man reiste nach Haus, nachdem noch die beiden, zwar durch die Dogmatik getrennten, aber geistig sich ebenbürtigen, um die Sache der Warheit und das Wol der Kirche gleich eifrig besorgten Fürsten, Christof und Friedrich, um doch dem eigenen Gewissen ein Genüge zu tun, schriftliche Deklarationen ihrer beiderseitigen Überzeugungen einander eingehändigt hatten — die „eigenhändige Konfession Herzog Christofs von der Majestät Christi und seinem heil. Abendmahl" d. d. 17. April, und Kurfürst Friedrichs „eigenhändige Bekanntnuß, geschrieben zu Maulbronn, wie die glock drey schlug gegen tag, Dienstags den 18. April 1564".

So schied man, jeder Teil bestärkt in der Ansicht, mit der er gekommen, jeder sich den Sieg und die Ehre des Kampfes zuschreibend. Auch behielt man dieses Siegesbewusstsein nicht für sich; trotz der Hilsbacher Verabredung, das

Resultat des Gesprächs geheim zu halten, triumphirten die Heidelberger (Erast, Ursin u. a.) in Briefen an Freunde über die Niederlage der Würtemberger, über die Schweigsamkeit Brenzens und der anderen, die ganz allein dem Andreä das Wort gelassen; ja man ließ merken, H. Christof selbst sei seit dem Maulbronner Gespräch der pfälzischen Lehre geneigter geworden. Das konnten die Würtemberger nicht auf sich sitzen lassen. Zur eigenen Rechtfertigung und zur Retorsion der gegnerischen Beschuldigungen verfasste jetzt Brenz einen Bericht über das Gespräch, der zuerst an einige befreundete Kirchen und Fürsten geschickt wurde, aber bald auch im Druck erschien u. d. T. „epitome colloquii Maulbr. inter theologos Heidelb. et Würtenb. de Coena Domini et Majestate Christi“ und „warhaftiger und gründlicher Bericht von dem Gespräch &c., gestellt durch die Württ. Theologen“, Frankfurt 1564, 4°. Hier wird den Pfälzern vorgeworfen, „sie haben immerzu sophistiziret, jetzt ein Ding geleugnet, jetzt wider zugegeben, und endlich selbst nicht gewusst, wo sie dran wären &c.“, und als sie weiters nicht konnten fürbringen, so haben sie endlich in der Verlegenheit zur großen Überraschung der Württemberger den Abbruch des Gesprächs herbeigefürt. Die Heidelberger ließen einen Gegenbericht (epitome colloq. Maulbr. cum resp. Palatinorum ad epit. Würtenb., Heidelberg 1565, 4°) und zugleich das vollständige Protokoll des Gesprächs drucken, worauf die Würtemberger eine neue Widerlegung und einen neuen Protokollabdruck mit dem Beisatz auf dem Titel: „allerdings dem Original gleichförmig, one Zusatz und Abbruch getreulich in Druck verfertigt“ (Tübingen 1565, 4°), folgen ließen. Gegenseitig machten sich nun beide Parteien den Vorwurf der Protokollfälschung oder Aktenverstümmelung, und der Streit spann sich in immer neuen Schriften mit immer größerer Erbitterung fort: — so in der „Deklaration und Konfession der Tübinger Theologen de majestate hominis Christi“, Tübingen 1565; in der pfälzischen Gegenschrift: solida refutatio sophismatum et cavillationum, quibus Würtenbergici totam controversiam incrustarunt 1565, 4°; in der Würtemberger postrema responsio de majestate hominis Christi contra Heidelbergenses 1566, 4°. Bald wurden auch die Wittenberger und andere ausländische Theologen in den Streit mit hereingezogen, als H. Christof die Maulbronner Protokolle und die Andreä-Brenzische Schrift de majestate Christi dem Kurf. August mit der Bitte übersandte, sie durch seine Theologen prüfen zu lassen, und als die Wittenberger mit einer scharfen Censur dieser Schrift antworteten. Landgraf Philipp von Hessen, um seine Vermittlung angegangen, meinte, die Theologen „seien in der Disputation nach beiden Seiten zu weit ausgelaufen; es wäre besser gewesen, wenn man von dem hohen Artikel weniger disputirt und es einfältiglich dabei gelassen hätte, dass Christi Leib und Blut im Abendmal gegessen und getrunken wird, wie er befohlen hat“; zugleich riet er dem Herzog von Würtemberg, seinen Theologen alle ferneren Zänkereien zu untersagen (2. Juli 1564). H. Christof aber, dem die Gefar des einbrechenden Calvinismus immer drohender zu werden schien, übersandte das Würtemberger und Heidelberger Protokoll und sämtliche über das Maulbronner Gespräch gewechselten Schriften mit besonderen Begleitschreiben (d. d. 25. August 1565) an die evangelischen Fürsten Deutschlands und forderte sie auf, sich mit ihm zum Schutz des evangelischen Glaubens gegen den leidigen und gefärlichen Zwinglianismus zu verbünden, der an vielen Orten Deutschlands mit Gewalt, an etlichen aber heimlich und meuchlich aufzukommen suche. So hatte die durch das Maulbronner Gespräch offen zu Tag getretene, durch die darauffolgenden Schriften verbitterte Differenz immer weitere Dimensionen angenommen, und wenig fehlte, so hätte sie zu den gefärlichsten Konsequenzen, zur Anwendung von Gewaltmaßregeln gegen den pfälzischen Calvinismus gefürt, hätte nicht Kurfürst Friedrich durch sein mutiges und glaubensfreudiges Auftreten auf dem Augsburger Reichstag im J. 1566 den drohenden Sturm beschwichtigt. (Vgl. R.-Enc. Bd. IV, S. 691).

Quellen und Darstellungen: Außer den bereits genannten Originalquellen und den beiderseitigen Parteischriften vgl. besonders L. Osiander, Epit. H. Eccles. Cent. XVI, 791; Hospinian, Hist. sacram. II; Arnold, K. u. K.-H., XVI, 17; Struve, Pfälz. K.-Hist. S. 149 ff.; Sattler, Gesch. des H. Würt., IV,

207 ff.; Planck, Gesch. des prot. Lehrb., V, 2, S. 487 ff.; Heppe, Gesch. des d. Prot., II, 71 ff.; Klunzinger in Zeitschr. f. h. Theol., 1849, S. 166 ff.; Sudhoff, Olevianus und Ursinus in Leben und ausg. Schr. der Väter und Begr. der ref. K., Th. VIII, S. 260 ff.; Kugler, H. Christoph II, 455 ff.; Kluckhohn, Friedrich der Fromme, S. 166 ff.; Stälin, Wirtemb. Gesch., IV, 665 ff.; J. Hartmann im Würtemb. K.- u. Schulblatt 1864, Nr. 18.

2) Einen friedlicheren Charakter und Ausgang hatte der Theologenkonvent, welcher 12 Jare später von einigen würtembergischen, badischen und hennebergischen Theologen gehalten wurde zum Zweck der Beratung und Unterschreibung der sog. Maulbronner Formel, einer der Grundlagen der Konkordienformel. — Kurz nach dem Sturz des kursächsischen Philippismus (1574) hatte Kurfürst August gegen mehrere seiner fürstlichen Freunde, insbesondere Georg Ernst von Henneberg, den Wunsch ausgesprochen, zur Herstellung einer vollkommenen Lehreinheit in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands mitzuwirken. Diesen Wunsch hatte der Graf im November 1575 bei der Hochzeitsfeier des Herzogs Ludwig von Württemberg in Stuttgart den dort anwesenden Fürsten, insbes. Herzog Ludwig und Markgraf Karl von Baden, mitgeteilt. Sofort erhielten die beiden Stuttgarter Prediger, Propst Balthasar Bidembach und Hofprediger Lukas Osiander, Schwager J. Andreäs, nebst dem hennebergischen Hofprediger Abel Scherdinger und einigen badischen Predigern den Auftrag, ein Gutachten zu erstatten, „welchergestalt eine Schrift möchte zu verfertigen sein, dadurch ein Anfang zu rechter christlicher Konkordie zwischen den Kirchen A. C. gemacht werden möchte“. Noch an demselben Tag (14. November) setzten die in Stuttgart versammelten Theologen das gewünschte Gutachten auf, worin sie über den Inhalt und die einzuhaltende Methode einer solchen Schrift sich äußern. Die Fürsten approbirten das Gutachten und beauftragten zwei der genannten Theologen, Bidembach und Osiander, mit der Ausarbeitung einer solchen Unionsschrift. Innerhalb weniger Monate war die Arbeit fertig, die dann am 19. Januar 1576 auf dem Konvent zu Maulbronn von den beiden Verfassern unter Zuziehung der beiden hennebergischen Theologen Scherdinger und Peter Strecker, Konsistorialis und Pfarrer zu Suhl, sowie des Pforzheimer Pfarrers und Superintendenten Dr. Rupert Dürr nochmals geprüft, approbirt und unterschrieben wurde. Gedruckt ist das Stuttgarter Bedenken, das die Grundlage der Arbeit bildet, bei Hutter, Concordia concors, S. 319—23; die Maulbronner Formel selbst aber, nach welcher lange vergeblich gesucht wurde, ist aus den Akten des Dresdner Archivs erstmals abgedruckt von Th. Pressel in Jahrbb. für deutsche Theol. 1866, S. 604 ff., vgl. den Artikel Konkordienformel R.-Enc. Bd. VIII, S. 183. — Anfangs Februar wurde sodann die Maulbronner Formel mit einem Begleitschreiben des Grafen von Henneberg (d. d. 9. Febr. 1576) dem Kurfürsten August von Sachsen übersandt, der um dieselbe Zeit auch die sog. schwäbisch-sächsische Formel von H. Julius von Braunschweig zugeschickt erhielt. Über das Verhältnis beider Formeln verlangte Kurf. August ein Gutachten von J. Andreä, welches nach verschiedenen gegen die schwäbisch-sächsische Formel vorgebrachten Bedenken dahin ausfiel, „daſs das andere Scriptum, das von den Theologen des Herzogs von Würtemberg gestellt und unterschrieben worden sei, viel dienstlicher und tauglicher zu einer allgemeinen Konkordienformel sein möchte“. Dennoch machte später auf dem den 28. Mai zu Torgau eröffneten Konvent Andreä den beiden Vertretern der schwäbisch-sächsischen Formel, Chemnitz und Chyträus, die Konzession, daſs letztere zur Basis der Verhandlungen genommen, wuſste es aber andererseits durchzusetzen, daſs alles Wesentliche der Maulbronner Formel in den neuen Entwurf, das sog. torgische Buch, aufgenommen wurde. Näheres über die Formula Maulbrunnensis und ihr Verhältnis zur schwäbisch-sächsischen Formel und zum torgischen Buch s. bei Hutter, Concord. conc., p. 305 sqq., Osiander, Hist. eccl. Cent. XVI, lib. IV, 3, p. 866; Planck Bd. VI, S. 428 ff.; Heppe, Geschichte der luth. Konkordienformel, 1858, S. 73 ff.

Wir bemerken nur noch, daſs im September 1576 eine nochmalige Konferenz würtembergischer, badischer und hennebergischer Theologen (Heerbrand, Schnepf,

Magirus, Bidembach, L. Osiander, Dietz, Scherdinger, Strecker) zu Maulbronn stattfand, um ein Gutachten (d. d. Maulbronn 15. Sept. 1576) über das torgische Buch abzufassen, das im Wesentlichen durchaus billigend ausfiel (s. Heppe a. a. O. S. 120 ff. und Beil. Nr. VII). **Wagenmann.**

Maultier (Maul, von mulus), bei den Hebräern פֶּרֶד (2 Sam. 13, 29; 18, 9; 1 Kön. 10, 25; 18, 5; Esra 2, 66; 1 Chron. 13, 40; 2 Chr. 9, 24; Ps. 32, 9; Hes. 27, 14) פִּרְדָּה (1 Kön. 1, 33. 38. 44), von פָּרַד, trennen, hervorbrechen, rasch sein, entweder das Rasche, wie das persische אֲחַשְׁתְּרָן, Esth. 8, 11. 14, persisch اَسْتَر, verkürzt aus sanskr. açva-tara, Schnellgänger (nach Andern = herrschaftliche Pferde vom altpers. kschatrana), oder nach der Grundbedeutung von פרד, das Getrennte, Geteilte, Halbe, wie *ἡμίονος*. Das Verbot der Zucht von Maultieren, überhaupt Bastardtieren (3 Mos. 19, 19), hat seinen Grund darin, dass Gott von seinem Volk die Gesetze der Ordnung, Sonderung, Fortpflanzung, die er bei der Schöpfung in die Natur gelegt hat, dass ein jegliches nach seiner Art Frucht trage und habe seinen eigenen Samen (1 Mos. 1, 11 f. 21 f. 24 f.), will ebenso heilig und unverletzt gehalten wissen, als die Ordnungen des sittlichen Lebens. Die rabbinische Interpretation des Gesetzes ist treffend: wer verschiedenartige Tiere vermischt, der tut, als habe Gott nicht alles erschaffen, was Not ist, als müsse der Mensch neue Geschöpfe hervorbringen, der Schöpfung Gottes nachhelfen. Wer Arten vermengt, verfälscht das Gepräge der Münzen des Königs (M. Kilaj. I, 6, VIII, 1 f., vgl. Hottinger, De jure Hebr. p. 374 sq.). Auch mag dem Gebot eine sinnbildliche Verwarnung Israels vor Vermischung mit den Heiden oder vor widernatürlicher Unzucht (3 Mos. 18, 23; 20, 15; 2 Mos. 22, 19) als Motiv zugrund gelegen sein, da die natürlichen Verhältnisse in der Anschauung des Altertums Typus der sittlichen sind. So nach Josephus, Alt. 4, 8, 20: es ist zu besorgen, auch die Menschen möchten nach diesem Vorgang ihr eigenes Geschlecht entehren, wie gewönlich aus kleinem Anfang viel Böses entsteht. Vgl. Philo II, 307. Die rabbin. Sage in einem Midrasch schreibt dieser Anschauung gemäß in falscher Interpretation von 1 Mos. 36, 24 (s. Jonathan z. d. St.. Arab. und luth. Uebers.) die Erfindung der Maultiere (statt: Auffindung heißer Quellen יֵמִים s. Delitzsch z. d. St. nach Hieron.) dem Edomiter Ana zu: „das Geschlecht Esaus war nicht allein selbst widergesetzlichen Verbindungen ergeben, sondern verleitete auch die Tiere dazu“. Ist nun im Gesetz von den כלאים das Verbot der Parung von Pferden und Eseln nicht besonders hervorgehoben, so verhinderte es doch nicht die Einfur solcher Tiere und das Halten derselben, was erst zur Zeit des häufiger werdenden Verkehrs mit dem Ausland und des zunehmenden Luxus geschah, weswegen Ewalds aus der häufigen Erwänung von Maultieren in der Bibel hergenommene Einwendung, dass diese Parung nicht gesetzlich verboten sei (isr. Alt. S. 183 f.), nicht streng beweisend ist. Maultiere kommen zuerst am Hofe Davids vor (2 Sam. 13, 29; 1 Kön. 1, 33; Ps. 32, 9), scheinen auch im Krieg gebraucht worden zu sein (2 Sam. 12, 9) sowol zum Reiten, als zum Transport von Mundvorrat (1 Chr. 12, 40; 2 Kön. 5, 17; Jes. 66, 20). Dem Salomo wurden Maultiere als Tribut gebracht und ihr Gebrauch wurde nun allgemeiner (1 Kön. 10, 25; 2 Chr. 9, 24; 1 Kön. 18, 5; Sach. 14, 15). Das Zalenverhältnis zu anderen Reittieren s. Esra 2, 66. Das pferdereiche Armenien, wie überhaupt Kleinasien, war im Altertum berühmt durch Maultierzucht (Homer, Il. 24, 277; Strabo 5, 212). Am gewönlichsten waren wol die eigentlichen Maultiere, Bastarde von Eselhengsten und Pferdestuten (Hes. 23, 20), die nicht nur stärker und rascher sind als die Maulesel (hinni, Bastarde vom Pferdehengst und Eselin, Colum. 6, 36), sondern auch dauerhafter und sicherer als die Pferde, daher in Gebirgsländern geeigneter zum Reiten und Faren. Ob Esther 8, 10 solche gemeint sind, wie früher angenommen wurde, bezweifelt Keil z. d. St. nach Haug in Ewald bibl. Jahrb. V, S. 154. Auch jetzt ist der Gebrauch der Maultiere im Orient noch häufig, sowol zum Reiten, als zum Transport (Robinson I, 55. 420; II, 128 u. ö., III,

290). Ein guter Maulesel wurde nach Chardin mit 500 Franken, die besonders geschätzten von Baalbek mit 30—35 Pf. St. bezalt. S. Ugolin. Thes. de re rust. Hebr. XIX, 4. 40; Bochart, Hieroz., I, 209 sq.; Varro, De re rust. 2, 8; Plin. Hist. nat. 8, 69; Aelian, Anim. 12, 16 **Lehrer.**

Mauriner, Congregatio S. Mauri. Der Benediktiner-Orden bietet das merkwürdige und einzige Beispiel eines Mönchs-Instituts, das sich, nach langem und tiefem Verfall, für zwei Jarhunderte wider zu erneuter, und in der großartigsten Weise nützlicher Tätigkeit erhoben hat. Dies konnte nur geschehen durch Rückkehr zur Regel, welche den Klostergeistlichen wissenschaftliche Beschäftigung gebot, oder vielmehr durch Umbildung dieser Regel nach dem durch die Reformation auch der katholischen Kirche mitgeteilten Geiste.

Schon in den letzten Zeiten des Mittelalters war der Benediktinerorden tief heruntergekommen; in den allzureich gewordenen Klöstern herrschten statt Gelehrsamkeit und Frömmigkeit weltliche Lust und frivoler Sinn. Selbst im 16. Jarh. wurde es noch nicht besser; erst zu Anfang des 17. wurde in einem vereinzelten Kloster, dem Stifte von St. Vannes bei Verdun, durch Didier de la Cour eine Reform eingefürt; er stellte Zucht und Ordnung wider her, unter deren Schutz auch die Studien allmählich wider zu blühen begannen. Bald schlossen sich die von Alters her berühmten Klöster von Moyenmoutier und Senones und mehrere andere der Reform an; Clemens VIII bestätigte diese Congrégation de S. Vannes, aus der einige gelehrte Männer, wie Dom Calmet und Dom Cellier, hervorgegangen sind. Im Jare 1614 drückte die Versammlung der französischen Geistlichkeit den Wunsch aus, alle Benediktinerklöster des Landes möchten sich St. Vannes anschließen; das Generalkapitel dieser Kongregation, die Folgen einer zu großen Macht-Ausdehnung befürchtend, drang jedoch darauf, dass noch eine zweite Einigung gebildet wurde. Dom Bénard, einer der Mönche von St. Vannes, die bereits den Auftrag hatten, einige andere Klöster zu reformiren, erhielt 1618 von Ludwig XIII. die Vollmacht zur Gründung einer Kongregation. Diese, sofort gebildet, nahm den Namen des hl. Maurus an, aus Furcht, Eifersucht zu erregen, wenn sie den eines Klosters gewält hätte. 1621 wurde sie von Gregor XV. und 1627 von Urban VIII. bestätigt. Das erste von Bénard reformirte Kloster war das der Blancs-Manteaux zu Paris. Bald traten andere in Menge bei. Nur die verweltlichten Cluniacenser verweigerten, sich anzuschließen. 1652 zälte die Kongregation schon 40 Klöster, im Anfang des 18. Jarhunderts 180; sie waren in sechs Provinzen geteilt. Das berühmteste war das von S. Germain-des-prės bei Paris; es war der Sitz des Generals mit bischöflichen Rechten und besaß eine kostbare, an alten Handschriften reiche Bibliothek. Zweckmäßige, dem Geiste der neuern Zeit angemessene Statuten sicherten den Bestand des Instituts; die strenge Sittlichkeit, der edle Sinn, die wissenschaftlichen Beschäftigungen der Mönche verschafften ihnen allgemeine Achtung; bei dem zunehmenden Verfall der Sitten der Geistlichkeit in Frankreich gehörten die Mauriner zu den wenigen Erscheinungen, welche damals der römischen Kirche Ehre machten; nach dem Ausdruck eines katholischen Schriftstellers stehen sie in der Klostergeschichte in dieser Beziehung völlig einzig da. Auch ist nicht zu vergessen, dass sie, im Bewusstsein, höhern und allgemeinen Interessen zu dienen, dem ketzerverfolgenden Geiste sowol der Jesuiten als des gallikanischen Klerus fremd geblieben sind.

Die große wissenschaftliche Tendenz der neuen Kongregation war indessen von dem Stifter, Dom Bénard, ursprünglich nicht beabsichtigt gewesen. Erst der erste General derselben, Dom Tarisse, legte durch die trefflichen Einrichtungen, die er für die gelehrte Vorbereitung der Mönche traf, den Grund dazu. Diese Tendenz zog begabte, strebsame, aus den angesehensten Familien stammende Jünglinge an. Wärend des 17. und des 18. Jarhunderts gehörte der Kongregation eine große Zal berühmter Männer an, auf welche die katholische Kirche stolz sein darf und deren Leistungen ein Gemeingut aller Kirchen geworden sind. „Im Anfange betrafen ihre Arbeiten die Sammlung der Materialien zu der Geschichte der Klöster, welche zur Kongregation gehörten, dann des gesamten Ordens, und zur Geschichte der Heiligen. Bald rückte man jedoch das Ziel weiter. Die Sammlung

und Bearbeitung der genannten historischen Materialien fürte zu paläographischen und diplomatischen Ausarbeitungen. Bei dem umfassenden Unterricht, den man in den Noviziathäusern erteilte, wurde eine große Anzal neuer Bücher oder doch neuer Ausgaben notwendig, welche die Obern von Mitgliedern der Kongregation ausarbeiten ließen. Auf diese Weise entstanden nach und nach eine Menge Werke, die zu den ausgezeichnetsten Monumenten menschlichen Fleißes gehören" (Herbst). Die Tätigkeit der Mauriner hat Alles umfasst, vorzüglich die Geschichte Frankreichs und die der Kirche. Durch unermesslichen Gelehrsamkeit, ruhiges Urteil, unbefangene Kritik, die meist nur dann, wenn es sich um das Interesse und die Traditionen des Benediktiner-Ordens handelt, weniger zuverlässig wird; durch einen Mut, der keine Schwierigkeit scheute, verbunden mit einer Ausdauer, die sprichwörtlich geworden ist, haben sie Riesenwerke zustande gebracht, one die noch manche Teile der historischen und theologischen Wissenschaften im Argen lägen. Nur durch das Zusammenwirken vieler, von Einem Geiste beseelter und uneigennütziger Kräfte konnte solches geschehen. Den ausgezeichnetern Mitgliedern wurde die Leitung der Arbeiten übertragen, deren Vollendung oft die Aufgabe ihres Lebens wurde; andere brachten das Material herbei oder behandelten einzelne Teile eines großen, gemeinsamen Werks; starb einer über einer Arbeit, so trat ein anderer ein, sie in demselben Sinne mit derselben Gelehrsamkeit fortfürend. Kein Orden hat einen solchen Gebrauch seiner Reichtümer gemacht; die seltensten Bücher und Manuskripte wurden angekauft, Reisen gemacht, um die Bibliotheken zu besuchen; Verbindungen mit fremden Gelehrten angeknüpft, um in jeder Hinsicht das möglichst Vollkommene zu erreichen. Zugleich zeichnen sich die von der Kongregation herausgegebenen Werke durch äußere Schönheit aus, wie sie noch selten in der Typographie vorgekommen war. Dabei bewiesen die Mauriner ihren frommen freien Sinn dadurch, dass sie Freunde Port-Royals waren und wegen ihrer Weigerung, die Bulle Unigenitus zu unterschreiben, Verfolgung erlitten. Auch das fehlte nicht zu ihrem Ruhme, von den Jesuiten angefeindet und unablässig angegriffen zu werden. Sie wirkten fort bis zur französischen Revolution.

Es soll hier nur in wenigen, allgemeinen Zügen gezeigt werden, was sie für die Wissenschaft und die Kirche geleistet haben. Für das Einzelne verweisen wir auf die den berühmtesten Maurinern gewidmeten Artikel, sowie auf die über die von ihnen herausgegebenen kirchlichen Schriftsteller. Ihre geschichtlichen Arbeiten verbreiten sich über das weiteste Feld. Sie haben ganz eigentlich die Diplomatik gegründet, als deren Vater Dom Mabillon anzusehen ist. Dieser große Gelehrte hat zuerst die immer noch zu befolgenden Regeln über die Prüfung der Urkunden aufgestellt, in seinen sechs Büchern de re diplomatica, 1681, fol., zu welchen er, infolge eines Angriffs von dem Jesuiten Germon, 1704 ein Supplement herausgab. Da diese Arbeiten vorzugsweise Frankreich betrafen, so gaben später Dom Toustain und Dom Tassin eine allgemeine Diplomatik heraus unter dem Titel Nouveau traité de diplomatique, 1750—1765, 6 Bände 4°; troz einiger Mängel in der Anordnung, die teilweise in einem polemischen Zwecke ihren Grund haben, ist dieses Werk immer noch das vollkommenste in seiner Art, wie schon Gatterer in seiner allgemeinen historischen Bibliothek es genannt hat. Was hier für lateinische Paläographie getan war, tat Montfaucon für die griechische in seiner Palaeographia graeca, 1708, fol.; seine Resultate sind jedoch durch neuere, ausgedehntere Forschungen teilweise übertroffen worden.

Eben so viel Verdienst haben sich die Mauriner um die Chronologie erworben. Man kann sagen, dass diese Wissenschaft ihnen erst ihr Entstehen verdankt. Jeder Historiker kennt den großen Wert des Werkes Art de vérifier les dates, das von Dantine angefangen, von Clémencet vollendet (1750, 2 Bände 4°), und von Clément in einer zweiten (1770, Fol.) und in einer dritten Ausgabe (1783 bis 1792, 3 Bände Fol.) jedesmal bedeutend vermehrt wurde. Eine vierte, abermals vermehrte, noch von Clément begonnene Ausgabe erschien erst 1818 u. f. (37 Bde. 8; es gibt auch eine Edition in Fol. und eine in 4°). Man hat mit Recht von diesem, auch für den Kirchenhistoriker unentbehrlichen Werke gesagt, es sei das schönste Denkmal der französischen Gelehrsamkeit des 18. Jarhunderts. Zur Altertums-

kunde gehört Montfaucons Antiquité expliquée en figures, 1719, 10 Bde. Fol. Heutzutage, bei den großen Fortschritten, welche Philologie und Altertumskunde gemacht haben, denen weit reicheres Material zu Gebot steht und täglich neues geliefert wird, ist dieses Werk einigermaßen als veraltet zu betrachten. Auf dem Gebiet der Sprachkunde haben sich die Mauriner an einer unübertroffenen Arbeit beteiligt, die zwar nicht zuerst von ihnen ausgegangen ist, aber durch sie eine vollendetere Gestalt erhalten hat; es ist das 1687 von Dufresne Ducange herausgegebene Glossarium mediae et infimae latinitatis, das von Dom Dantine und Dom Carpentier um die Hälfte vermehrt wurde, 1733—1736, 6 Bände Fol. nebst einem Supplemente von Carpentier, 1766, 4 Bände Fol. (abermals vermehrt von Henschel 1840 u. f., 6 Bände 4°). Dieses Werk ist nicht nur für die Kenntnis der lateinischen Sprache, sondern auch für Litteratur, Gesetzgebung, bürgerliche und kirchliche Sitte des Mittelalters ein reicher Schatz. Carpentier hat man auch die Erklärung der Tyronischen Noten zu verdanken: Alphabetum tyronianum, 1747, fol. Zu den weitumfastendsten Arbeiten der Mauriner gehört die Herausgabe der Quellen der französischen Geschichte. Was vor ihnen Pithou und Duchesne in diesem Bezuge geleistet hatten, war unzureichend. Der Minister Colbert, und nach ihm Louvois, bemühten sich vergebens, Fortsetzer für das National-Unternehmen zu finden. Erst dem Kanzler d'Aguessau gelang es, die Mauriner dafür zu gewinnen; nachdem Dom Martène und der Oratorianer Lelong für das Werk tätig gewesen, kam es in die Hände von Dom Bouquet, der es auf die bewunderswürdigste Weise förderte. Er besorgte die 8 ersten Bände der Scriptores rerum gallicarum et francicarnm; Dom J. B. Haudiguier und Ch. Haudiguier lieferten den 9., 10. und 11; Dom Clément den 12. und 13., und Dom Brial, der letzte der Mauriner, den 14. und den 15. (1738—1818 Fol.). Seitdem wird das Werk von der Académie des inscriptions fortgesetzt. Hieher gehört auch noch die von Dom Ruinart besorgte Ausgabe der Werke Gregors von Tours, 1699 Fol.

Die französische Geschichte in ihrem ganzen Umfange haben die Mauriner nicht bearbeitet. Sie haben sich nur mit den Anfängen derselben und mit Provinzial- und Städtegeschichte befaßt. Dom Martin schrieb la religion des Gaulois 1727, 2 Bände 4°, und Dom de Brezillac, Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois, 1752, 2 Bände 4°; jenes, trotz mancher nicht mehr haltbarer Hypothesen, ein immer noch brauchbares, dieses ein im Ganzen veraltetes Werk. Höher stehen die Provinzialgeschichten; kein anderes Land hat noch änliche aufzuweisen. Die vorzüglichsten sind die Histoire générale du Languedoc, von Vaissette und de Vic 1730—1745, 5 Bände Fol.; die Histoire de Bretagne, von Beisserie (später Protestant) und Lobineau 1702, 2 Bände Fol., und ganz umgearbeitet, obgleich nicht vollendet durch Morice de Beaubois 1742 u. f., 3 Bände Fol. und 2 Bände 4°; die Histoire de Bourgogne, von Plancher 1739 u. f., 3 Bände Folio; die Histoire de la ville de Paris, von Félibien und Lobineau 1725, 5 Bände. Manche änliche Arbeiten blieben ungedruckt. Zuletzt gehört hieher die nach dem ausgedehntesten Plane unternommene, von Dom Rivet begonnene und von mehreren Ordensgenossen fortgesetzte Histoire littéraire de la France, 1733 bis 1763, 12 Bände 4°. Seit 1814 wird das Werk durch die Gelehrten der Académie des inscriptions fortgesetzt. Es ist eine Quellensammlung, die nicht nur für die Litterärgeschichte Frankreichs, sondern überhaupt für die des Mittelalters von unschätzbarer Wichtigkeit ist.

Bevor wir zu den die Kirchengeschichte und die Theologie betreffenden Werken der Mauriner übergehen, sind noch ihre Dokumentensammlungen zu erwänen. Ihre Forschungen in den Bibliotheken ihrer Klöster, sowie ihre Reisen, bes. nach Italien, nach Deutschland und den Niederlanden, verschafften ihnen Gelegenheit, neben dem Material für ihre großen Unternehmungen vieles Ungedruckte zusammenzubringen, das sowol für die politische als für die Kirchengeschichte wichtig ist. So entstanden mehrere große Sammelwerke und Beschreibungen der in den Bibliotheken aufbewarten Schätze. Die berühmtesten sind: das Spicilegium veterum aliquot scriptorum, von d'Achéry, 1653—1677, 13 Bände 4° (neue Ausg.

von de la Barre 1723, 3 Bände Fol.); die Vetera analecta, von Mabillon 1675 bis 1685, 4 Bände 4⁰; die Collectio nova veterum scriptorum, von Martène, 1700, 4⁰; der Thesaurus novus anecdotorum, von Martène und Durand 1717, 5 Bände Fol.; der Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins, von denselben, 1724, 4⁰, das Diarium italicum (1702, 4⁰) und die Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova (1739, 2 Bände Fol.), beide von Montfaucon.

Was die Kirchengeschichte betrifft, so stellen wir voran ein auf kirchliche Geographie und Statistik sich beziehendes Werk; auch diese Wissenschaften haben die Mauriner gewissermaßen gegründet durch ihre neue Bearbeitung der 1656 (4 Bände Fol.) erschienenen, noch sehr unvollkommenen Gallia christiana der Brüder de Sainte-Marthe. Das neue Werk wurde von einem andern Gliede dieser gelehrten Familie, Dom Denis de Sainte-Marthe, begonnen; es sollte eine Vorarbeit sein zu einem vollständigen Orbis christianus, zu dem viel Material gesammelt wurde, der aber nicht zur Ausfürung kam. Der erste Band der Gallia erschien 1715; nach dem dritten, 1725, starb Sainte-Marthe. Der Orden setzte die Arbeit fort bis zum 13. Bande, der 1785 gedruckt wurde. Das Unternehmen blieb unterbrochen, bis in den fünfziger Jaren Hauréau, der Verf. der Histoire de la philosophie scholastique (2 Bände 1850) es mit dem Fleiße eines echten Benediktiners wider aufnahm; 1856 sind die ersten Lieferungen der Fortsetzung erschienen. Die Gallia christiana ward das klassische Muster für änliche Arbeiten; sie rief die Italia sacra, die España sagrada, die Illyria sacra hervor; zugleich veranlasste sie von Seiten der Mauriner selbst zalreiche Spezialgeschichten der Benediktiner-Abteien, von denen indessen die meisten ungedruckt geblieben sind. Nur zwei sind veröffentlicht worden, die Histoire de l'abbaye de S. Denis von Félibien, die sogar schon vor dem ersten Bande der Gallia christiana erschien, 1706, Fol., und die Histoire de l'abbaye de S. Germain-des-prés, von Bouillart 1724, Fol. An die Gallia christiana sollte sich die Sammlung der französischen Konzilien anschließen, die zuerst Dom de Coniac und nach ihm Dom Labat anvertraut wurde. Des ersten Bandes Erscheinen, 1798, traf mit dem Ausbruch der Revolution zusammen; als die Hälfte des zweiten gedruckt war, wurde die Kongregation aufgehoben, und das Werk unterblieb. — Die Geschichte der Märtyrer behandelte Dom Ruinart, Acta primorum martyrum, 1689, 4⁰. Noch wichtiger sind die Arbeiten über die alten Liturgieen und die Klostergebräuche; sie gehören teilweise zu den ersten, welche die Glieder der Kongregation unternahmen; Ménard gab das Sacramentarium Gregors des Großen heraus 1642, 4⁰; Mabillon schrieb sein treffliches Werk de liturgia gallicana, 1685, 4⁰; Martène seine Libri V de antiquis monachorum ritibus, 1690, 2 Bände 4⁰, und seine 4 Bände de antiquis Ecclesiae ritibus, 1700 u. f., 4⁰ (2. Ausg. 1736, 4 Bände Fol.). Endlich sind noch die auf die Geschichte des Benediktinerordens bezüglichen Werke anzufüren: die Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, von d'Achéry angefangen und von Mabillon und Ruinart fortgesetzt, 1668 u. f., 9 Bände Fol.; ein zehnter Band blieb ungedruckt; — die Annales Ordinis S. Benedicti, Mabillons berühmtestes Werk, das Massuet vollendete, 1703 u. f., 6 Bände Fol. — Die Geschichte der Kongregation des hl. Maurus selber wurde von Mehreren gemeinsam verfasst; sie bildete im Manuskript 3 Bände Fol; die Oberen verweigerten jedoch die Erlaubnis zum Druck. Dom Tassin veröffentlichte einen Auszug daraus bis 1766. Dom Clémencet schrieb die Geschichte von Port-Royal, von der aber nur die erste Abteilung gedruckt worden ist, 1755, 10 Bände 12⁰; der zweiten, weil zu sehr dem Jansenismus günstig, wurde die Veröffentlichung verweigert.

Das größte und bleibendste Verdienst der Mauriner um Kirche und Theologie gründet sich auf ihre Ausgaben kirchlicher Schriftsteller sowol der ersten Jarhunderte, als des Mittelalters. Die erstaunliche Tätigkeit, die sie in diesem Bezuge entwickelten, lag zwar nicht in dem ursprünglichen Plane der wissenschaftlichen Bestrebungen ihres Instituts; zuerst wollten sie bloß die Schriftsteller des Benediktinerordens herausgeben; bald aber wurden sie durch die all-

gemeine Gunst, mit der diese ersten Arbeiten aufgenommen wurden, durch das Bedürfnis, ihren Novizen bessere Ausgaben, als die vorhandenen, in die Hände zu geben, sowie durch den Reichtum der in ihren Klöstern aufbewarten und auf ihren Reisen untersuchten Handschriften veranlasst, weiter zu gehen; sie unternahmen die Bearbeitung der lateinischen Kirchenväter, und nicht lange nachher auch die der griechischen. Ihre Ausgaben verdunkelten alle vorangegangenen, unter denen manche treffliche waren. Es genügt auch jetzt noch zu sagen: es ist eine Benediktiner-Edition, um sie fast unbedingt zu empfehlen. Diese Arbeiten werden für immer den theologischen Ruhm der französischen Mauriner bilden. Sie haben freilich auch Einzelnes geliefert, das von Späteren übertroffen worden ist; was aber gerade die wichtigsten der Kirchenväter betrifft, so ist noch nichts Vorzüglicheres geleistet worden. Ihr Hauptverdienst dabei besteht in der Herstellung eines reinen Textes, durch Vergleichung aller Handschriften, die sie in Frankreich, Italien, England, Holland, Deutschland auftreiben konnten; in der sichern und unbefangenen Kritik, mit der sie, mehr als ihre Vorgänger, echte Schriften von unechten geschieden haben. Dazu kommen die trefflichen lateinischen Übersetzungen der griechischen Kirchenväter, die ausfürlichen, jedem Schriftsteller beigegebenen biographischen, kirchen- und litterärhistorischen Einleitungen und Abhandlungen, die, wenn sie auch, vom Standpunkte heutiger Wissenschaft aus, in einzelnen Punkten berichtigt oder vervollständigt werden können, dennoch unentbehrliche Quellen bleiben. Selbst die musterhaften Indices dürfen nicht vergessen werden, die für den Forscher von so unschätzbarem Nutzen sind.

Unter den lateinischen Kirchenvätern machte die Kongregation den Anfang mit Augustin. Inmitten der jansenistischen Streitigkeiten war dies für die Stellung der Mauriner bedeutsam genug. Die Ausgabe wurde von Dom Delfau begonnen, von Blampin und Coustant, unter Mitwirkung mehrerer anderer vollendet, 1679 bis 1700, 11 Bände Fol.; 1679 erschien Cassiodor, von Garet besorgt, 2 Bände Fol.; 1686—1690 Ambrosius, von Du Frische und Le Nourri, 2 Bände Fol.; 1693 Hilarius von Poitiers, von Coustant, Fol.; 1693—1706 Hieronymus, von Martianay, 5 Bde. Fol.; 1726 Cyprian, von Baluze, der bekanntlich nicht Mauriner war, angefangen, aber von Dom Maran vollendet, Fol.

Von griechischen Schriftstellern war schon 1645 der Brief des Barnabas von Ménard herausgegeben worden, 4°. Indessen erst gegen Ende des 17. Jarhunderts setzte sich die Kongregation die Bearbeitung dieses Teiles der altkirchlichen Litteratur zum Zweck. Montfaucon gab 1698 den Athanasius heraus, 3 Bände Fol., worauf er 1706 die Collectio nova patrum folgen ließ, 2 Bände Fol., Nachträge zu Athanasius, die Schriften des Eusebius von Cäsarea und die Kosmographie des Kosmas enthaltend. 1710 folgte Irenäus, von Massuet, Fol.; 1718 bis 1738 Chrysostomus, von Montfaucon, 13 Bände Fol.; 1720 Cyrill von Jerusalem, von Touttée, Fol.; 1721—1730 Basil. der Große, von Garnier, 3 Bände Fol.; 1733—1759 Origenes, von Karl de la Rue und seinem Neffen Vinzenz de la Rue, 4 Bände Fol.; 1742 Justin und die übrigen Apologeten, von Maran, Fol.; 1788 Gregor von Nazianz, von Maran begonnen und von Clémencet vollendet; es erschien jedoch nur der erste Band, Fol.; die Revolution hinderte die Fortsetzung.

Mit den Schriftstellern des Mittelalters, und zumal ihres Ordens, hatten die Mauriner, wie schon bemerkt worden, den Anfang gemacht. Zuerst gab Ménard die Regel des hl. Benedikt von Aniane, Concordia regularum, heraus, 1628, 4°; d'Achéry gab 1648 Lanfranc heraus und 1651 Guibertus von Nogent, Fol.; Mathoud die Scholastiker Robert Pulleyn und Peter von Poitiers, 1665, Fol.; Mabillon den heil. Bernhard, 1667, Fol. (2. Ausg. 1690, 2 Bände Fol.; 3. 1719, 2 Bände Fol.); Gerberon Anselm von Canterbury, 1765, Fol. (2. Ausg. 1721); Denis de Sainte-Marthe Gregor den Großen, 1705, 4 Bände Fol.; Beaugendre Hildebert von Mans, 1708, Fol.; Dom Coustant sammelte die Briefe und Dekretalen der Päpste, auf drei Bände berechnet, wovon jedoch nur der erste erschien, 1721, Fol. Zum besseren Gebrauch der Lyoner Bibliotheca patrum maxima schrieb Le Nourri seinen Apparatus, 1703, Fol., der jedoch nicht über das 4. Jarhun-

dert hinausgeht; es sind biographische und litterär-historische Abhandlungen über die einzelnen in der Bibliotheca enthaltenen Schriftsteller.

Von großem Werte sind endlich noch die den alten Bibelübersetzungen gewidmeten Werke der Mauriner; die Hexapla des Origenes, von Montfaucon (1713, 2 Bände Fol.), die Bibliotheca divina des Hieronymus, von Martianay (1693, 1. Band der Werke des Hieronymus), die von Sabatier, Baillard und Vincenz de la Rue besorgte Ausgabe der Latinae versiones antiquae (1743—1749, 3 Bände Fol.), gehören zu den schönsten Denkmälern des maurinischen Fleißes und Scharfsinns.

Andere kleinere Schriften über biblische Fragen dürfen wir hier übergehen; ebenso die sonstigen Arbeiten der Mitglieder der Kongregation, die teils erbaulicher Art sind, teils Gegenstände aus der klassischen Litteratur, der hebräischen Sprache, den Künsten, der Geographie, selbst aus den Naturwissenschaften betreffen; sogar in der Poesie haben sich einzelne Mauriner versucht. Dass sie auch oft in Streitigkeiten verwickelt wurden, war unvermeidlich; je höher sie in der Achtung der Besseren standen, desto mehr erregten sie Eifersucht; sie bewiesen aber auch in der Polemik ihre gewonte ruhige Mäßigung und ihre gelehrte Überlegenheit, wenn auch in einigen wenigen Fällen eine nicht ganz unabhängige Kritik. So stritten sie gegen die regulirten Augustiner-Chorherren für den Benediktiner-Abt Gersen als Verfasser der Imitatio Christi. Mit mehr Erfolg traten sie dem Trapisten-Stifter de Rancé entgegen, der ihnen ihre wissenschaftlichen Arbeiten als Werke weltlicher Eitelkeit vorwarf und Mabillon veranlasste, seinen trefflichen Traité des études monastiques zu schreiben (1691, 4°, und 1692, 2 Bde. 12°; auch lateinisch und italienisch übersetzt). Ferner lagen sie in stetem Kampfe mit den Jesuiten, die ihre Ausgabe Augustins, als des Jansenismus verdächtig, angriffen und überhaupt in dem Journal von Trévoux häufige Ausfälle gegen sie machten. In den jansenistischen Streitigkeiten endlich schrieben sie manche gründliche Schrift gegen die Bulle Unigenitus; Gerberon gab selbst die Histoire générale du Jansénisme heraus (1700, 3 Bände 12°), und Le Cerf die Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la congrégation de S. Maur (1736, 12°).

Als die Revolution die Mönchsorden aufhob, musste auch die Kongregation von S. Maur sich zerstreuen. Mehrere angefangene Werke wurden unterbrochen; erst später übernahm die Académie des inscriptions die Fortsetzung derer, die sich auf die französische Geschichte beziehen. Der letzte Mauriner, Dom Brial, starb 1833 als Mitglied der genannten Akademie; sein Name ist wegen seiner Gelehrsamkeit und Woltätigkeit in ehrenvollem Andenken geblieben; er hat unter dem neuen Geschlechte den Ruhm des untergegangenen Instituts würdig bewart. Man hat versucht, dieses letztere neu zu beleben. Nach Brials Tod erkauften einige Freunde von La Mennais, unter dem Schutze des Bischofs von Mons, die Abtei Solesmes, wo die Kongregation von S. Maur ihre Auferstehung feiern sollte. Den 1. September 1837 wurde dieses Haus durch den Papst zur Regularabtei des gesamten widerhergestellten Benediktinerordens erhoben; der Abt von Solesmes soll General-Superior desselben sein. Es sammelten sich auch bald einige ziemlich ungelehrte Brüder. Um die Studien unter ihnen zu heben, gab man ihnen als Superior einen ehemaligen deutschen Protestanten, Geranger, seither Dom Guéranger genannt. Unter ihm setzten sich die neuen Mauriner vor, dem preiswürdigen Beispiel ihrer Vorfaren zu folgen und Erben ihres wissenschaftlichen Ruhmes zu werden. Trotz des besten Eifers will es jedoch nicht recht gelingen; die Zeiten sind eben andere geworden, die der Mönchsorden sind vorbei; das neue Institut ist bis jetzt nur ein schwacher Schatten des alten. Schon das erste, von der Kongregation von Solesmes herausgegebene Werk zeugte von dem Geiste, der sie beseelt: Origines catholiques: origines de l'Eglise romaine (Paris 1836, 4°). Durch seine Institutiones liturgiques (Paris 1846) trug Dom Guéranger das meiste dazu bei, trotz manchen Widerspruchs von Seiten der Gallikaner, die allgemeine Herrschaft der römischen Liturgie in den französischen Diözesen zu begründen. Der tätigste der neuen Mauriner ist Dom Pitra; allein auch

er hat den höheren Standpunkt der Vorgänger verlassen; seine historische Kritik soll dem Papsttum mehr als der Wissenschaft dienen. In einem Artikel (im Correspondant 1852) über die von Jaffé herausgegebenen Regesta pontificum tadelt er diesen, dass er Lücken in der Reihe der päpstlichen Akten annehme, und behauptet, die Fabrikation der falschen Dekretalen sei an sich schon ein Beweis, dass man allgemein an den Primat des römischen Stules glaubte. Außer einer Histoire de S. Léger et de l'Eglise de France au septième siècle (Paris 1846) hat Pitra eine schätzbare Schrift herausgegeben unter dem Titel: Etudes sur la collection des actes des Saints par les Bollandistes, précédées d'une dissertation sur les anciennes collections hagiographiques et suivies d'un recueil de pièces inédites (Paris 1850). 1852 begann er ein Spicilegium Solesmense, complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, wovon bis jetzt drei Bände erschienen sind (Paris groß 8⁰). Es enthält größere und kleinere, aus orientalischen, griechischen und lateinischen Handschriften gezogene Stücke. Da die Bibliotheken bereits schon so viel durchforscht worden sind, so kann nur noch eine Nachlese gehalten werden, wobei neben wirklich Wichtigem, wie besonders im dritten Bande die merkwürdige Clavis des Melito von Sardes, auch manches Unbedeutende in das Spicilegium Eingang findet. An der Fortsetzung der großartigen, unvollendet gebliebenen Werke der alten Mauriner, haben die Herren von Solesmes keinen Teil; nicht einmal die durch die Revolution unterbrochenen Ausgaben von Kirchenvätern haben sie wider aufgenommen. Die geschichtlichen Arbeiten werden, wie bemerkt, von den Laien der académie des inscriptions fortgesetzt; selbst Hauréau, der Fortsetzer der Gallia christiana, ist kein Geistlicher.

S. Petz, Bibliotheca benedicto-mauriana, seu de ortu, vita et scriptis patrum e congreg. S. Mauri in Francia, Wien 1716, 8⁰; Dom Le Cerf, Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de S. Maur, Haag 1726, 12⁰; Dom Tassin, Histoire littéraire de la congrégation de S. Maur, Paris 1726, 4⁰; Brüssel 1770, 4⁰; Deutsch von Rudolph, mit Anmerk. von Meusel, Frankf. 1773, 2 Bände 8⁰; Herbst, die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften, in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1833, Heft 1, 2, 3; und 1834, Heft 1. **C. Schmidt.**

Mauritius und die thebäische Legion. Die Legende dieser hochberühmten Märtyrer, deren Kult seinen Mittelpunkt am Orte des Martyriums im Walliserlande bei St. Moritz hat, dann aber nach beiden Seiten hin, nach Italien und namentlich nach dem Niederrhein sich verzweigt, lautet in der ältesten und einfachsten Gestalt, die sich in der dem Eucherius, Bischof von Lyon, zugeschriebenen Passio findet, so: Unter dem Befehl des Maximianus Herculius stand eine Legion, die der Thebäer genannt, welche dem Maximian, 6600 Mann stark, aus dem Orient zu Hilfe geschickt war. Als diese Soldaten wie die andern zur Verfolgung der Christen gebraucht werden sollten, weigerten sie sich, sämtlich selbst Christen, dem kaiserlichen Befehl zu gehorchen. Maximian, der mit dem Heere bei Octodurum (Martinach am Fuße des großen St. Bernhard) lagerte, ließ, darüber erzürnt, die Legion zuerst zweimal decimiren, und als die übrigen, von ihrem Anfürer Mauritius zur Treue gegen ihren himmlischen Herrn ermant, im Glauben fest blieben, ließ er die ganze Legion niederhauen. Weiter ausgefürt erscheint die Erzälung in einer Überarbeitung jener Passio, die zuerst Surius, dann die AA. SS. in verschiedenen, immer stärker ausmalenden Redaktionen veröffentlicht haben. Darnach hängt das Ereignis mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden, die der Interpolator für Christen zu halten scheint, zusammen. Bei Octodurum läßt Maximian Opfer bringen, und die Weigerung der Legion, die hier auf 6666 Soldaten angewachsen ist, an den Opfern teilzunehmen, ist der Anlass ihres Martyriums. Nicht bloß der Anfürer Mauritius, auch der Fanenträger Exsuperius spricht den Soldaten Mut ein; er wirft die irdische Fane weg, um der himmlischen zu folgen. Schon bei ihrem Durchzuge hat die Legion dem Papst Marcellinus in Rom gelobt, lieber durchs Schwert umzukommen, als den

Glauben zu verleugnen. Ein noch späterer Zusatz ist, dass die Legion in Jerusalem die Taufe empfangen hat.

Schon die Magdeburger Centurien nannten den Mauritius, der auch Schutzpatron von Magdeburg ist, einen Götzen und bezeichneten die Legende als Dichtung. Ausfürlich suchte deren Unhaltbarkeit zuerst Jean Armand Du Bordieu, französisch reformirter Prediger in London, darzutun (Diss. critique sur le Martyre de la légion Thébéenne, Amsterdam 1705); dann Hottinger (Helvetische Kirchengeschichte, erster Theil, Zürich 1708, S. 100 ff.). Die Kanoniker von St. Moritz ließen ihr Heiligtum durch de l'Isle (Défense de la vérité de la légion Théb., Nancy 1741) verteidigen. Der im Jare 1757 erschienene VI. Band des September der AA. SS. sammelte dann das Material sehr sorgfältig und suchte die Märtyrer gegen Du Bordieu wider als geschichtlich zu erweisen. Fast gleichzeitig: de Rivaz, ein Walliser, in seinem Eclairissements sur le Martyre de la légion Thébéenne, ein Werk, das aber erst 1779 erschien. Er strebte vor allem, das Ereignis in die Zeitgeschichte einzureihen und legte es, abweichend von der früheren Ansicht, in das Jar 302. In neuerer Zeit hat Rettberg die Frage in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (I, 94 ff.) gründlich untersucht und sich gegen die Geschichtlichkeit der Erzälung ausgesprochen. Dafür einige rheinische Schriftsteller der katholischen Kirche in Städten, die ebenfalls am Thebäerkult teil haben: Schmidt in Trier (Die Kirche des hl. Paulinus bei Trier 1852) und Braun in Anlass eines in Köln gemachten Fundes, der aber mit den Thebäern gar nichts zu tun hat (Zur Geschichte der Thebäischen Legion, Cöln 1855), endlich Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands, 1867, I, S. 101 ff.

Dass die zweite oben erwänte Passio, die zuerst Surius (Tom. V, 356), dann die AA. SS. (22. Sept. S. 345) herausgegeben haben, eine jüngere Bearbeitung ist, unterliegt keinem Zweifel. Auch Baronius und die AA. SS. erkennen das an. Anders steht es mit der ersterwänten, von dem Jesuiten Chifflet (in seinen Erläuterungen zum Leben des hl. Paulinus, Dijon 1662) herausgegebenen, dann bei Ruinart (Act. martyr. sinc. p. 241) und mit Benutzung mehrerer Manuskripte in den AA. SS. (a. a. O. S. 342) abgedruckten Passio. Sie will einen Bischof Eucherius von Lyon zum Verfasser haben, der auf Grund eingezogener mündlicher Erkundigungen, die er auf Isaak, Bischof von Genf, und durch diesen auf Theodor, Bischof in Wallis, zurückfürt, das Martyrium erzält und seine Darstellung dem Bischofe von Wallis, Salvius oder Silvius, wie eine an diesen gerichtete Zuschrift zeigt, mitteilt. Gieseler (Kirchengesch. I. 1, 263) und Rettberg a. a. O. S. 97) nehmen einen jüngeren Eucherius, der um 529 Bischof gewesen sein soll, als Verfasser an. Aber die Existenz eines solchen jüngeren Eucherius ist nicht sicher zu beweisen, und in der Passio und der begleitenden Zeitschrift ist nichts enthalten, was nicht zu der Autorschaft des Eucherius, der 441 dem Konzil von Oranges beiwonte, passt. Schreiben wir sie diesem zu, so haben wir in ihr überhaupt das älteste Zeugnis für die Thebäer. Übrigens ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung, da wir noch ein anderes wenig jüngeres Zeugnis aus dem 5. Jarhundert besitzen. In der Biographie des Abtes Romanus (AA. SS. Febr. 28, III, 740), die nicht lange nach seinem Tode 460 verfasst sein muss, finden wir bereits die Grundzüge der Legende. Der Kult der Märtyrer ist in Blüte, es besteht ein Kloster an der Stätte des Martyriums, und Romanus wallfartet selbst dahin. Der Verf. kennt auch bereits eine schriftliche Relation der Legende, welche recht wol die des Eucherius sein kann. Ältere, über die Mitte des 5. Jarhunderts hinaufgehende Zeugnisse finden sich nicht. Die Worte des Ambrosius in seiner Rede zu Ehren des hl. Nazarius (Serm. 91): „Jede Stadt rühmt sich, wenn sie einen Märtyrer den ihrigen nennt, wir besitzen Völker. Unser Land darf sich rühmen, die Mutter himmlischer Soldaten zu sein", auf die Thebäer zu beziehen (Gelpke, K.G. der Schweiz, I, 50—86), ist nicht bloß willkürlich, sondern unmöglich. Wol aber finden sich auch sonst Zeugnisse, welche das hohe Alter des Thebäerkults dartun. Zu Anfang des 6. Jarhunderts erscheint die am Orte des Martyriums errichtete Kirche bereits als eine alte; eine von Avitus, Bischof von Vienne, bei ihrer Herstellung gehaltene Predigt (bei Sirmond,

Opp. II, 93) enthält ebenfalls die Grundzüge der Legende, wie sie in der Passio vorkommen. Entschieden unecht sind dagegen die Akten eines angeblich im Jare 523 im Kloster zu St. Moritz selbst gehaltenen Konzils und eine ihnen beigefügte Schenkungsurkunde des Königs Sigismund (vgl. Rettberg a. a. O. S. 98) trotz der Verteidigung Hefeles (Conciliengesch. II, 649 ff.). Mindestens zweifelhaft ist die Biographie des Abtes Severin aus dem Kloster St. Moritz, in welcher der Märtyrer ebenfalls gedacht wird (Vita Severini bei Mabillon AA. SS. Ord. Benedict. saec. I. append. p. 568). Dagegen kennt Gregor von Tours (Hist. Franc. III, 5; miracul. L. I, c. 62) nicht bloß die Legende in ihrer früheren Gestalt, sondern weiß auch bereits von Thebäern, die am Rhein gelitten haben. Die Legende weiter herab zu verfolgen, hat kein Interesse. Jedenfalls wird man den Verteidigern derselben zugeben müssen, dass um die Mitte des 5. Jarhunderts die Legende bereits vorhanden ist, und die Thebäer sich bereits eines Kultus erfreuen.

Damit ist nun freilich die Geschichtlichkeit des Martyriums noch lange nicht erwiesen; denn zwischen der ältesten Bezeugung und dem angeblichen Zeitpunkt des Martyriums selbst liegen noch ungefär 150 Jare, und diese reichen in jener wundersüchtigen Zeit mit ihrer stets wachsenden Heiligen- und Märtyrerverehrung völlig aus, um eine solche Legende zu erzeugen. Die Zeitgenossen und die älteren Schriftsteller wissen nichts davon. Vergebens sucht man bei Eusebius, Lactanz, Orosius, Sulpicius Severus nach einer Spur von den Thebäern. Allerdings suchen die Verteidiger der Legende das als ein bloses argumentum a silentio abzuschwächen oder im Einzelnen darzutun, dass die genannten Schriftsteller, auch wenn ihnen die Sage bekannt war, nicht notwendig davon zu reden brauchten. Davon kann man im Einzelnen manches zugeben, aber immerhin bleibt es doch undenkbar, dass von einem solchen Ereignis, von der Niedermetzelung einer ganzen Legion, sich bei den Zeitgenossen auch nicht die leiseste Spur finden sollte. Dazu kommt, dass dessen Erwänung gerade in den Plan, wenn nicht des Eusebius, doch des Lactanz passt. Lactanz konnte nicht davon schweigen, wenn er etwas davon gewusst hätte. Auch ist das Ereignis an sich unwarscheinlich. Zwar eine legio Thebaeorum gab es damals; es kommen ihrer in der notitia dignitatum sogar mehrere vor, darunter eine, die eben den Namen des Maximian trägt, die prima Maximiana Thebaeorum (ed. Boecking I, 29). Dass diese später im Orient lag, tut nichts zur Sache, sie kann recht wol damals zum Heere des Maximianus Herculius gehört haben. Auch der Ort macht insofern keine Schwierigkeit, als er zu Maximians Reichsteil gehörte und dieser oft auf Heereszügen in diesen Gegenden ist. Aber es bleibt doch im höchsten Maße unwarscheinlich, dass ein Heerfürer wie Maximian, mochte er auch von noch so glühendem Christenhass beseelt sein, in einer Zeit, in der er seine Soldaten warlich nötig genug hatte, um die Barbaren und die Aufständigen nur einigermaßen im Zaume zu halten, eine ganze Legion habe niederhauen lassen.

Doch die Hauptsache ist (und das ist mehr als ein argumentum a silentio), dass die Erzälung mit dem, was wir von der diocletianischen Verfolgung wissen, schlechthin nicht in Einklang zu bringen ist, davon geradezu ausgeschlossen wird. Schon die alten Berichte stimmen in der Beschreibung der Situation nicht überein. Die Passio des Eucherius legt das Martyrium der Thebäer offenbar in die diocletianische Verfolgung selbst; denn dass sie an der Verfolgung nicht teilnehmen wollen, gibt den Grund ihres Martyriums ab. Die interpolirte Passio legt es dagegen früher und verbindet es mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden (285 oder 286). Dem entsprechend gehen auch die Verteidiger auseinander. Gewönlich hält man an der Kombination mit dem Zuge gegen die Bagauden fest und macht gerade diesen Umstand geltend, um zu zeigen, dass wir uns auf historischem Boden bewegen. Dagegen hat zuerst Rivaz das Martyrium bis 302 herabzurücken gesucht, und die AA. SS., obwol sie sich nicht bestimmt aussprechen, sind auch geneigt, weiter abwärts zu gehen. Aber weder dort noch hier ist eine Stelle zu finden, wo ein solches Martyrium einer ganzen Legion möglich wäre. Gegen die Kombination mit dem Bagaudenzuge spricht schon, dass die älteste

Quelle davon nichts weiß. Aber sehen wir darüber hinweg und nehmen an, die interpolirte Passio des Surius hätte hierin das richtige. Der Zug Maximians gegen die Bagauden fällt nach Wietersheims Untersuchungen (Geschichte d. Völkerwanderung III, 50) in das Jar 285. Nehmen wir selbst 286 oder 287, so kann damals von einer Verfolgung der Christen überhaupt noch keine Rede sein. Damals hatten die Christen noch überall Frieden. Noch aus dem Jare 295 besitzen wir ein ganz sicheres Zeugnis, dass die christlichen Soldaten in der Umgebung Diocletians und seiner Mitregenten in keiner Weise ihres Glaubens wegen belästigt wurden. (Acta s. Maximiliani mart. c. 1 bei Ruinart acta sinc. 340 sqq. Vgl. dazu Görres Art. „Christenverfolgungen“ in der R.-Enc. der christlichen Alterthümer von Kraus S. 244.) Erst von 296 oder 297 an beginnt die Purifikation der Armee von Christen, durch welche die allgemeine Verfolgung vorbereitet wird. Wollten wir nun aber auch die Verbindung des Martyriums mit dem Bagaudenzuge aufgeben und dasselbe dann in die Zeit der Purifikation der Armee legen, es als ein Stück derselben betrachten, so erheben sich neue Schwierigkeiten. Zunächst ist Maximians Anwesenheit im Walliserlande um diese Zeit mindestens unwarscheinlich. Wir finden ihn meist in Afrika und am Niederrhein (vgl. Wietersheim a. a. O. S. 64). Sodann ist auch die partielle Soldatenverfolgung nicht gerade heftig. Den Soldaten wurde die Wal gelassen, zu opfern oder ihre Charge zu verlieren, nur selten kam es zu Hinrichtungen einzelner besonders eifriger Christen (vgl. Görres a. a. O. S. 244). Eine solche partielle Verfolgung erwänt Eusebius (H. E. VIII, 4). Diese Stelle, wie Braun tut, auf die Thebäer zu beziehen (a. a. O. S. 17), ist ganz unmöglich; überhaupt ist undenkbar und mit den vorhandenen Nachrichten ganz unvereinbar, dass es damals zur Hinrichtung einer ganzen Legion gekommen sein sollte. Ebensowenig passt die Erzälung in die Zeit der Verfolgung selbst. Offenbar hat Eucherius sie dahin verlegen wollen. Aber seine Vorstellung von der diocletianischen Verfolgung, dass damals die Christen von dem Heere verfolgt und in Masse getötet wurden, ist ganz ungeschichtlich. Im Abendlande, wo die Verfolgung mit der Abdankung Diocletians und Maximians am 1. Mai 305 ganz aufhörte, ist es nie zu Massenhinrichtungen gekommen.

Müssen wir so die Legende von der Thebäischen Legion als unhistorisch bezeichnen, so bleibt ja immerhin möglich, dass sie einen historischen Kern, etwa die Hinrichtung einiger Soldaten um ihres Bekenntnisses willen, enthält. Auffallend ist es, dass die Legende zu Anfang nur 4 Namen kennt, den des Anfürers Mauritius, des Fanenträgers Exuperius, des senator militum Candidus und des erst hinzukommenden Victor, wärend Eucherius von den andern sagt, ihre Namen seien im Buch des Lebens angeschrieben. Möglich wäre es, dass hier der Kern der Legende steckte, dass eben jene 4 Soldaten wirklich Märtyrer geworden wären. Möglich auch, dass die gebräuchliche Bezeichnung der Märtyrer als milites Christi zu der Legende gefürt hat. Doch das sind ziemlich wertlose Vermutungen. Noch viel weniger als das Martyrium der Hauptschar, der 6600 oder 6666, kann das Martyrium der kleineren Abteilungen am Niederrhein Anspruch auf Geschichtlichkeit machen. Eucherius weiß davon noch nichts. Gregor von Tours ist der erste, der Thebäer kennt, die in Köln gelitten haben. Er redet von 50 (miracul. L. I, 62), nennt aber den Anfürer noch nicht. Später werden ihrer 317 oder 318 (eine beliebte Zal, die Zal der Krieger Abrahams und der Väter von Nicäa) und ihr Anfürer heißt Gereon. Noch später finden wir auch Thebäer in Bonn, dem die hh. Cassius und Florentius, Xanten, dem der hl. Victor, und Trier, dem der hl. Thyrsus zugerechnet werden. Rettberg (a. a. O. S. 101 ff.) hat diese weitere Ausbildung der Sage genauer verfolgt. Auch in der Schweiz, ja selbst in Italien, stoßen wir auf vereinzelte Thebäer.

Ganz unklar ist endlich das Verhältnis dieser Legende zu einer ganz änlichen, deren Schauplatz Apamea in Syrien ist. Dort soll auch ein hl. Mauritius mit 70 Soldaten um des Bekenntnisses willen von Maximianus hingerichtet worden sein (AA. SS. Febr. 21, Tom. III, 237). Rettberg sieht hier das Original zu der Geschichte der Thebäer (a. a. O. S. 101), Gieseler (a. a. O. S. 263, Anm. 15)

hält umgekehrt die Originalität der Thebäer fest, deren Geschichte Simeon Metaphrastes mit willkürlichen Veränderungen auf einen griechischen Märtyrer Mauritius übertragen haben soll. One Zusammenhang sind beide Erzälungen wol kaum, aber eher möchte ich doch die Griechische für eine Übertragung halten.

G. Uhlhorn.

Maurus. Von diesem Schüler Benedikts von Nursia, dessen Name eigentlich erst durch die Congrégation de S. Maur berühmt geworden ist, weiß die Sage mehr, als die Geschichte. Er soll der erste gewesen sein, der die Benediktinerregel in Frankreich eingefürt hat, soll das erste französische Kloster des Ordens zu Glanfeuil in der Provinz Anjou gestiftet haben und 584 nach vielen Wundern gestorben sein: dies berichtet seine, aus dem 9. Jarhundert stammende, in Bezug auf Chronologie äußerst verworrene Lebensbeschreibung. Gregor von Tours kennt dagegen Maurus nicht. Nur so viel scheint gewiss, dass er in Frankreich gewirkt hat; sein Name war bekannt, ehe seine Biographie erschien. Doch weisen nicht alle Maurimonasterium genannten Klöster auf ihn hin; dasjenige am Fuße der Vogesen z. B. heißt so von einem Abte aus dem 8. Jarhundert. Mabillon und Ruinart haben sich vergebens Mühe gegeben, die Warheit der alten Lebensbeschreibung zu retten (Acta Sanctorum ord. S. Bened., saec. 1, S. 274 u. f., und Annales ord. S. Bened., saec. 1, S. 107 u. f. und 629 u. f.), wärend sie nicht nur von Protestanten, sondern selbst von katholischen Gelehrten mit den triftigsten Gründen bezweifelt worden ist. **C. Schmidt.**

Maurus Rabanus, s. Rabanus.

Maxentius, s. Konstantin Bd. VIII, S. 200 f.

Maximus, s. Diocletianus Bd. III, S. 606 f.

Maximinus Thrax, der erste Barbar auf dem Throne der Cäsaren, warscheinlich 173 von einem gothischen Vater und einer alanischen Mutter in Thracien geboren, war zuerst Viehhirte und wurde dann zur Reiterei ausgehoben. Kräftigen Wuchses, 8 Fuß hoch und riesenstark, tapfer, zum Soldaten geboren, stieg er anfangs langsamer, dann schneller in der soldatischen Laufban auf. Alexander Severus begünstigte ihn besonders und machte ihn zum Senator und Anfürer einer Legion, dann zum Leiter der Ausbildung der Rekruten, unter denen seine Landsleute zalreich waren. Als im germanischen Kriege der ganz von seiner Mutter geleitete als Anfürer wenig tüchtige Alexander Severus die Gunst der Soldaten, die des Weiberregiments überdrüssig waren, mehr und mehr verlor, riefen diese, wol nicht one sein Zutun, obwol er sich ostensibel weigerte, den Maximin zum Kaiser aus. Alexander Severus wurde mit seiner Mutter niedergestoßen (März oder Juli 235). Der Senat bestätigte die Wal aus Furcht. Maximin ist nie nach Rom gekommen, er blieb beim Heere, schlug die Germanen und ging dann nach Pannonien, wo er sich mit großen Kriegsplänen gegen die Barbaren trug, die er gänzlich ausrotten wollte. Seine Regierung war hart und grausam. Sich selbst des Abstandes zwischen seiner barbarischen Bildung und der römischen Kultur bewusst, entfernte er alle höher Stehenden und Gebildeten vom Hofe; überall Verachtung und Verschwörung witternd, ging er bald zu schonungslosem Rauben und Morden über. Es war ein Regiment lediglich der physischen Gewalt, welches er fürte, bis die allgemeine Verzweiflung ihm 238 den Untergang bereitete.

Bald nach seiner Thronbesteigung erließ Maximin ein Edikt gegen die Christen, welches die Vorsteher der Kirchen hinzurichten befahl. Eus. H. E. VI, 28: „*διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους, ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει*“. Rufin. VI, 20; Oros. VII, 19. Tatsache ist jedoch, dass dieses Edikt nicht strenge ausgefürt wurde. Eusebius kennt keine Märtyrer, Rufin nur eine große Zal von Bekennern. Sulpicius Severus bezeichnet die ganze Zeit von Septimius Severus bis Decius als eine Friedenszeit und redet nur von Quälereien unter Maximin (Chron. II, 32: „nisi quod medio tempore Maximinus nonnullarum ecclesiarum clericos vexavit“). Er zält die Verfolgung, die sonst als die 7. gilt, nicht mit. Die 7. ist bei ihm erst die unter

Decius. In Rom wurden der Bischof Pontianus und der Presbyter Hippolytus nur verbannt nach Sardinien. Origenes, den Maximin wegen seiner Beziehungen zu der Familie des Alexander Severus besonders haſste, fand bei einer christlichen Frau, Juliana, eine Zuflucht. Heftiger wütete die Verfolgung nur in Kappadocien und im Pontus, aber hier war sie nicht Folge des kaiserlichen Edikts, sondern lokaler Natur, durch Erdbeben veranlaſst, welche den Pöbel gegen die Christen aufreizten (vgl. über die ganze Verfolgung besonders Görres: Christenverfolgung Maximins I. in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1876, IV).

Obwol so die Christenverfolgung Maximins tatsächlich unbedeutend ist, so ist sie doch deshalb von großer Bedeutung, weil sie den ersten Anlauf zu einer systematischen, allgemeinen Christenverfolgung darstellt. Mit Recht hat Harnack (Theologische Litteraturzeitung 1877, S. 168) sie so charakterisirt. Maximin ist der erste gewesen, der die hohe Bedeutung der christlichen Hierarchie erkannt hatte, und der die Kirche durch Ausrottung derselben vernichten wollte, ganz so wie nachher Valerian und Diocletian. Nur weil Maximin als Barbar so ziemlich alle sonst christenfeindlichen Elemente gegen sich hatte, blieben seine Bestrebungen one Erfolg, aber der Absicht nach ist er der erste systematische Christenverfolger. Görres (R.-E. d. christl. Altertümer S. 231) hat dagegen geltend gemacht, daſs Maximin zwei volle Jare im ganzen Reiche anerkannt war und unumschränkte Gewalt besaß, daſs er also die Vernichtung der Hierarchie habe durchfüren können, wenn er gewollt hätte, und meint auch jetzt noch festhalten zu müssen, daſs Maximin eine wirksame Bekämpfung des Christentums gar nicht wollte, sondern zur Verfolgung desselben nur durch den Haſs gegen seinen Vorgänger getrieben wurde. Allein müssen wir annehmen, daſs Eusebius den Befehl des Kaisers richtig widergibt, und das ist nicht zu bezweifeln, so liegt darin wirklich die erste systematische Verfolgung. Bei den dürftigen Nachrichten über die Zeit ist allerdings nicht mit Sicherheit zu sagen, weder weshalb der Befehl des Kaisers so unwirksam blieb, noch was ihn zu dem Schritte bewog. Gewiſs war er kein Verehrer der Olympier und kein Romantiker, wie Decius, aber das bloße Motiv des Hasses gegen Alexander Severus reicht auch nicht aus. **G. Uhlhorn.**

Maximus, Bischof von Turin, lebte bis über die Mitte des 5. Jarhunderts. Er hat das Synodalschreiben, welches Eusebius von Mailand an Leo d. Gr. sandte, um die Zustimmung der norditalischen Bischöfe zu Leos Brief an Flavian in der eutychianischen Sache auszudrücken, mitunterzeichnet (Leon. opp. ed Quesn. p. 291). Ebenso steht seine Unterschrift, und zwar als die erste nach der des röm. Bischofs Hilarius unter den Schlüssen der röm. Synode von 465 (Mansi IV, 959). Das Andenken des Eusebius von Vercelli hat er gefeiert (hom. 77 sq., serm. 81), one daſs daraus noch auf ein persönliches Verhältnis zu dem bereits um 371 gestorbenen geschlossen werden muſs. Für seine Bildung ist Ambrosius von großem Einfluſs gewesen, in dessen Werken viele Sermone des Maximus sich finden (vgl. Ambros. opp. et Bened. II, append.). Seine zalreichen Schriften, meist Homilien und Sermone, sind reich an interessanten Beiträgen zur Geschichte des christlichen Lebens jener Gegenden unter den Resten des auf dem Lande besonders noch mächtigen Heidentums und den Stürmen der Völkerwanderung. Die Homilie in reparat. eccles. Mediol. (p. 313 sq.) bezieht sich auf die Verwüstung Mailands durch Attila 452. Eine andere blickt noch zurück auf die Märtyrer, welche 397 zu Anaunia in den rhätischen Alpen wärend des heidnischen Festes der Ambarvalia der Wut der Heiden zum Opfer gefallen waren. Mehrfach gerügt wird die noch bestehende Idololatrie, besonders der cultus Dianae arvorum numinis, die Sitte der Priester, sich zur Ehre der Göttin zu verwunden, vorher aber dazu zu berauschen (parat se vino ad plagas deae suae), die heidnische Feier beim Jareswechsel, die dabei besuchten Spiele (daemoniorum lusibus delectari) und angestellten Warsagereien (das auscipia colligere), auch die Sitte bei den auf Zauberei zurückgefürten Mondfinsternissen dem Monde durch Geschrei zu „helfen“ u. dergl. mehr. Die Angst vor den nahenden Barbaren sucht er durch sein Manwort zu beschwichtigen und zur Befestigung des Glaubens zu wenden. Als

aber die Barbaren (Hunnen) aus Italien abziehen, hat er die Gewinnsucht, welche Vorteil daraus zog, zu strafen. Die Bewoner seiner Gegend kauften den Barbaren einen Teil ihres Raubes, den sie nicht fortschleppen konnten, ab, und zwar nicht bloß Kostbarkeiten, sondern auch Menschen, die sie nun als Sklaven behielten. (Senex pater captum deflet filium et tu jam super eum velut servulum gloriaris.) Er vergleicht sie deshalb mit den Wölfen, welche den Löwen nachziehen, um sich am übriggelassenen Raub zu sättigen. Werke: Bibl. PP. Lugd. T. VI, vermehrt durch Mabillon (Museum Ital. I, 2, Par. 1687); Muratori (Anecdot. IV, 1713); Martene et Durand. (Vett. Script. et monum. t. IX, 1733) bei Gallandi, Bibl. Vet. Patr. t. IX, und widerum sehr erheblich vermehrt in der schönen Hauptausgabe S. Maximi Ep. Taur. opp. jussu Pii Sexti R. P. aucta etc., Rom 1794 fol., und danach Migne, lat. t. 87. Über Maximus: Gennad. de vir. ill. c. 40, der aber seinen Tod zu früh setzt; Tillemont, Mem. t. IX; Ceillier, und besonders der Herausgeber der römischen Ausgabe, Bruno Brunus in der vorangeschickten Praefatio; Schoenemann, Bibl. hist. lit. II, Lipsiae 1794, p. 607 sqq. Die spätere Legende one geschichtlichen Wert in Acta SS. Boll. Juni V, 48 sqq. **W. Möller.**

Maximus der Bekenner (S. Maximus Abbas et Confessor, auch M. theologus, philosophus, martyr.), Hauptvorkämpfer und Märtyrer der orthodoxen Zweiwillenlehre im Monotheletenstreit des 7. Jarhunderts, einer der scharfsinnigsten Theologen und tiefsinnigsten Mystiker der griechischen Kirche. — A) Seine Lebensgeschichte ist vielfach dunkel. Hauptquellen dafür sind 1) die in seinen eigenen Schriften und Briefen enthaltenen Data, 2) alte, teils griechisch, teis in lateinischer Übersetzung erhaltene Acta et collationes Maximi, *ἐξήγησις τῆς κινήσεως κτλ.*, besonders wichtig für seine Endschicksale wie für die Geschichte des Monotheletenstreites, lateinisch in Anastasii bibl. collectanea etc. ed Sirmond, Paris 1620; griech. und latein. bei Combefis I. und bei Migne t. 90, S. 109 ff.; 3) eine in verschiedenen kürzeren und längeren Rezensionen erhaltene alte Vita Maximi von unbekanntem Verfasser, gedruckt bei Combefis in seiner Ausgabe der Opera M. t. I, S. 1 ff.; bei Migne a. a. O. S. 67 ff.; vgl. AA. SS. August. t. III, S. 118 ff.; 4) endlich die übrige Litteratur zur Geschichte des Monotheletenstreites, besonders Theophanes Confessor. Vgl. über dieses alles Walch, Hist. der Ketzereien, IX, 60. 499 ff.; Hefele, Conc.-Gesch., Bd. IV, und meinen ausfürlichen Artikel in dem zweiten Suppl.-Band der ersten Ausgabe dieser Real-Enc. S. 114 f. —

Maximus ist nach der Angabe seiner Vita und seinen eigenen Andeutungen geboren zu Konstantinopel um 580. Seine Jugend fällt also in die Zeiten der Kaiser Mauritius († 603) und Phocas († 610). Er stammte aus vornehmem Geschlecht und erhielt, von trefflichen Anlagen unterstützt, eine fromme und gelehrte Erziehung: dass neben Grammatik, Rhetorik und den übrigen Disziplinen der *ἐγκύκλιος παιδεία* vorzugsweise das Studium der Philosophie, bes. des Aristoteles, ihn beschäftigt hat, versichert uns sein Biograph und bezeugen seine Schriften. — Von kleinem, schwächlichem Körper und stiller innerlicher Gemütsart, scheint er von Anfang an mehr zu beschaulichem Leben und wissenschaftlicher Tätigkeit Neigung gehabt zu haben, wurde aber dennoch veranlasst, eine zeitlang die politische Laufbau zu betreten. Kaiser Heraklius (610—41), der ihn hoch schätzte, vielleicht mit ihm verwandt war, berief ihn an seinen Hof, bediente sich seines Rats und seiner Feder und ernannte ihn zum ersten kaiserlichen Sekretär (protoasecretis oder *πρῶτος ὑπογραφεὺς τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων*). Wann und aus welchen Motiven M. diese hohe weltliche Stellung mit dem Mönchsstande vertauschte, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Schwerlich war es, wie gewönlich angenommen wird, die Begünstigung der monotheletischen Lehre von Seiten des Hofes, keinenfalls die Promulgation der kaiserlichen Ecthesis (638), was ihn zu jenem Schritte veranlasste. Maximus tat denselben viel früher, wol schon um 630, also vor dem ersten Beginne des Monotheletenstreites (633); sein Hauptmotiv aber war sicher kein anderes, als was er selbst einmal andeutet (ep. ad

Joannem cubic. II, 289 ed. Combef.), die Begeisterung für die göttliche Philosophie und das höhere Leben des Mönchtums, da es besser und ehrenvoller sei, die niedrigste Stelle einzunehmen im Dienste Gottes, als die erste bei einem irdischen Herrscher. — Er trat ins Kloster zu Chrysopolis bei Konstantinopel (Skutari) und erlangte hier durch seine Gelehrsamkeit und frommen Eifer bald die Abtswürde (Vita V): wann, läſst sich nicht bestimmen, und ebensowenig, wie lange überhaupt sein Aufenthalt in Chrysopolis gewärt hat. Bald nach dem Beginne des Monotheletenstreits (s. d. Art.), als der Mönch Sophronius gegenüber dem alexandrinischen Patriarchen Kyros für die chalcedonensische Orthodoxie in die Schranken trat, war mit andern fremden Mönchen auch Maximus in Alexandrien anwesend. Ob er länger in Alexandrien oder Palästina bei Sophronius verweilt, dem er jedenfalls sehr nahe stand, den er seinen Herrn, Vater und Lehrer nennt, — ob er von Ägypten aus noch einmal nach Chrysopolis zurückgekehrt und später von hier aus wegen Kriegsgefar oder wegen des Monotheletenstreits nach Nordafrika gegangen, wissen wir nicht. Jedenfalls war es von jetzt an der Kampf gegen den Monotheletismus wie gegen die severianischen Monophysiten, der ihn vorzugsweise in Anspruch nahm. In einer Reihe von Schriften und Briefen, die er nach allen Seiten richtete, sucht er die chalcedonensische Rechtgläubigkeit, die Zweinaturenlehre und deren Konsequenz, die Lehre von zwei den zwei Naturen entsprechenden Willen und Wirkungsweisen des Gottmenschen gegen Monophysiten und Monotheleten wie gegen die kaiserlichen Abschwächungs- und Unionsversuche zu verteidigen. Durch ihn besonders wurde nach dem Tode des Kaisers Heraklius (641) Nordafrika der Hauptsitz der dyotheletischen Opposition und diese erhielt dort sogar einen politischen Rückhalt an dem Statthalter Gregorius (oder Georgius), der von Byzanz sich unabhängig zu machen suchte und vielleicht den dogmatischen Streit für diesen Zweck benutzen wollte (vgl. Neander, K.-G., III, 257; Walch 202; Gfrörer, K.-G., III, 1, 64). In welch großem Ansehen Maximus bei Gregorius stand, aber auch wie sehr jener diesen wegen seiner Frömmigkeit, Rechtgläubigkeit, seiner treuen Fürsorge für Kirchen und Klöster schätzte, sehen wir aus den Briefen des Maximus. Als nach der Thronbesteigung des Kaisers Konstans II. (642—68), des Enkels von Heraklius, der damalige Patriarch Pyrrhus von Konstantinopel wegen seiner Beteiligung an den Intriguen der Kaiserinwitwe Martina fliehen musste und seine Zuflucht zu dem Präfekten Gregorius von Nordafrika nahm: so veranstaltete dieser zwischen Maximus und Pyrrhus jene Disputation, deren Akten zu den merkwürdigsten Urkunden des Monotheletenstreits gehören (abgedruckt bei Combefis II, 159; Migne 91, S. 285 ff.; Mansi X, 709; Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Hefele a. a. O.). Sie fand warscheinlich zu Carthago im Juli 645 in Gegenwart des Präfekten statt. Maximus zeigt dabei große dialektische Gewandtheit, theologische Belesenheit und entschiedene Überlegenheit über seinen Gegner Pyrrhus. Letzterer mag seine Gründe gehabt haben, sich überwinden zu lassen; doch sind wir nicht berechtigt, die ganze Disputation für eine bloße Komödie (Walch), für eine gut angelegte Posse (Gfrörer) zu erklären. Dem Maximus jedenfalls war es ernst mit der Sache und er verfolgt dann auch den gewonnenen Sieg mit großer Energie. Auf seine Veranlassung hielten im J. 646 die Bischöfe von Nordafrika und der benachbarten Inseln mehrere Synoden zu Verdammung des Monotheletismus und forderten den römischen Bischof Theodor (642—49) auf, ihr Urteil mit der Auktorität seines Rufes zu unterstützen. Maximus reiste mit Pyrrhus nach Rom; letzterer überreichte dem Papst eine Abschwörungsurkunde seiner bisherigen Lehren und wurde demzufolge als rechtmäßiger Patriarch in Konstantinopel anerkannt. So war es gelungen, eine Koalition zu Gunsten des Dyotheletismus zustande zu bringen: die Seele der Verbindung war Maximus, dem es vor allem um den Sieg der orthodoxen Lehre zu tun war; Pyrrhus gedachte mit Hilfe Roms und Afrikas seinen verlornen Patriarchenstul widerzugewinnen, Theodor die Auktorität des römischen Stules im Morgen- wie im Abendland geltend zu machen; Gregor aber, der Präfekt von Nordafrika, mit dem kaiserlichen Hof längst gespannt, steckt jetzt offen die Fane der Empörung auf, aufgefordert angeblich durch eine Botschaft des Papstes

Theodor und einen Sieg verheißenden Traum des Maximus (s. die Acta Maximi bei Combefis I, 30). Allein die scheinbar so aussichtsvolle Kombination zerschlug sich plötzlich. Gregorius fiel 647 in der Schlacht gegen die Sarazenen, Patriarch Pyrrhus nahm seinen Widerruf zurück und machte seinen Frieden mit Kaiser Konstans, Theodor sprach in feierlicher Versammlung den Bann über ihn aus; Maximus bricht jede Verbindung mit Pyrrhus ab, entschuldigt sich wegen früherer zu freundlicher Behandlung desselben, und setzt seine Polemik gegen die Lehre von einem Willen von Rom aus fort. — Nun erschien 648 der Typos des Kaisers Konstans. Die Ekthesis des Heraklius, an welcher Maximus so großen Anstoß genommen hatte, deren Urheberschaft er aber nicht dem Kaiser, sondern dem Patriarchen Sergius zuschrieb, wurde aufgehoben, alles fernere Streiten über die Lehre von zwei oder einem Willen bei schwerer Strafe verboten. Maximus, fortwärend in Rom, war auch jetzt wider die Seele des Widerstandes; der Typos schien ihm Christum zu einem Wesen one Willen und Tätigkeit, zu einem stummen und toten Götzen zu machen. Ein kaiserlicher Gesandter, Namens Gregorius, der nach Rom kam, um dort die Annahme des Typos und die Herstellung des Kirchenfriedens zwischen Rom und Byzanz zu betreiben, wendet sich daher vor allem auch an den Abt Maximus, sucht ihn in seiner Zelle auf und hat mit ihm eine Besprechung, die aber erfolglos bleibt, da Maximus nicht bloß die Vereinbarkeit des Typos mit den kirchlichen Symbolen, sondern auch das Recht des Kaisers zur Einmischung in dogmatische Fragen bestreitet (s. den Bericht, den M. selbst über diese Verhandlung gibt, bei Migne I, S. 113). Großen Einfluss übt M. besonders auf Papst Martin aus, der im J. 649 auf Theodor gefolgt war. Er war es, der den Papst veranlasste zur Abhaltung der Lateransynode d. J., und wenn er gleich als Abt nicht unter den offiziellen Teilnehmern genannt wird, so hat er ihr dennoch nicht bloß angewont und eine dem Konzil von 37 Äbten und Mönchen den 8. Oktober überreichte Eingabe mitunterzeichnet (Mansi X, 910), sondern er war auch one Zweifel der intellektuelle Urheber der von dem Konzil zur Verdammung des Monotheletismus und des kaiserlichen Typos gefassten Beschlüsse (Mansi X, 873 ff.; Walch 223).

Mehrere Jare verlebte er nun zu Rom in der Stille eines Klosters: in diese Zeit mag, wie der Biograph angibt (Acta S. S. 123 f.), die Abfassung mehrerer seiner Schriften fallen, und mehrere seiner Briefe geben Zeugnis, wie sehr er sich in die hierarchischen und dogmatischen Anschauungen Roms einlebte. Allein zugleich mit oder doch bald nach seinem Freunde, Papst Martin, traf auch den Abt Maximus die Rache des byzantinischen Hofes. Er wurde mit zwei Schülern, beide Namens Anastasius (A. monachus und apocrisiarius), in Rom verhaftet, nach Konstantinopel gebracht und vor Gericht gestellt. Die Chronologie ist nicht ganz klar: dass die Verhaftung nicht schon 650 stattgefunden, hat schon Pagi dargetan (Baron., Annal. ed. Mansi XI, 435 sq.), aber auch die gewönliche Annahme (Pagi, Pinius, Walch, Hefele u. a.), die Verhaftung des Abtes habe gleichzeitig mit der des Papstes stattgefunden (17. Juni 653), ist nicht genügend bewiesen. Die Prozessverhandlungen gegen Maximus beginnen jedenfalls erst 655, vielleicht hat man absichtlich so lange zugewartet, um erst das Verfaren gegen Papst Martin zu beendigen. Auch ist die Behandlung des Abtes von vornherein eine ganz andere als die des Papstes; nicht auf seine Bestrafung war es abgesehen, nicht einmal eine Änderung seiner dogmatischen Meinung verlangte man von ihm, sondern nur die Annahme des Typos, die Gutheißung eines äußerlichen Friedensvergleichs. Von seiten Roms hatte man nach Entfernung Martins und nach Einsetzung des neuen Papstes Eugen Nachgiebigkeit gegen die kaiserlichen Wünsche zu gewarten; wäre es gelungen, nun auch noch den vielgeltenden Abt, das Orakel der Orthodoxie im Morgen- und Abendland, zur Annahme des Typos und zur Aussönung mit dem byzantinischen Hof und Patriarchenstul zu vermögen, so war — glaubte man — der Kirchenfrieden hergestellt. Man ließ ihm daher Zeit; man brachte alle Mittel, Bitten, Einschüchterungen, Schmeicheleien, Versprechungen in Anwendung. Maximus aber blieb standhaft; allen Feinheiten geistlicher und weltlicher Überredungskunst setzte er die Ruhe eines guten Gewissens, aber auch

den unbeugsamen Entschluſs entgegen, keinen Zoll breit von der Warheit zu weichen. Da riſs endlich seinen Gegnern die Geduld und er bekam die ganze Rohheit des byzantinischen Despotismus zu fülen.

Über den Prozeſs des Maximus haben wir ausfürliche Protokolle in den Collectaneen des römischen Bibliothekars Anastasius (bei Combefis I, S. XXIX, Migne 90, 109 ff., vergl. Walch, S. 254. 305; Hefele, III).

Das erste Verhör fand vor dem geheimen Rat (in secretario) im kaiserlichen Palast in Konstantinopel statt. Es waren zunächst politische Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte: Haſs gegen den Kaiser und die kaiserliche Regierung, Mitschuld an dem Verlust Ägyptens und Nordafrikas an die Sarazenen, Beteiligung an dem Aufstande des nordafrikanischen Präfekten Gregorius, unehrerbietige Äußerungen über den Kaiser, endlich besonders Leugnung der priesterlichen Würde des Kaisers und Schuld an der Zerreißung der Kirche. Weitere Klagepunkte betrafen origenistische Ketzerei und Verleitung anderer dazu, dann die Verhandlungen mit Pyrrhus in Afrika und Rom. Maximus wuſste sich wegen der meisten Anklagen zu rechtfertigen, blieb aber dabei, mit der Kirche zu Konstantinopel in keine Gemeinschaft treten zu können, weil diese durch Annahme der Unionsartikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos von den vier heiligen Synoden abgewichen und daher von der römischen Lateransynode mit Recht verdammt worden sei. Er selbst habe kein eigenes Dogma, sondern nur das gemeinsame der katholischen Kirche; er wolle auch niemand verdammen, aber lieber sterben, als in irgend einem Punkt von dem waren Glauben abweichen. Einen dogmatischen Vermittlungsvorschlag in der Lehre vom Willen Christi, den der Patriarch Pyrrhus mit den Apokrisiariern des römischen Bischofs Eugen (654—657) vereinbart hatte (wonach in Christo drei Willen, ein hypostatischer und zwei natürliche, angenommen werden sollten), wies Maximus zurück und beharrte auf der Lehre von zwei Willen. Vor allem war es darauf abgesehen, ihn zur Anerkennung des Typos zu bewegen, den ja der Kaiser in der besten Absicht und lediglich zur Herstellung des Friedens erlassen habe; er möge nicht durch seine vielgeltende Auktorität das Friedenswerk stören. Maximus warf sich unter Thränen auf die Erde nieder, er berief sich auf Gott und sein Gewissen; das einzige Mittel zur Herstellung des Kirchenfriedens sei Zurücknahme des Typos durch den Kaiser. So endete das erste Verhör zwar resultatlos, aber nicht one Aussicht auf Verständigung.

Neue Verhandlungen folgten den 22. April 655 durch Abgesandte des Patriarchen Pyrrhus, dann einige Monate später, nach dem Tode des Pyrrhus (gest. im Juni oder Juli 655), durch die beiden Patriarchen Petrus von Konstantinopel und Macedonius von Antiochien. Es handelte sich teils um den Kompromiſs zwischen dem Patriarchenstul von Byzanz und dem neuen Papst Eugen, teils um die Verdammung des Typos, um die Gültigkeit der Lateransynode von 649, um die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Papstes Martin. Der Ton ist weit schroffer, seit Pyrrhus gestorben, der doch Rücksichten gegen den Abt zu nehmen hatte. Man droht, man bietet Gnade an. Maximus läſst sich zu keinerlei Konzessionen herbei. Gleich am folgenden Tag wird von den beiden Patriarchen eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* veranstaltet; diese gibt dem Kaiser den Rat, über Maximus sowol als über seinen Schüler Anastasius die im Typos angedrohte Strafe der Verbannung zu verhängen. Dies geschah: beide wurden von einander getrennt, Maximus nach dem Schloſs Bizya in Thracien, Anastasius nach Perberis gebracht.

Etwas über ein Jar verlebte Maximus dort in kümmerlicher Lage, aber voll geduldiger Ergebung in Gottes Schickung (S. XLV). Da erschien (August 656) bei ihm im Auftrag des Patriarchen von Konstantinopel der Bischof Theodosius von Cäsarea in Bithynien nebst zwei weltlichen Bevollmächtigten des Kaisers, Namens Paulus und Theodosius. Wider sollte ein Versuch zur Güte gemacht werden. Maximus sollte erklären, weshalb er mit dem Stul von Konstantinopel keine Kirchengemeinschaft haben wolle. Wider ging seine Erklärung dahin, die Annahme der Artikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos mache ihm das unmöglich; der letztere besonders, mit seinem Verbot, überhaupt von einem oder zwei Willen zu reden, beraube Christum alles Wollens und Handelns. Er ver-

langt dessen Zurücknahme durch den Kaiser, sowie Anerkennung der Lateransynode des Jares 649. Theodosius entschuldigt den Typos mit der Absicht des Kaisers, den Frieden herzustellen, glaubt aber, die förmliche Zurücknahme desselben und die Anerkennung der Zweiwillenlehre in Aussicht stellen zu dürfen, unter der Bedingung, dass Maximus dann in Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel treten wolle. Maximus verwies ihn an den römischen Stul; man schied in Frieden; die kaiserlichen Gesandten hofften, den Kaiser zur Abordnung einer Gesandtschaft nach Rom bestimmen und dadurch das Schisma heben zu können. Eine Verständigung schien sich anzubanen. Maximus wurde (8. Sept. 656) auf kaiserlichen Befehl nach dem Kloster des heiligen Theodor bei Rhegium gebracht. Wider erschienen kaiserliche Gesandte in Begleitung des Bischofs Theodosius, um ihm zu eröffnen, der Kaiser sei bereit, ihn mit den höchsten Ehren in Konstantinopel zu empfangen, wenn er auf Grundlage des Typos mit ihm sich uniren und mit ihm das heilige Abendmal feiern wolle; der ganze Occident und ein großer Teil des Orients werde nur durch sein Beispiel von der kirchlichen Einheit abgehalten, seine Aussönung mit dem Kaiser und dem Stul von Konstantinopel würde zur Einigung der ganzen Kirche füren. Maximus antwortete ablehnend und berief sich auf seine mit Bischof Theodosius getroffene Abrede; alle Macht der Welt werde ihn nicht vermögen, wider sein Gewissen zu handeln und den Glauben zu verleugnen. Da wurden die Anwesenden wütend über den starrköpfigen Mönch, der sich allein für orthodox halte, den Kaiser und die ganze Hauptstadt als häretisch verdamme. Sie überhäuften ihn mit Schmähungen und schritten zu tätlichen Misshandlungen. Bischof Theodosius nahm sich seiner an: „das sei nicht die Art, kirchliche Angelegenheiten zu behandeln“. Maximus blieb fest dabei: der Typos sei eine Verleugnung des waren Glaubens; Gott und die heiligen Propheten und Apostel verlangen ein offenes Bekennen des heiligen und heilbringenden Glaubens; Schweigen sei Verleugnen, Verleugnung aber nicht Herstellung des waren Friedens. — Am folgenden Tage, 14. Sept. 656, wurde Maximus auf Befehl des Kaisers unter militärischer Bedeckung nach Salembria gefürt; von da brachte man ihn weiter nach Perberis, wo bereits sein Schüler, Anastasius, in der Verbannung sich befand.

Hier enden die Akten, wie sie uns in der Collectio Anastasii erhalten sind. Nach einer weiteren Erzälung (latein. bei Mansi XI, S. 3 f. griech. und latein. bei Combefis S. LXV; Migne S. 170; vgl. Vita S. XXV), über deren chronologische Stellung und geschichtlichen Wert aber die Ansichten verschieden sind (vgl. Walch S. 308. 262; Hefele 220 und 223), wären Maximus und seine Schüler, die beiden Anastasius, später noch einmal nach Konstantinopel gebracht, und nach einer neuen Verhandlung von einer Synode samt allen Verteidigern des Dyotheletismus feierlich anathematisirt worden. Darauf habe man Maximus und seine beiden Schüler dem Präfekten (ἔπαρχος) übergeben mit der Weisung, sie geißeln, ihnen das Werkzeug ihrer Frechheit, ihre blasphemische Zunge ausschneiden und die rechte Hand abhauen zu lassen; so verstümmelt sollten sie dann durch die 12 Quartiere der Hauptstadt umhergefürt und zuletzt lebenslänglich verbannt werden. Das Urteil wurde vollzogen und sie nach Lazika an der Ostküste des schwarzen Meeres ins dritte Exil abgefürt. Hier kamen die drei Gefangenen am 8. Juni 662 an, wurden von einander getrennt und Maximus in das Kastell Schemarum (Schemari) an der Grenze der Alanen eingeschlossen, wo er den 13. August 662 starb (Vita S. XXVII) in einem Alter von mindestens 82 Jaren. Von seinen beiden Schülern war der eine, Anastasius monachus, schon den 24. Juli ihm im Tode vorangegangen, der andere, Anastasius apocrisiarius, soll den 11. Oktober 666 im Exil gestorben sein (Combefis S. LXX und LXXX; Migne 193 ff.).

Die Kirche hat ihn als Konfessor oder Märtyrer geehrt (s. zwei Officia s. Maximi bei Combefis und Migne S. 205 und einen angeblich von Johannes Damasc. herrürenden Kanon ebendas. S. XCII; weiteres über den Cultus S. Maximi in den AA. SS. 13. Aug. S. 114 ff.) und sein wie seiner beiden Schüler Ende mit mancherlei Wundererzälungen ausgeschmückt: Anastasius soll mit abgehauener Hand geschrieben, Maximus mit ausgeschnittener Zunge geredet und sei-

nen Todestag voraus verkündigt haben, himmlische Flammen sollen nächtlicherweise an seinem Grabe im Kloster des heiligen Arsenius in Lazika erschienen, viele Wunderheilungen ebendort geschehen sein (s. die verschiedenen Vitae und griechische Menäen, AA. SS. S. 111). Man hat keinen Grund (mit Walch S. 310) zu zweifeln, ob die Strafe an Maximus überhaupt vollstreckt worden sei, da doch das Faktum des Zungen- und Handabschneidens nicht bloß von der einstimmigen Tradition, sondern auch von den Geschichtschreibern (wie Theophanes, Cedrenus, Zonaras) bezeugt, auch der byzantinischen Justiz jener Zeit ganz entsprechend ist. Aber auch jene Wundergeschichten, womit die Legende das Ende des heiligen Bekenners ausgestattet hat, bergen im Gewande der Zeit einen tieferen Sinn: mit dem Tode der beiden Hauptverteidiger der dyotheletischen Lehre, Martin und Maximus, war dem orthodoxen Bekenntnis die Hand abgehauen, die Zunge ausgeschnitten, und dennoch war es nicht stumm noch lahm. Kaiser Konstans II. fiel nach wenigen Jaren als ein Opfer des Hasses, den er namentlich auch durch die Behandlung der beiden Warheitszeugen sich zugezogen hatte, und 18 Jare später gewann das in so roher Weise zum Schweigen gebrachte Bekenntnis doch den Sieg und die Anerkennung der Kirche auf der 6. ökumenischen Synode 680. Im Gedächtnis der Nachwelt aber lebte Maximus fort als Konfessor, als ὁ παμμέγιστος Μάξιμος, als Wegweiser der Orthodoxie, als Lehrer der Gottseligkeit und heiligen Sittenstrenge, als Leuchter der Welt, Zierde des Mönchtums, Leier des heiligen Geistes, als der Mann mit der süßen honigfließenden Zunge (Combefis S. XCII), als Märtyrer geistiger Freiheit und christlichen Warheitsmutes mitten in einer Zeit sittlicher Rohheit, geistiger Knechtschaft und kirchenpolitischer Verknöcherung.

B. Schriften hat Maximus troß seines vielbewegten Lebens in großer Zal hinterlassen, aber es ist später seinem Namen auch manches zugeschrieben worden, was nicht von ihm herrürt. Trotz ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, die teils im Inhalt, teils in seinem schwülstigen Stil ihren Grund hat und worüber bei allen, die sich damit beschäftigt haben, von Photius an bis auf den neuesten Herausgeber, nur eine Stimme ist, sind seine Werke dennoch, sowol um ihres berühmten Verfassers als um ihres tiefsinnigen und erbaulichen Gehaltes willen, zu allen Zeiten, zumal in den griechischen Klöstern, aber auch von den tiefsinnigsten Geistern des Abendlandes, wie von einem Joh. Scotus Erigena, sogar von frommen und gelehrten Frauen, wie von der Kaiserin Irene und ihrer Tochter Anna Comnena (Alexias V, 147) viel gelesen und hoch geschätzt worden. Seine Werke wurden darum auch vielfach abgeschrieben, und so besitzen wir von denselben zalreiche Handschriften auf verschiedenen Bibliotheken (s. die Nachweisungen von Oudin 163 f., von Fabricius und Harleß 637 u. 677, von Oehler in der Vorrede). Verzeichnisse der einzelnen Schriften haben in älterer Zeit Photius (Biblioth. ed. Bekker p. 154; cod. 192 sqq.) und der Verfasser der Vita Maximi (Acta SS. a. a. O.), in neuerer Baronius, Cave, Ellies du Pin, Oudin, Ceillier, Schröckh, Fabricius gegeben. Letzterer zält im ganzen 53 verschiedene Schriften des Maximus; davon sind 48 gedruckt (44 bei Combefis, 4 anderwärts), 5 inedita s. deperdita.

Eine Gesamtausgabe besitzen wir nicht. Eine solche wurde von dem Dominikaner Franz Combefis unternommen, aber nicht zu Ende gefürt. Zwei Bände davon erschienen u. d. T.: Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, opera ex probatissimis mss. codd. eruta, nova versione subacta notisque illustrata, op. et stud. R. P. Fr. Combefis, Ord. Pr. Parisiis 1675, Fol. Ein dritter Band war in Aussicht gestellt, erschien aber nicht, da der Herausgeber 1679 starb. Den Prospekt desselben s. bei Montfaucon, Biblioth. Coisliniana, Paris 1715, S. 307 ff., bei Fabricius S. 637. Anordnung, Text und lateinische Übersetzung lassen manches zu wünschen übrig. Vorschläge zu einer neuen Ausgabe und zu einer besseren Anordnung macht Oudin Tom. I (diss. de S. Maximo).

Wir teilen die Werke in 5 Klassen: a) exegetische, b) Scholien zu Kirchenvätern, c) dogmatisch-polemische, d) ethisch-ascetische, e) Varia.

a) Die exegetischen Schriften geben nicht sowol Auslegungen als vielmehr theologisch-mystische Exkurse zu verschiedenen Abschnitten der heil. Schrift. Mit dieser hat Maximus, wie er selbst versichert (I, 266) und wie alle seine Schriften zeigen, sich gründlich beschäftigt; dabei huldigt er, obgleich er manchmal auch auf sprachliche und Sacherklärungen sich einläst, doch grundsätzlich der Lehre von einem unendlichen Schriftsinn und der anagogischen oder allegorischen Interpretationsmethode nach alexandrinischem Vorgang.

1) Die bedeutendste seiner Schriften dieser Klasse sind die Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles, *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς* (ed. Combef. I, 1—300), gerichtet an einen Presbyter und Abt Thalassius, one Zweifel denselben, von dem wir eine Sammlung von 400 moralischen Warheiten besitzen und den wir aus den Akten der Lateransynode als Abt eines römischen Klosters kennen (s. Mansi X, 903. 910). Nach einer Abhandlung über das Böse enthält die Schrift in 6 oder 7 Büchern 65 Anfragen über schwierige Stellen der heil. Schrift nebst den Antworten des Maximus, wobei jedoch das Schriftwort fast nur als Anknüpfungspunkt dient für die reichsten dogmatisch-ethischen und mystisch-theosophischen Gedankenentwicklungen. Schon Photius klagt über die Schwerverständlichkeit dieser Schrift (Bibl. cod. 192, p. 156 ed. Bekker), erkennt aber auch ihren reichen Gehalt an christl. Ideeen an. Wir besitzen dazu, wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch kurze griechische Scholien, die nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verf. selbst herrüren, sondern 1100 geschrieben scheinen. 2) Änlichen Inhalts, aber kürzer, und minder originell sind die Quaestiones et dubia, *πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων* (I, 300—334), 79 Fragen und Antworten über Schriftstellen und andere Gegenstände; — 3) ad Theopemptum scholasticum (I, 635—640), über drei neutestamentliche Stellen; — 4) expositio in psalmum LIX, allegorisch-mystische Auslegung von Ps. 59 (nach unserer Zälung 60) (I, 334—343); — 5) orationis dominicae brevis expositio, *εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν, πρός τινα φιλόχριστον, ἑρμηνεία σύντομος* (I, 344—366), reich an mystischen Ideeen, Darlegung der im Vaterunser enthaltenen *μυστήρια*, deren er sieben zält: *θεολογία, υἱοθεσία* u. s. w., *τῆς τοῦ πονηροῦ τυραννίδος καθαίρεσις*. Ein großer Teil dieser Schrift, welche die patristischen Vaterunser-Erklärungen würdig abschließt, hat Aufnahme in die Catenen gefunden (Cat. in Matth. ed. Balth. Corderius. Antwerpen 1847, Fol.); — 6) Fragmente weiterer exegetischer Schriften des Maximus, z. B. zu den Psalmen, Jesajas, Lukas, Jakobus, eines paraphrasirenden Kommentares zum Hohenlied findet sich in den griechischen Catenen z. B. bei Fronto Ducäus Auctar. Bibl. Patr. II, S. 681; Bibl. Patr. ed. Morell. tom. XIII; weiteres bei Fabricius S. 667; 7) ungedruckt ist eine Schrift de secundo adventu (s. Fabricius S. 676).

b) Wie Maximus hier den Schrifttext weniger erklärt, als vielmehr zur Anknüpfung seiner theologisch-mystischen Betrachtungen verwendet: so verfärt er änlich mit patristischen Texten in seinen Scholia und Ambigua zu Gregor von Nazianz und Dionysius Areopagita: auch hier ist es ihm nicht sowol um Erklärung fremder Gedanken zu tun, als um Entwickelung der eigenen theologischen und mystischen Ideeen, die an jene mehr oder minder frei angelehnt werden. Es sind drei derartige Sammlungen, die wir besitzen:

1) Scholia in Opera S. Dionysii Areopagitae, griechisch herausgegeben Paris bei Morell 1562, 8° (mit Dionysius Areop. und Georgius Pachymeres); griechisch und lateinisch in der Ausgabe des Dionysius, Antwerpen 1615, Fol.; am besten cum versione Balth. Corderii S. J. Paris 1633, Fol., Antwerpen 1634, Fol. Combefis beabsichtigte (in dem nicht erschienenen dritten Bande seiner Ausg.) einen aus verschiedenen codd. vermehrten und verbesserten Abdruck dieser Scholien zu geben, s. Harleß zu Fabric. S. 667. 2) *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*] *τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν*, de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii (Naz.), über 4 Stellen aus Gregors oratt. de filio und über die epistola Dionysii Areop. ad Cajum monachum, mit Zuschrift an einen Abt

Thomas. 3) Ambigua in Gregorium Naz. Ἄπορα εἰς Γρηγόριον s. περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις, ad Johannem Cyzici Archiep. Erwänt wird diese Schrift von Maximus selbst in den quaest. ad Thalassium I, 87 und von Johannes Tzetzes Chiliad. IX, v. 866. Dieses Werk des Maximus ist es, das von Joh. Scotus Erigena c. 864 aus Auftrag des Königs Karl des Kahlen ins Lateinische übersetzt wurde; s. dessen Zuschrift an den König (bei Gale und Floß in ihren Ausgaben des Scotus Erig.; Oehler S. 35), worin Erigena über sein Verhältnis zu Maximus und das des letzteren zu Dionysius Aufschluss gibt. Herausgegeben wurde das griechische Original mit der Übersetzung von Thomas Gale in seiner Ausgabe von Erigena, de divisione naturae, Oxford 1681, Fol.; einen Abdruck dieser Ausgabe gibt Floß in Mignes Patrologie Bd. 122, S. 1194 ff. Beide Ausgaben sind aber nicht vollständig; einen vollständigeren und besseren Text (von Nr. 2 u. 3) gibt der Codex Gudianus in Wolfenbüttel, woraus Franz Oehler das Ganze herausgegeben hat u. d. T.: Anecdota Graeca, tom. I. continens S. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum etc. nunc primum integrum edidit Fr. Oehler, Halis 1857, 8°; vgl. dessen praefatio S. VI ff. 4) Verwandten Inhalts scheint das Ineditum: Quaestiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum chartophylacem Constantinop., ἐρωτήσεις πρὸς Νικηφόρον περὶ διαφόρων κεφαλαίων, handschriftlich in Wien (s. Lambecius, Bibl. Caes. Vindeb. VI, p. 56).

c) Die dogmatisch-polemischen Schriften des Maximus behandeln teils christologische, teils trinitarische, teils anthropologische Fragen. Am wichtigsten für die Dogmengeschichte sind die ersteren, die sich teils auf den monophysitischen, teils auf den monotheletischen Streit beziehen. In jenen verteidigt Maximus die dyophysitische Lehre des Chalcedonense gegen die monophysitischen Severianer, bes. gegen die von Philoxenus und Severus im 6. Jarhundert aufgestellte Lehre von einer zusammengesetzten Natur, μία φύσις σύνθετος, in Christo (s. Dorner, II, 164 ff.; Werner, Gesch. der apol. und polem. Literatur, II, 385 ff.). Hieher gehören: 1) Epistola ad Joannem Cubic. de rectis ecclesiae decretis et adversus Severum haereticum (Bd. II, S. 259—291); 2) ad Petrum Illustrem oratio brevis s. liber adv. dogmata Severi (II, 291 ff.), geschrieben vor 634; 3) ad eund. epistola dogmatica (II, 307 ff.); 4) de communi et proprio, de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex. (II, 313 ff.); 5) de duabus Christi naturis (II, 76.); 6) de qualitate, proprio et differentia ad Theodorum, presbyt. in Mazario Siciliae (II, 134 ff.); 7) pro synodo Chalcedonensi ad Symbolum additio (II, 140 ff.); 8) capita de substantia et natura, de hypostasi et persona (II, 143 f.); 9) ad Julianum scholasticum Alex. de ecclesiastico dogmate, quod attinet ad Dominic. Incarnationem (II, 336 ff.); 10) ex persona Georgii praefecti Afr. ad moniales, quae Alexandriae a cathol. fide discesserant (II, 339 ff.).

Schon unter diesen Schriften sind mehrere, die im Monophysitismus zugleich den Monotheletismus bekämpfen. Weit größer aber ist nun noch die Zal der speziell auf die Willenlehre bezüglichen Schriften; sie gehören sämtlich zu den wichtigsten Urkunden des Monotheletenstreites. Walch S. 499 f. zält 19 hieher gehörige Schriften des Maximus auf; vgl. auch Werner, II, 414; Dorner II, 235 ff. Die wichtigsten darunter, weil sie die Hauptkontroversen am kürzesten zusammenfassen, sind vor allem 1) Die Acta disputationis cum Pyrrho, διάλεξις Μαξίμου πρὸς Πύρρον (bei Combefis Bd. II, S. 159—195, auch sonst mehrfach gedruckt bei Baronius Annal. t. VIII, in den Konziliensammlungen von Binius, Labbé, Mansi Bd. X, S. 710; Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Hefele, Werner u. a.); 2) epistola ad Pyrrhum Presb. et Hegumenum, kurz nach 633 geschrieben; 3) tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cyprum insulam missus; 4) ad Marinum Presbyterum epistola de duabus in Christo voluntatibus; 5) ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus, griechisch zuerst herausgegeben Lugd. Bat. 1617, 8°; 6) ad Marinum Cypri presbyterum responsa, Beantwortung von Einwürfen des Diakonus und Rhetors Theodor von Byzanz, geschrieben nach 642; 7) tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum; 8) ad

Marinum presbyterum Cypri, geschrieben aus Karthago, wie es scheint im J. 645; 9) defloratio ex epistola scripta ad Petrum Illustrem, ubi Pyrrhi, Sophronii papae Honorii mentionem facit, Fragment eines nach 641 geschriebenen Briefes; 10) Spiritalis tomus et dogmaticus adv. Heraclii Ecthesin, ad Stephanum Dorensem episcopum, geschrieben aus Rom zwischen 645 u. 648; 11) Hegumenis et monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, geschrieben, wie es scheint, auf der Insel Sicilien selbst, und zwar warscheinlich nach 646 (vgl. Assemani S. 173 f.); 12) ad Gregorium presb. et hegum. de Christi mysterio; 13) ad Nicandrum episc. de duabus in Christo naturis; 14) de duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus, an einen ungenannten Abt; 15) non posse dici unam in Christo voluntatem; 16) capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos; 17) ex quaestionibus a Theodoro monacho propositis; 18) adversus eos, qui dicunt, dicendam unam Christi operationem, drei kurze Abhandlungen gegen dreierlei Behauptungen der Monotheleten; 19) ad illud: si possibile est, transeat a me calix; 20) variae definitiones, ὅροι διάφοροι, früher herausgegeben von Höschel, Heidelberg 1591, 8⁰ und Augsburg 1599, 8⁰; 21) distinctionum et unionum definitiones; 22) diversae Patrum de duabus operationibus Domini Jesu Christi definitiones.

Auf trinitarische Fragen beziehen sich 1) der Brief an den Presbyter Marinus aus Cypern (II, 69—72) über die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes, ferner 2) ein Fragment über dieselbe Frage, ex opere 63 dubiorum ad Achridae Regem I, 671, von zweifelhafter Achtheit, und endlich 3) die sicher unächten dialogi V, de trinitate II, 381—484, Disputation eines Orthodoxen mit einem Arianer, Macedonier, Apollinaristen, früher von den Einen dem Athanasius, von Andern dem Theodoret zugeschrieben; in mehreren Handschriften tragen sie den Namen des Maximus, zeigen aber nach Inhalt und Stil mit den übrigen Werken des Maximus keine Verwandtschaft; vgl. Fabricius Bd. VIII, S. 205; IX, S. 651.

Anthropologische Fragen behandelt Maximus in dem Traktat περὶ ψυχῆς, de animae natura et affectionibus (auch in Analecta Patrum, Venet. 1781), sowie in den beiden Briefen ad Joannem archiepiscopum Cyzicenum, über die Unkörperlichkeit der Seele (II, 238—43) und an einen Presbyter Johannes oder Jordanes, über das bewusste Fortleben der Seele, geschrieben im J. 642 (II, 243—47).

d) Eine vierte Hauptklasse bilden die ethisch-asketischen Schriften des Maximus, teils ethische Traktate, teils Sentenzensammlungen. Zu den ersteren können wir rechnen mehrere der Briefe, z. B. ad Joannem Cubicularium de caritate II, 219—31, ad eund. de tristitia secundum Deum II, 231—35, ad eund. cur alii aliis divino judicio praesint homines II, 253 und andere, bes. aber den λόγος Ἀσκητικός, liber ad pietatem exercens I, 367—393, Dialog zwischen einem Abt und einem jüngeren Mönch über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, Liebe Gottes und des Nächsten, Welt- und Selbstverleugnung u. s. w. — eine Schrift, ausgezeichnet durch Wärme und sittlichen Ernst, nützlich für alle, wie Photius sagt (bibl. 193), besonders aber für die, welche eines asketischen Lebens sich befleißigen, auch durch größere Einfachheit, Fluß und Abrundung der Darstellung von anderen Schriften des Maximus sich vorteilhaft unterscheidend. Mit Recht zält man diese Schrift zu dem Besten, was uns von asketischer Litteratur aus der griechischen Kirche erhalten ist. Dieselbe wurde erstmals von W. Pirkheimer in lat. Übersetzung herausgegeben, Nürnberg 1530, 8⁰, übersetzt von Nobilius mit einigen Schriften des Basilius und Chrysostomus, Rom 1587, 4⁰; in der Bibl. Patr. Lugd. XII, 479 und 506. Einen Anhang zu diesem Liber Asceticus bilden die Capita de caritate, κεφάλαια περὶ ἀγάπης (I, 394—460), eine Sammlung von 400 Sentenzen, meist ethischen, zum Teil auch dogmatischen und mystischen Inhalts, eingeteilt nach Analogie der vier Evangelien in vier Centurien, gerichtet an einen Mönch Elpidius. Photius erwänt diese Sammlung cod. 193, auch haben wir dazu griech. Scholien von unbekanntem Verfasser. Herausgegeben wurde sie zuerst (unter dem falschen Namen des Ma-

ximus von Turin) 1531 zu Hagenau von Opsopöus griechisch und lateinisch, dann 1546 von Konrad Gesner in Zürich zugleich mit den loci communes des Maximus (s. unten) und mit den Sentenzen des Antonius Melissa, 1550 zu Basel in dem Micropresbyticus, 1558 ebendas. in den Orthodoxographi, 1616 zu Helmstädt von Jos. a Fuchte, sodann mehrfach in den Bibl. Patr. z. B. Colon. Band VII.

Eine änliche Sentenzensammlung, nur mit dem Unterschiede, daſs darin neben dem ethisch-asketischen das dogmatische und mystische Element vorwaltet, sind die *κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ υἱοῦ θεοῦ*, capita theologica et oeconomica CC., auch *γνωστικὰ κεφάλαια* genannt (I, S. 461—511). Sie stehen, wie schon Photius cod. 194 bemerkt, in der Mitte zwischen den capita de caritate, mit denen sie die Sentenzenform gemein haben, und den quaestiones ad Thalassium, denen sie inhaltlich verwandt sind. Ein Teil dieser Sammlung, wie der capita de caritate, ist aus älteren Schriften, z. B. aus den *νηπτικά* des Markus Eremita entlehnt (s. die Nachweisungen bei Combefis). An diese beiden schließen sich sodann noch zwei weitere Sammlungen änlicher Art, nämlich die *κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*, capita diversa 500 theologica et oeconomica, I, 512—34, zuerst herausgeg. von Joh. Picus in Paris 1560, 8°, und *ἕτερα κεφάλαια*, alia capita 243, änlichen ethisch-asketischen Inhalts, zuerst herausg. von Cambefis aus einem cod. Vatic. I, 640—71. Die größte derartige Sammlung, die jedoch gar nichts Eigenes von Maximus enthält, sondern bloß Exzerpte teils aus der hl. Schrift, teils aus allerlei christlichen und heidnischen Schriftstellern, sind endlich seine *κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν*, capita theologica, auch sermones per excepta oder loci communes genannt, das letzte Stück der Combefis'schen Ausgabe II, 528—689, eingeteilt in 71 Abschnitte (*λόγοι*, sermones). Es ist das eine jener Blumenlesen oder moralischen Sentenzensammlungen, wie sie von griechischen Schriftstellern der späteren Zeit in großer Zal veranstaltet und, wie es scheint, besonders in den Klöstern benutzt wurden (vgl. Fabricius, Bibl. gr. ed. Harless, Vol. IX, S. 569 ff.; Schoell, Geschichte der griech. Litt. III, S. 182), von der bekannteren Blumenlese des Stobäus dadurch verschieden, daſs Maximus seine Sentenzen nicht bloß aus Profanskribenten, sondern auch aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern entnommen hat. Die erste Ausgabe mit lateinischer Übersetzung veranstaltete Konrad Gesner, Zürich 1546, Fol., zugleich mit der änlichen Sammlung des Antonius Melissa; in späteren Ausgaben wurde die Sammlung des Maximus mit der des Melissa (Genf 1609), beide mit der des Stobäus vermischt (Frankf. 1851, Fol.); Combefis hat die Sammlung des Maximus wider auszuscheiden versucht. Weiteres s. bei Fabricius ed. Harleß S. 652; Nicolai, Griechische Litteratur-Geschichte, III, 309 ff. und die dort weiter verzeichnete Litteratur.

e) Zu den Varia rechnen wir hauptsächlich zwei Schriften des Maximus, die ein höheres Interesse bieten, seine Mystagogie und seine Kirchenrechnung, ferner seine Briefe und Gedichte.

1) Die *Μυσταγωγία, περὶ τοῦ· τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε* (Bd. II, S. 489—526), enthält Betrachtungen über die symbolisch-mystische Bedeutung der Kirche und der verschiedenen kirchlichen Kultushandlungen, entnommen angeblich den mündlichen Belehrungen eines ehrwürdigen und weisen christlichen Greises und gerichtet *πρὸς τὸν θεοχάριστον*, — eine jener christlichen Mystagogien oder Auslegungen der Liturgie, wie sie uns aus der späteren griechischen Kirche mehrfach erhalten sind (s. Gaß, Nikolaus Kabasilas S. 155 ff.). Frühere Ausgaben dieser Schrift von Höschel, Augsb. 1599, 8; von Fronto Ducäus, Auctar. Bibl. Patr., Bd. II, S. 166 ff.; in der Bibl. Patr., Paris 1654, Bd. XI, S. 410 ff.; auch in den Liturgiae Patrum, Paris 1560, Antwerpen 1592. Weiteres bei Fabricius S. 651 f., und Gaß a. a. O.; Steitz, Abendmalslehre in Jahrbüchern für deutsche Theol. XI, S. 229 ff.

2) Die Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus oder, wie der griechische

Titel lautet, ἐξήγησις κεφαλαιώδης περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν πάσχα, τὸ διαγραφὲν κανόνιον ἑρμηνεύουσα, brevis enarratio christiani paschatis, qua descripti laterculi ratio declaratur, geschrieben nach der eigenen Angabe (III, 9) im Jare 640, dedicirt dem Patricius Petrus Illustris, eine Anleitung zum Verständnis der christlichen Festrechnung und der biblischen wie profanen Chronologie (vgl. d. Art. „Aera" in der Real-Enc. Bd. I, S. 193). Diese Schrift fehlt in der Combefisschen Ausgabe; Auszüge daraus gab zuerst Jos. Scaliger, De emendatione temp. lib. VIII, 736 ff.; einen vollständigen Abdruck mit lateinischer Übersetzung und Noten D. Petavius in seinem Uranologium, Paris 1630, Fol., S. 313. — Ungedruckt ist eine andere chronologische Schrift, die dem Maximus in einem Wiener Kodex zugeschrieben wird: chronologia succincta vitae Christi, s. Fabricius S. 676; gleichfalls ungedruckt, aber von zweifelhafter Ächtheit, ein Lexicon s. συναγωγή λέξεων (Combefis I, 680; Fabricius a. a. O.).

3) Briefe des Maximus gibt Combefis 42 (Bd. II, S. 201 bis 381), wozu noch mehrere anderwärts gedruckte und ungedruckte hinzukommen; sie sind teils von dogmatischem, ethischem, mystischem, teils von mehr allgemeinem, persönlichem Inhalt; viele derselben können ebensogut zu den theologischen Abhandlungen gerechnet werden. Datirt sind wenige, adressirt 9 an Johannes Cubicularius, 6 ad Polychronium abbatem, 5 ad Thalassium presbyterum et abbatem, 2 ad Constantinum sacellarium, 2 ad Johannem presbyterum, 2 ad Johannem episcopum, 2 ad Cyrisicium ep., 2 ad Petrum Illustrem, 2 ad Cosmam diac., 1 ad Georgium S. Gregorium Africae praef., ad Pyrrhum etc.; s. Fabricius S. 647; Ceillier S. 703 ff.

4) Drei Hymnen von M. s. bei Daniel, Thes. hymnolog., III, 97 ff.; Migne 91, S. 1418.

C. Der Lehrbegriff des Maximus ist mehr oder minder ausfürlich dargestellt worden von Neander, Kirchen-Gesch., III, 239—244; Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, II, 535—51; Christliche Philosophie I, 390; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, II, 102 ff.; 262 ff.; Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II, 207 ff.; 283 ff.; Gaß, Nikol. Kabasilas 49 ff.; 154 ff.; Christlieb, Scotus Erigena 104 ff.; Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 341 ff.; Landerer, Verh. von Gnade und Freiheit rc. in den Jahrbüchern f. d. Theol. 1857, S. 583 ff.; Steitz, Abendmalslehre der griech. Kirche in den Jahrbüchern f. d. Theologie 1866, Bd. XI, 229 ff.; Weser, M. C. de incarnatione et deificatione doctrina etc., Berlin 1869; Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, I, 15 ff.; vgl. auch Nitzsch, Grundriß der DG., S. 142 ff. Erschöpfend ist keine dieser Darstellungen, da die Verfasser teils die Quellen nicht vollständig kannten, teils nur einzelne Seiten seiner Lehre hervorheben wollten; eine ausfürliche Darstellung der Hauptlehren habe ich zu geben gesucht in der ersten Aufl. der Real-Encykl. Band XX, S. 129—144.

Es sind sehr verschiedenartige Gedankenelemente, — philosophische und theologische: Platonismus und Aristotelismus, Schriftgedanken und nicänisch-chalcedonische Orthodoxie, die Theologie der griechischen Väter, bes. der beiden Gregore, endlich aber vorzugsweise die Ideeen der christlichen Mystik, und zwar diese wider in der doppelten Gestalt der subjektiven Askerik des ägyptischen Mönchtums und der hierarchisch-kirchlichen Mystik des areopagitischen Systems —, welche in dem tiefen und reichen Geiste des Maximus zusammenfließen. Und er hat dieselben nicht etwa bloß „gebunden von der Auktorität früherer Leistungen durch formlose Darstellung zu einem äußerlichen Nebeneinander in schwankendem Eklektizismus" (Kurz) verbunden, sondern vermöge einer seltenen Vereinigung dialektischer Schärfe mit mystischem Tiefsinn in großartiger Gedankenarbeit sie zur Einheit eines philosophisch-theologischen, theosophisch-mystischen Systems zusammenzufassen gesucht, — zu einer christlichen Weltanschauung, welche die besten Gedanken seiner Vorgänger in sich enthält und als reifste Frucht der bisherigen Entwicklung der Theologie in der griechischen Kirche bezeichnet werden darf (vgl. Huber S. 342). Vor einer einseitigen Bewunderung seines Systems wird uns freilich die doppelte Warnehmung bewaren, einmal dass Maximus, hierin der echte Son seiner Epigonen-

zeit, der Zeit des Absterbens hellenischer Philosophie und altchristlicher Theologie, doch weit mehr ein rezeptiver, verschiedene Gedankenströmungen in sich zusammenfassender und verarbeitender, als ein warhaft schöpferischer Geist war, und fürs andere, dass sein ernstliches Ringen, aus jenen verschiedenen Elementen ein harmonisch-einheitliches System zu gestalten, zuletzt doch wider vereitelt wird, sofern er formell zu keiner warhaft systematischen und methodischen Darstellung seiner Ideeen es bringt, diese vielmehr bald an fremde Gedanken kommentarienartig anhängt, bald in aphoristischer Sentenzenform lose aneinander reiht, und indem er auch innerlich den durch die ganze griechische Theologie sich hindurchziehenden Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie göttlicher Kausalität und menschlicher Freiheit troz aller Ansäze dazu nicht warhaft überwindet und ausgleicht.

Unter jenen verschiedenen geistigen Faktoren aber ist derjenige, der den größten Einfluss auf ihn geübt hat und in welchem wir die unmittelbare Voraussezung seiner Lehre zu erkennen haben, unstreitig die areopagitische Mystik. Den pseudodionysischen Schriften, die in jener ganzen Zeit und allermeist im Monotheletenstreit eine so große Rolle spielen, hat Maximus seine Grundgedanken entnommen; er hat sie unzäligemal citirt, excerpirt und kommentirt; und durch seine Autorität vorzüglich den weitreichenden Einfluss derselben auf die mittelalterliche Theologie und Mystik des Abendlandes wie des Morgenlandes vermittelt. Er preist ihren Verfasser als den heiligen Offenbarer göttlicher Geheimnisse, als den *πανάγιος καὶ ὄντως θεοφάντωρ* (II, 49. 51. 491. 526 u. ö.) und ist von seiner Orthodoxie ebenso überzeugt, wie von seiner Identität mit dem Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte. Man mag hierin einen Beweis seines unkritischen Sinnes sehen (Ritter S. 537), den er jedenfalls mit seinem ganzen Zeitalter teilt; aber viel wichtiger ist das andere, dass Maximus dennoch Selbständigkeit, Nüchternheit und Vielseitigkeit genug besaß, um keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des falschen Dionysius sich hinzugeben. Er hat nicht bloß aus Bescheidenheit ein zu tiefes Eingehen in das Einzelne abgelehnt (quaest. in scr. I, p. 29; mystag. II, p. 526), sondern auch in wesentlichen Punkten, und zwar sowol nach der theologisch-soteriologischen, als nach der ethisch-anthropologischen Seite hin das areopagitische System teils modifizirt, teils weitergebildet, sodass man die Lehre des Maximus kurz mit Baur (S. 263. 268) als ethische oder christliche Modifikation des areopagitischen Systems, richtiger noch als ethisch-theologische Umbildung und Fortbildung desselben bezeichnen kann. Wenn der Charakter des dionysischen Systems in unmittelbarer Verschmelzung von Neuplatonismus und Christentum besteht (Baur S. 247), wobei die christliche Gottesidee, der ethische Begriff der Sünde und Erlösung, besonders aber die historische Realität und spezifische Heilsbedeutung der Person Christi durch den abstrakten Idealismus der platonischen Spekulation wesentlich beeinträchtigt erscheint: so erhält dagegen bei Maximus nicht bloß der Platonismus in dem ebenso bedeutenden Einfluss aristotelischer Elemente ein heilsames Gegengewicht, sondern es gewinnt auch seine Theologie durch Rückgang auf die hl. Schrift, auf die orthodoxe Kirchenlehre und auf die Theologie und Mystik der älteren griechischen Väter (Athanasius, Basilius, Gregor Naz. und Nyss., Cyrill, Chrysost., Macarius, Marcus Erem. u. a.) einen reinern und volleren christlichen Inhalt. Haben wir bei Dionysius wesentlich neuplatonische Gedanken in christlicher Metamorphose, so herrscht dagegen bei Maximus ein durchaus christlicher Geist und Lehrgehalt, der freilich die Schale uad Schranke hellenisch-neuplatonischer Spekulation nicht vollständig durchbrochen hat. Mit Recht hat man hingewiesen auf den scheinbaren Widerspruch, der zwischen den verschiedenen in der Lehre des Maximus vereinigten Interessen und Anschauungen stattfindet. „Bedenkt man“ — sagt Baur S. 264 — „in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophysitismus steht, so könnte die Vorliebe des Maximus für die areopagitische Lehre etwas auffallend erscheinen; allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieselbe Stellung, welche er im Monotheletenstreit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platonische Transcendenz der Idee Gottes auszusprechen, den Gegen-

satz des Endlichen und Unendlichen sehr stark hervorhob, so drang er auf der andern Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menschlichen, um die platonische Immanenz Gottes und der Welt auf ihren bestimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menschen zu bringen". Und bestimmter noch hebt Dorner (S. 283, vgl. Lauderer, Christlieb, Steitz, Nitzsch) den entscheidenden Punkt hervor, in welchem der große Fortschritt des Maximus über den Areopagiten hinaus sich offenbart: „Das dialektische Element in Maximus scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen, ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. — Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie (aber auch dessen Theologie, Christologie, Soteriologie) fortbildet".

Erst in der Gestalt, die sich durch Maximus erhalten, hat dann die areopagitische Mystik ihren großen und weitreichenden Einfluss geübt auf die Theologie der griechischen wie der abendländischen Kirche — einen Einfluss, der bei der unvollkommenen Kenntnis, die wir bisher von den Werken des Maximus hatten, noch nicht in seinem vollen Umfang gewürdigt ist. Wie sehr zunächst Johannes Damascenus von Maximus abhängig ist, das ist bis jetzt mehr geant und angedeutet, als erkannt und nachgewiesen (Dorner S. 258 ff.). Ebenso erstreckt sich der Einfluss des Maximus auf die spätere griechische Theologie eines Euthymius Zygabenus, Niketas Choniates, Nikolaus von Methone und besonders auf die griechische Mystik der Hesychasten und des Nikolaus Kabasilas (vgl. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas; Ullmann, Die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche, Stud. und Krit. 1833, III).

Viel wichtiger aber noch ist Maximus als das bedeutendste Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena. Richtig hat Baur (S. 269 ff.) schon aus dem Wenigen, was ihm von Maximus vorlag, erkannt, dass Erigena hinsichtlich der eigentümlichen Ideeen seines Systems dem Maximus weit mehr zu danken hat, als man gewönlich annimmt, ja dass die Ideeen des Maximus gleichsam nur der von Erigena kommentirte und weiter bearbeitete Text sind (Baur S. 273). Im Einzelnen hat dann Christlieb (a. a. O.) den Nachweis geliefert, wie Erigena fast auf jedem Punkte seines Systems an Maximus, den venerabilis magister et divinus philosophus (de divis. nat. II, 4 u. a.), und durch seine Vermittlung an Dionysius Areopagita, den magnus et divinus manifestator, sich anlehnt; und wenn Christlieb S. 454 f. die Punkte nachzuweisen sucht, in welchen Erigena über Maximus hinausgegangen sein soll, so reduziren sich diese angeblichen Fortschritte bei näherer Kenntnis der Schriften des Maximus fast einzig auf den formellen Unterschied, dass Erigena die von seinem Vorgänger mehr nur in aphoristischer Weise hingeworfenen Gedanken strenger methodisch zu verarbeiten sucht; dieser formelle Fortschritt aber wird mehr als aufgewogen durch den materiellen Rückschritt, dass der lebendige Fluss christlich-theosophischer Ideeenentwicklung, der uns bei dem griechischen Theologen entgegentritt, bei dem abendländischen Philosophen in einem zwischen Pantheismus und christlichem Theismus schillernden Gedankensysteme erstarrt. Aber noch viel weiter, als auf Erigena, erstreckt sich der Einfluss des Maximus. Wenn man neuerdings mit Recht erkannt hat, wie stark der Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pseudodionysius, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus auf die mittelalterliche Theologie", und zwar auf die Scholastik sowol als auf die Mystik des Abendlandes eingewirkt hat (s. Lauderer in der R.-E. 1. Aufl., Bd. XIII, S. 668), so darf unter jenen Mittelgliedern zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Altertum und Mittelalter gerade Maximus, der orthodoxe Fortbildner und verdeutlichende Erklärer der areopagitischen Ideeen, nicht vergessen werden, der schon von Erigena ebendarum ins Lateinische übersetzt wurde, weil er saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit (Erigena's Vorr. zur Uebers. der scholia Maximi). Maximus ist es in der Tat, der „das

göttliche Dunkel" der areopagitischen Mystik in das „heilige Helldunkel" (vgl. Dorner S. 290) übersetzt hat, das nun anregend, weckend und befruchtend in den tiefsten und hellsten Geistern des ganzen Mittelalters, in einem Scotus Erigena, in Thomas von Aquino und Duns Scotus, in einem Meister Eckart wie in einem Nikolaus Kabasilas fortwirkt. Wie in der Lehre des Maximus die drei Elemente, Orthodoxie, Mystik und Dialektik, in eigentümlicher Weise sich mischen, so kann er als einer der bedeutendsten Vorboten, Vorläufer und Quellen der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (vergl. du Pin: en un mot il était scholastique, mystique et contemplatif), ja, wie man ihn schon genannt hat, als der „Thomas der griechischen Kirche" bezeichnet werden. So groß auch bei ihm selbst wider die Abhängigkeit von seinen Vorgängern, und so wenig es ihm gelungen ist, die reichen und vielseitigen Gedankenzuflüsse, die in ihm sich begegnen, zu harmonischer Einheit zu bringen, so ist er doch jedenfalls einer der wichtigsten Kanäle, durch welche ein reicher Strom theologischer und theosophisch-mystischer Gedanken aus dem christlichen Morgenlande und Altertum herüber in die Kirche des Abendlandes und Mittelalters sich ergossen hat, — und er selbst ist nach Geist, Charakter, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit, litterarischer und kirchlicher Wirksamkeit, Lebensschicksalen einer der achtungswürdigsten und größten christlichen Denker und Dulder aller Zeiten, — von Wenigen näher gekannt und gewürdigt, aber dennoch am Himmel der christlichen Kirche ein Stern erster Größe. **Wagenmann.**

Mayer, Johann Friedrich, „malleus haereticorum et pietistarum" nach Samuel Benedikt Carpzovs treffendem Ausdruck, berüchtigt wegen der äußersten Leidenschaftlichkeit seiner Polemik gegen die Pietisten, berühmt wegen seiner außerordentlichen Kanzelgaben, ward geboren am 6. Dez. 1650 zu Leipzig und starb am 30. März 1712 im 62. Lebensjare zu Stettin. Sein Vater war Johann Ulrich M., Mittagsprediger, hernach Pastor zu St. Thomä, Son des Seniors der Juristenfakultät in Leipzig Johann M. Johann Friedrich M. studirte zuerst in Leipzig, wo er schon am 30. Januar 1668, kaum 17 Jare alt, Magister ward; er ging dann nach Straßburg, wo er besonders mit Balthasar Bebel in ein näheres Verhältnis trat. Im Januar 1672 ward er Sonnabendsprediger in Leipzig und darauf schon im Jare 1673 zum Pastor und Superintendent zu Leisnig ernannt. Ehe er dieses Amt antrat, ward er am 29. Mai 1673 zu Leipzig Lic. theol. und dieser Tag war auch sein Hochzeitstag. Am 19. Oktober 1674, noch nicht 24 Jare alt, ward er zum Doktor der Theologie promovirt. Von Leisnig ward er im November 1678 als Pastor und Superintendent nach Grimma berufen. Seine ganze Sehnsucht ging jedoch auf das akademische Leben und dieser Wunsch ward ihm am 7. April 1684 durch die Berufung in die vierte theologische Professur nach Wittenberg erfüllt; zugleich ward er Substitut Quenstedts als Prediger an der dortigen Schlosskirche. Damals war er durch Spener zu einer lebendigeren Erfassung des Christentums angeregt; in seiner Antrittsrede, gehalten vor den Oren des 72järigen Calov, rühmt er die Wächterstimme des frommen Spener, dessen pia desideria die Theologen nur desideria sein ließen und wie platonische Ideeen behandelten. Doch tritt er zu Calov und Quenstedt in ein Pietätsverhältnis. Seine Vorlesungen und seine Predigten fanden lebhaften Beifall, durch seine Disputationen glänzte er; die ihm gezollte Bewunderung ließ über seinen Ehrgeiz und das tief gestörte eheliche Verhältnis hinwegsehen. Die Gatten beschuldigten sich gegenseitig des Ehebruchs; Spener ließ als Oberkonsistorialrat an ihn eine ernste amtliche Zurechtweisung ergehen und das Oberkonsistorium musste die Trennung von Tisch und Bett verfügen. M. ist dann immer von seiner Frau unter mancherlei üblen Gerüchten getrennt geblieben. Deshalb äußerte, als das Kirchenkollegium zu St. Jacobi in Hamburg ihn im J. 1686 zum Pastor an der genannten Kirche wälen wollte, das Ministerium daselbst gegen ihn Bedenken, „weil von dem Leben des zu Berufenden verschiedene Kunde eingegangen sei", gab jedoch auf Wunsch des Senates „wegen der unruhigen Zeiten" nach, und so ward M. am 24. Oktober gewält. M. freute sich einerseits über diesen ehrenvollen Ruf in ein besonders angesehenes und einträgliches Amt, war

auch wol wegen seiner Differenzen mit dem Konsistorium zum Scheiden geneigt; andererseits aber will er doch auch das akademische Leben nicht aufgeben und hofft von Spener gehalten zu werden. Als das nicht geschah, sei es wegen der Unredlichkeit seines Bruders bei den Verhandlungen in Dresden (vgl. Geffcken, im unten zu nennenden Werke, S. 286 und 418) oder weil Spener M.'s eigenes unredliches Spiel durchschaute (vgl. Spener, Letzte theol. Bedenken, 2. Aufl., III, S. 566), eilte M. nach Hamburg und hielt hier, one in Wittenberg sich verabschiedet zu haben, am 17. Dez. 1686 seine Antrittspredigt; im Anfange des Jares 1687 ging er dann aber nach Wittenberg zurück und versuchte auf alle Weise in seiner Professur gehalten zu werden, fungirte auch, als wenn nichts geschehen wäre, als Professor und Dekan der theologischen Fakultät. Endlich am 3. Mai 1687 hielt er seine Abschiedspredigt in Wittenberg voll Selbstgefüls als, denn so lautete das Thema, „des Herrn Jesu Valetpredigt, welche er nach dreijäriger Profession und Predigtamt an seine Zuhörer gehalten". Um für seine aufgegebene akademische Wirksamkeit einen Ersatz zu haben, wusste er zu bewirken, dass er noch im J. 1687 zum außerordentlichen Professor am hamburgischen Gymnasium und am 16. Dez. 1687 unter Beibehaltung seiner hamburgischen Ämter zugleich zum Professor honorarius in der theologischen Fakultät zu Kiel ernannt wurde. Nach Kiel reiste er dann von Zeit zu Zeit, um dort Vorlesungen zu halten, im eigenen Wagen, wie er sich denn beständig in Hamburg eigne Pferde und Wagen hielt. Als Quenstedt am 22. Mai 1688 gestorben war, machte M. noch einmal einen Versuch, wider als Professor nach Wittenberg zu kommen; selbst sein Kollege Johann Winckler, seit dem 31. Aug. 1684 Pastor zu St. Michaelis in Hamburg, auf dessen Urteil Spener viel gab, empfahl ihn nachdrücklich; Spener aber ging auf diesen Vorschlag nicht ein.

Von dieser Zeit an begann M. immer entschiedener auf die Seite der Gegner Speners zu treten; ihm selbst ist wol am wenigsten klar gewesen, wie weit persönliche Gereiztheit gegen Spener dabei im Spiele war, und wie weit es wirklicher Eifer für das war, was er für das Beste der Kirche hielt. Es war die Zeit, in welcher aus Anlass von Exzessen unvorsichtiger Anhänger der neuen Richtung auch die öffentliche Meinung über Speners Bestrebungen sich zu ändern begann. Unter den Hamburger Pastoren (den ersten Geistlichen der fünf Hauptkirchen, jetzt Hauptpastoren genannt) waren außer Winckler auch Horbius (Speners Schwager, vgl. Band VI, S. 314 ff.) und Abraham Hinckelmann (seit dem 11. November 1688 Pastor zu St. Catharinen, vgl. Allg. Deutsche Biographie, Band 12, S. 460 ff.) Freunde und Gesinnungsgenossen Speners; nur der Pastor zu St. Petri, Samuel Schultz, der am 26. Oktober 1688 Senior Ministerii ward, gehörte zu Speners Gegnern; aber auf seiner Seite stand die Mehrzal der übrigen Prediger. Von den in Hamburg in jenen Jaren gefürten kirchlichen Streitigkeiten, dem Streit über die Zulässigkeit der Oper im J. 1687, dem Streit über den Religionseid seit dem Jare 1690 und den Horbiusschen Streitigkeiten seit dem Jare 1693, ist schon im Artikel über Horbius (Bd. VI, S. 315) geredet; das dort Erzälte wird im folgenden als bekannt vorausgesetzt. In dem Streite über die Oper standen hauptsächlich M. und Winckler einander gegenüber; der letztere hatte den Kampf gegen die Oper schon im Juli 1686 begonnen und in jenen Monaten der furchtbarsten bürgerlichen Unruhen (am 4. Oktober 1686 wurden Snitger und Jastram hingerichtet) waren die Aufführungen von Opern wider verboten worden. Als dann im J. 1687 die Interessenten des Opernhauses die Aufführungen wider zu beginnen wünschten, lag ihnen vor allem an der Zustimmung des Ministeriums. Sie wandten sich an Mayer und wol auf dessen Rat an die theologischen und juristischen Fakultäten zu Wittenberg und Rostock um Gutachten; die Responsa fielen alle zugunsten der Opern aus. Auch das Ministerium erklärte sich in seiner Majorität für die Opern, und M. bekam den Auftrag, eine Eingabe Wincklers an den Senat und das Ministerium, in welcher dieser seine Gründe gegen die Zulassung dieser Aufführungen eingehend dargelegt hatte, zu widerlegen und ließ nun Winckler aufs herbste und schonungsloseste seine dialektische Überlegenheit und teilweise auch seine größere Gelehrsamkeit fülen.

Der Streit endete mit einem Siege M.'s; im J. 1688 begannen die Aufführungen von Opern wider. — Viel größere Dimensionen nahm der Streit über den Religionseid an. Dass nicht M., wie gewönlich gesagt wird, sondern der Senior Schultz am 14. März 1690 plötzlich den Revers zur Unterschrift vorlegte, ist schon Band VI, S. 315 gesagt; auch ist M. nicht als der geistige Urheber dieses „Meisterstückes feindseliger Ketzermacherei" anzusehen; aber als Horbius und Hinckelmann und auch Winckler, der sich anfangs hatte überrumpeln lassen, die Unterschrift verweigerten, war es M., der am entschiedensten für den „Religionseid", wie man die Unterschrift des Reverses nun nannte, eintrat. Von beiden Seiten bemühte man sich um Responsa; Mayer wandte sich an theologische Fakultäten, seine Gegner an einzelne bedeutende und angesehene Theologen außerhalb Hamburgs. Besonders wichtig wurde, dass die letzteren sich auch an Spener wandten, weil M. dadurch Gelegenheit erhielt, seinem persönlichen Zorn gegen diesen „Schutzpatron aller Schwärmer", wie er ihn jetzt nannte, freien Lauf zu lassen. Spener veröffentlichte in dieser Sache drei Schriften, auf deren jede M. eine äußerst heftige Antwort drucken ließ, auf die dritte Spenersche vom J. 1692 freilich erst im J. 1696 (vgl. Geffcken a. a. O. S. 67). Inzwischen war in Hamburg selbst der Streit schon im November 1690 wenigstens äußerlich dadurch beigelegt, dass der Senat, der anfänglich den Revers für vollständig ungesetzlich und ungültig hielt, sich dann aber durch M.'s keckes Auftreten hatte zum Einlenken bewegen lassen, die widerstrebenden Prediger veranlasste, den Revers nicht weiter anzufechten, falls sie nur selbst nicht sollten durch ihn gebunden sein. — Hatte M. in diesem Streite noch einige Mäßigung gezeigt, so war sein Auftreten in dem Streite gegen Horbius, den er im Januar 1693 begann, von Anfang an ein völlig maßloses und in keiner Weise mehr durch die Wichtigkeit, die er dem Gegenstande des Streites beilegte, oder seinen Eifer für die reine Lehre zu entschuldigen. Über den Anlass und die Geschichte dieses Streites vgl. wider Bd. VI, S. 315 f. M. war nicht nur der Anstifter dieses Streites, sondern fachte ihn auch immer wider neu an, wenn es schien, dass er beigelegt werden könnte. Horbius war seinem ganzen Charakter nach kein Mann des Streites und an Gelehrsamkeit und namentlich in der Kunst des Disputirens war M. ihm unvergleichlich überlegen. An diesem geringeren Gegner ließ M., der auf Speners dritte Schrift wider ihn nicht sogleich etwas zu antworten wusste, seinen ganzen Groll gegen Spener aus. Als Horbius jenes Büchlein von der „Klugheit der Gerechten u. s. f." verteilt hatte, war Mayer zunächst nach Kiel gereist; aber kaum zurückgekommen, begann er auf der Kanzel (am 22. Januar 1693), unter der Kanzel und in Schriften Lärm zu schlagen, sodass ganz Hamburg in Aufregung geriet. Alle nur denkbaren Ketzereien, den pelagianischen, päpstischen, socinianischen, quäckerischen und arminianischen Ketzergeist, fand M. in dem kleinen Büchlein, und selbst als Horbius erklärt hatte, er wolle das Büchlein nur nach der analogia fidei verstanden wissen, gaben Schultz und M. sich nicht zufrieden; die Versuche des Senates zu vermitteln, bewirkten nur ein noch entschiedeneres Auftreten von Schultz und M., die alle Prediger bis auf vier auf ihrer Seite hatten. Das Predigen gegen Horbius ward fortgesetzt; man beschloss, ihn nicht zum Abendmal zuzulassen. Als ein Prediger Lange, der bei einer Kopulation den Eheleuten den heiligen Geist, „aber nicht den Geist Hinckelmanns und Wincklers" gewünscht hatte, am 12. Juni ab officio suspendirt ward, wusste M. die Bürgerschaft durch das Vorgeben, es sei um ihre Freiheit getan, in noch größere Erbitterung zu versetzen; und die Bürgerschaft beschloss dann mit den Gewerken in einer tumultuarischen Sitzung am 23. und 24. November 1693 die Absetzung von Horbius. Aber auch als dieser aus der Stadt geflohen war, dauerte der Kampf fort; noch fortwärend erschienen von beiden Seiten Streitschriften, bis dann ein vom 3. April 1694 datirtes Dekret des Kaisers Leopold den Senat aufforderte, Ruhe zu stiften, die Streitschriften vernichten zu lassen und die Sache selbst zwei protestantischen Konsistorien zur Entscheidung vorzulegen; zugleich trafen kaiserliche Schreiben an Hinckelmann und M. ein, von welchen das an M. namentlich für diesen sehr demütigend war. Der Senat war nun, wenn auch

nicht auf dem vom Kaiser vorgezeichneten Wege, ernstlichst darauf bedacht, den kirchlichen und bürgerlichen Frieden wider herzustellen und das gelang ihm wenigstens zunächst äußerlich durch einen Rat- und Bürgerbeschluss vom 8. Juni 1694 über eine zu gewärende Amnestie, der auch Mayer sich fügen musste. Der ganze Streit hatte dem Ansehen Mayers in Hamburg doch einen empfindlichen Stoß gegeben, und als nun nach Schultzes Tode im Jare 1699 Winckler zum Senior erwält war, mochte ihm doch der Aufenthalt in Hamburg immer weniger angenehm sein. Auswärts ward er dagegen als Theologe und Gelehrter immer mehr gefeiert; auf vielfachen Reisen, die ihn u. a. nach Holland und Schweden fürten, war er mit bedeutenden Gelehrten, ja mit Königen und Fürsten in Verbindung getreten; er erhielt Titel und Würden. Im Herbst 1701 erging dann an ihn der Ruf zum Generalsuperintendenten in Pommern und Rügen, Präses des Konsistoriums, Professor primarius, Procancellarius perpetuus und Pastor zu St. Nicolai in Greifswalde; er nahm diesen ehrenvollen Ruf an, wollte aber zugleich sein Pastorat in Hamburg behalten. Und als er daran gehindert wird und nun am 21. Febr. 1702 sein hamburgisches Amt niedergelegt hat, weiß er es dahin zu bringen, dass in Hamburg der Versuch gemacht wird, ihn wider in das dortige Pastorat zu St. Jacobi zurückzurufen, wodurch ein langer und heftiger Streit und eine Fluth von Schriften über die renovatio vocationis veranlasst wurde, bis der Senat nachgab und am 7. März 1704 die Berufung M.'s erneuert ward. Aber nun zeigte sich, dass M. ein unlauteres Spiel getrieben hatte; er schrieb dem Senat, dass er sich durchaus nicht aus des Königs Diensten fortsehne, und Karl XII. erklärte, M. dächte gar nicht daran, wider nach Hamburg zu kommen; er erhöhte ihm seinen Gehalt und entließ ihn nicht. In Greifswalde setzte M. sein willkürliches und ehrgeiziges Verfaren fort; u. a. behielt er acht Jare eigenmächtig das theologische Dekanat. Auch Streitigkeiten hatte er immer wider, u. a. mit seinem Kollegen Brandanus Gebhardi. Über seine amtliche Tätigkeit gab er mehrfach zu seiner Selbstverherrlichung besondere lateinische Kataloge heraus. Er hatte eine große Arbeitskraft, wusste aber auch andere sehr geschickt für seine Arbeiten zu benutzen; schon in Hamburg hatte er immer mehrere junge Leute in seinem Hause, die für ihn in seiner Bibliothek arbeiteten, unter andern J. A. Fabricius, den hernach so berühmten Professor am Gymnasium in Hamburg. Als im Januar 1712 der russische General Buck Greifswalde besetzte, verlangte er, M. solle das Kriegsgebet unterlassen oder nicht mehr predigen; M. wälte das letzte und ging nach Stettin, wo er am 30. März 1712 starb. Seine große Bibliothek von über 18000 Bänden hatte noch merkwürdige Schicksale, bis sie wider in den Besitz seines Sones kam und von diesem im J. 1716 in Berlin verkauft ward. Eine große Sammlung von Briefen an und von M. befindet sich in Greifswalde. — Kurz vor seinem Abgang von Hamburg hatte M. dort das erste, zum ausschließlichen Gebrauch bestimmte Gesangbuch herausgegeben, Hamburg 1700, 12⁰, in welchem sich auch zwei Abendmalslieder von ihm befinden, deren eines mit dem Anfang: „Meinen Jesum laß ich nicht, meine Seel' ist nun genesen", Bunsen in seinen „Versuch eines allg. evang. Gesang- und Gebetbuchs", Hamb. 1833 (S. 330, Nr. 604) wider aufnahm; es befindet sich auch in der Ausgabe des Bunsenschen Gesangbuches von Fischer, Gotha 1881, S. 258, Nr. 308.

Ein merkwürdig günstiges Urteil über M. ist das seines zweiten Nachfolgers in Hamburg, Erdmann Neumeisters, in der Vorrede zur Ausgabe von M.'s hamburgischem Sabbath (einer Predigtsammlung), Hamburg 1717, 4⁰. Die eingehendsten Nachrichten über M. finden sich in: Johannes Geffcken, Johann Winckler und die hamburgische Kirche seiner Zeit, Hamburg 1861. Außerdem vgl. Lexikon der hamb. Schriftsteller, Bd. 5, Hamb. 1870, S. 89—164; hier werden auch die genauen Titel von 581 Schriften M.'s aufgezält, außerdem S. 163 f. die Litteratur über ihn ausfürlich angefürt. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., Bd. 5, S. 361 ff.; Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, Hamburg und Gotha 1852, S. 234—242 und S. 259 u. 272 ff.; Geffcken, Dr. J. Friedr. Mayer als Prediger, in der Zeitschrift des Vereins für hamburgische Ge-

schichte, Bd. 1, 1841, S. 567 ff. Den angefürten Ausdruck von Carpzov vgl. in Clarmund, Vitae clarissimorum in re literaria virorum, Tom. IX, Wittenberg 1709, 8°, p. 160. **Carl Bertheau.**

Maynooth-College, das katholische Priesterseminar bei Dublin, spielte seit 1845 eine hervorragende Rolle in den Verhandlungen des englischen Parlamentes, da die järlichen Verwilligungen für dasselbe die heftigsten Kämpfe zwischen den kirchlichen und politischen Parteien hervorriefen. Maynooth ist aber nun ganz in den Hintergrund zurückgetreten, da infolge der Parlamentsakte (Irish Church Act) vom 26. Juli 1869, welche mit dem 1. Januar 1871 in Kraft trat, und durch welche die irische Statskirche aufgehoben wurde, auch die Statsunterstützung dieses katholischen Seminars und damit der Anlaſs zum Streit aufgehört hat. Als einmaliger Ersatz für die järliche Verwilligung von £ 26,000 wurde der vierzehnfache Betrag dieser Summe gegeben, und außerdem die von den Commissioners of Public Works dem College gemachten Vorschüsse erlassen, auch die Pensionirung der dermaligen Lehrer des Seminars vorgesehen. S. d. Art. „Irland“ Bd. VII, S. 141. **C. Schoell.**

Mechithar und die Mechitharisten. Die armenischen Mechitharisten sind eine der edelsten Erscheinungen unter den Kongregationen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, nach ihrer bedeutenden wissenschaftlichen Wirksamkeit mit den Maurinern in Frankreich im 17. Jarh. zu vergleichen. — Der namengebende Stifter Mechitar (Mechithar, d. i. der Tröster) ist am 7. Februar 1676 zu Sebaste in Kleinarmenien als der Son armer, frommer Eltern geboren. Sein Vater hieß Petrus Manukean (d. i. Son des Manuk), seine Mutter Schahristan. Nach alter Sitte erhielt er in der Taufe den Namen seines Großvaters Manuk; als er später in das Kloster ging, nahm er den Beinamen Mechithar, d. i. Tröster, an, unter welchem er allein bekannt geworden ist. In seiner zartesten Kindheit widmeten sich zwei fromme Nonnen seiner Erziehung; von seinem fünften Lebensjare an wurde er einem Priester anvertraut, welcher ihn in den ersten Elementen des Wissens, im Lesen und Schreiben, unterrichtete. Der Knabe zeigte hier eine ungewönliche Lernbegierde und seltene Ausdauer, und schon in seinem neunten Lebensjare sprach der frühreife Knabe gegen seine Eltern den Wunsch aus, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Anfangs widersetzten sie sich diesem Entschlusse; da er aber dabei beharrte, so gaben sie endlich ihre Einwilligung und so trat er in seinem 14. Jare in das Kloster zum heiligen Kreuz nahe bei Sebaste. Der damalige Superior des Klosters, Bischof Ananias, nahm ihn mit Freuden auf, da er seine Kenntnisse und seinen streng sittlichen Lebenswandel erkannte, und gab ihm bald darauf (1691) die Weihe als Diakonus. Er gewann durch sein liebenswürdiges Wesen die Herzen der Wardapets (Doktoren der Theologie), die sich beeiferten, ihn zu unterrichten. Vor allem beschäftigte er sich mit der Lektüre der heiligen Schrift und der Kirchenväter, entfaltete aber auch sein poetisches Talent durch Dichtung einer großen Zal geistlicher Hymnen, die teilweise noch jetzt in einigen Kirchen Armeniens gesungen werden. Als dieses Kloster seinem Wissensdurste keine Befriedigung mehr gewärte, verließ er es, ging auf Reisen und lernte einen Erzbischof Namens Michael kennen, der ihn als seinen Schüler und Sekretär mit sich nahm nach Edschmiazin, dem anerkannten Sitze des höchsten Wissens unter den Armeniern. Unterwegs lernte M. in Erzerum einen abendländ. Missionar kennen, der ihm manche interessante Mitteilungen über Europa machte und ihm damit gleichsam eine neue Welt der Sehnsucht erschloſs. Er blieb dann einige Zeit in strenger Mönchsobservanz in Edschmiazin, dem Sitze des armenischen Patriarchen, begab sich darnach nach dem Kloster der Insel Sevan und kehrte, da er auch hier nicht fand, was er suchte, nach Sebaste zurück, machte aber wider in Erzerum die Bekanntschaft eines Armeniers, Namens Paulos, welcher lange Zeit in Rom gelebt hatte und ihm vieles zu erzälen wuſste, was einen bleibenden Eindruck auf M.'s lebhaften Geist machte. In seiner Vaterstadt angelangt, studirte er von 1693 an wider eifrig die ins Armenische übersetzten Kirchenväter, wurde aber durch ein böses Augenübel auf einige Zeit seines

Augenlichtes gänzlich beraubt. Er ließ sich wärend dieser Zeit geduldig ertragenen Leidens die Werke seines bisherigen Studiums vorlesen und lernte vieles, z. B. die Gedichte des Nerses Claiensis, auswendig. Nachdem er wider genesen, beschloss er nach Rom zu gehen, um dort sich die Kenntnisse anzueignen, die ihm der Orient nicht bieten konnte. Mit einem gelehrten Landsmanne, der nach Jerusalem wollte, reiste er nach Aleppo; dort nach Überwindung einer Lebensgefar beim Überschreiten eines Flusses angelangt, traf er den begabten jesuitischen Missionär P. Antoine Beauvilliers. Er teilte ihm seine Absicht, in Rom zu studiren und dann europäisches Wissen im Orient zu verbreiten, namentlich auch eine Vereinigung seiner Kirche mit der römischen wider herzustellen, mit. Natürlich bestärkte ihn der Pater nach Kräften in seinem Vorhaben, und gab ihm nach Rom die ehrenvollsten und dringendsten Empfehlungsschreiben mit. So reiste Mechithar den 30. Mai 1695 von Aleppo, nach dreimonatlichem Aufenthalte daselbst, nach Alexandrien, wo er sich auf einem Schiffe, welches nach Italien segelte, einschiffte. Ein heftiges Fieber jedoch, welches ihn auf der Durchreise durch die Insel Cypern ergriff, nötigte ihn, vorderhand auf die Reise nach Rom zu verzichten und in einem dortigen armenischen Kloster seine Genesung abzuwarten. Als er diese nach einiger Zeit erlangt hatte, zog er es vor, nach Armenien zurückzukehren, wo er wegen neu eingetretener Verhältnisse der Kirche nützlich zu sein glaubte. Ein reicher Grieche gab ihm, da alle seine Mittel erschöpft waren, die Kosten der Überfart. Nach einem durch Gesundheitsrücksichten veranlassten kurzen Aufenthalt in Seleucia gelangte er nach Aleppo, wo ihn die jesuitischen Missionare für seine Weiterreise nach Sebaste versorgten. In seiner Vaterstadt angelangt ging er, sobald er sich bei den Seinigen wider vollkommen hergestellt sah, in sein altes Kloster vom heiligen Kreuz zurück, wo er kurz darauf im Jare 1696 die Priesterweihe erhielt. Von nun an machte er sich zu seiner Lebensaufgabe, für die religiöse und geistige Entwicklung seiner Nation zu arbeiten und Missionäre auszubilden. Zwei seiner Schüler waren bereit, ihn zu unterstützen; da aber ihre Eltern sich dagegen erklärten, so gab er die Unterstützung ihnen zurück. Er ging darauf nach Konstantinopel, wo er fünf Monate mit großem Beifall in der Kirche Gregors des Erleuchters predigte, aber nur einen Schüler für seine Zwecke gewann, zu dem sich noch einer von den beiden, die er in Sebaste gewonnen hatte, gesellte. Vergebens bemühte er sich, einen gelehrten Armenier, Chatschatur, welcher in Rom erzogen und nach Konstantinopel geschickt war, um dort unter seinen Landsleuten für die Vereinigung mit der römischen Kirche zu wirken, in sein Interesse zu ziehen, indem er ihm vorschlug, sich an die Spitze der zu gründenden Akademie zu stellen. In der Absicht, einen andern Gelehrten in Armenien aufzusuchen, schiffte er sich nach Trebisond ein, war aber durch die Pest, welche auf dem Schiffe ausbrach, wie durch einen Sturm genötigt, mit seinen beiden Gefärten in Sinope an das Land zu gehen. Von da begab er sich nach Amasia, und im nächsten Frühjar mit einer Karavane nach Erzerum. In dem Kloster von Basen vertraute ihm der Superior, Makarios, die Erziehung der jungen Eleven an, und erteilte ihm nach wolbestandenem Examen im J. 1699 die Würde eines Warbapets oder Doktors der Theologie. Aber auch er wollte nicht auf seinen Plan eingehen, und nur noch einer seiner früheren Schüler schloss sich ihm an. Mit diesen drei Schülern reiste nun Mechithar abermals im J. 1700 nach Konstantinopel. Durch Erneuerung seiner Predigten und durch Ausübung des priesterlichen Amtes erlangte er bald großen Einfluss. Die Zal seiner Schüler vermehrte sich, und er teilte sie in zwei Klassen. Die Priester und Doktoren sandte er als Missionäre in verschiedene Städte Armeniens, die jüngeren behielt er bei sich, um sie zu gleicher Tätigkeit vorzubereiten. Da er sich aber öffentlich zur römischen Kirche hielt, so war er genötigt, sein Missionswerk vor den Altgläubigen der armenischen Kirche zu verbergen. Er miethete ein kleines Haus in Pera, wo er die Seinigen unter dem Vorwande, sie bei der Druckerei zu beschäftigen, versammelte. Er ließ auch mehrere religiöse Schriften drucken. Aber lange konnte er den Zweck seiner Verbindung vor seinen Gegnern nicht geheim halten, und als man diesen entdeckt hatte, begannen auch die Verfolgungen. Zuletzt, da

man ihm selbst nach dem Leben trachtete, floh er zu dem französischen Gesandten, dem anerkannten Beschützer der Katholiken des türkischen Reiches, und lebte einige Zeit unter dessen Schutze in dem Kloster der Kapuziner. Hier erfur er durch seine Freunde, dass Morea, welches damals im Besitze der Venezianer war, der geeignetste Aufenthalt für ihn sein würde. Nach genauer Beratung mit den Seinigen, deren Zal erst auf sechszehn gestiegen war, beschloss er, die definitive Gründung seines Instituts dort zu beginnen. Es wurden einige Grundregeln aufgesetzt und Mechithar zum Superior ernannt. Dies geschah den 8. September 1701. Nach und nach schifften sich die Seinigen ein, Mechithar, der auch in dem Kloster der Kapuziner nicht mehr sicher war und in dem Hause eines seiner Freunde sich versteckt hielt, zuletzt als Kaufmann verkleidet, ward noch in Smyrna genötigt, in dem Kloster der Jesuiten eine Zufluchtsstätte zu suchen, weil auch dahin ein Verhaftsbefehl gegen ihn an die Behörde gelangt war. Endlich kam er glücklich in Morea an und fand alle die Seinigen in Nauplia wider. Nach reiflicher Überlegung wurde Modon als der passendste Ort für die Gründung ihres Klosters bestimmt. Mechithar überreichte dem hohen Rate ein Empfehlungsschreiben der venezianischen Gesandtschaft von Konstantinopel, zugleich mit einem Gesuch um die Erlaubnis zur Gründung eines Klosters und um Überweisung eines Platzes dafür. Er erhielt beides, und überdies wurden ihm noch die Einkünfte zweier Dörfer angewiesen, jedoch unter der Bedingung, dass das Kloster in drei Jaren vollendet sein müsse. Im Oktober des Jares 1702 war er nach Zante, im Februar des folgenden Jares nach Morea gekommen, im Jare 1706 war er trotz aller durch Geldmangel bereiteten Schwierigkeiten mit der Erbauung des Klosters, und zwei Jare später mit der der Kirche fertig. Nun erst war er im Stande, nach allen Seiten hin seinen Plan ins Werk zu setzen. Seine Schüler mehrten sich bald; er unterrichtete die Knaben zuerst in der Grammatik und dann in der Religion und den nötigen Wissensfächern; einige seiner Schüler sandte er im Jare 1712 zu dem Papste Clemens XI. nach Rom, von welchem er alsbald die Bestätigung seines Ordens und die Würde eines Abtes erhielt. Er hatte die Regel des hl. Antonius zugrunde gelegt und nach den Bestimmungen des hl. Benedikt modifizirt. Verleumdungen, welche gegen ihn beim päpstlichen Stule angebracht wurden, fanden dort kein Gehör. So konnte er ungestört fortarbeiten, und auch Schüler, die er zu Priestern geweiht hatte, als Missionäre nach dem Oriente aussenden. Bald aber brach ein Krieg aus zwischen den Venetianern und dem Sultan. Mechithar, welcher ante, dass er verderblich für die ersteren werden könnte, ließ sieben seiner Schüler in dem neuen Kloster zurück und reiste mit den übrigen elf im Jare 1715 nach Venedig. Er miethete sich dort ein Haus und lebte daselbst mit den Seinigen in der äußersten Dürftigkeit. Als er hier die Einnahme von Morea und die Zerstörung seines Klosters erfur, wandte er sich an den Senat mit der Bitte um einen Platz zur Erbauung eines neuen Klosters. Man wollte ihm einen solchen auf dem festen Lande nach eigener Wal anweisen; jedoch hielt er dies nicht für zweckmäßig; und da er sah, dass die Insel Lazzaro innerhalb der Lagunen ganz unbenutzt war, so bat er um Abtretung derselben. Er erhielt sie für sich und die Seinigen auf ewige Zeiten zum Geschenke. Im 12. Jarhundert hatte der Benediktinerabt Hubert diese Insel dem Lione Paolini abgetreten, welcher dort ein Hospital für die Aussätzigen gründete. Als der Aussatz in Venedig verschwand, wurde das Gebäude zur Aushilfe für das Armenhospital der Stadt, welches dem h. Lazarus geweiht war, benutzt, und so erhielt dieses zugleich mit der Insel den Namen dieses Heiligen. Den 8. September 1717, am Tage der Geburt der Jungfrau Maria, fand die Übersiedlung statt. An demselben Tage hatte Mechithar im J. 1701 sein Institut in Konstantinopel gegründet, an demselben Tage 1706 hatte er das neugebaute Kloster in Modon bezogen und merkwürdigerweise ist die Ordonnanz Napoleons, durch welche er die Mechitharisten im Besitze der Insel bestätigte, von demselben Datum. — Hier hatte nun Mechithar endlich einen festen, sicheren Sitz gefunden, aber auch bis hierher erstreckten sich die Verfolgungen seiner Feinde. Mit Neid und Missgunst sahen sie, dass ihm die Ausfürung seines Planes doch endlich gelungen war, und strengten

ihre letzten Kräfte an, ihn zu stürzen. Sie verklagten und verleumdeten ihn beim päpstlichen Stule. Mechithar sah sich genötigt, zu seiner Rechtfertigung selbst nach Rom zu gehen, und hatte das Glück, durch seine Erscheinung alle bösen Anschläge zu nichte zu machen und sich bei dem Papste wie bei den Kardinälen solches Vertrauen zu erwecken, dass man fortan fremden Einflüsterungen kein Gehör gab. — Zurückgekehrt nach Venedig richtete er sich mit seinen Schülern so gut als es möglich war in dem baufälligen Gebäude ein. Bald wurden ihm bedeutende Unterstützungen von reichen Armeniern in Konstantinopel zu teil, so dass er an den Bau seines Klosters gehen konnte, welches er von Grund aus neu auffürte und auf das Zweckmäßigste einrichtete. Er hatte die Freude, die Vollendung desselben noch zu überleben; 74 Jare alt starb er den 27. April 1749. Sein Grab ist dicht vor dem Hochaltar der Klosterkirche.

Dem Zwecke, welchen Mechithar bei der Gründung des Instituts von S. Lazzaro überhaupt als leitenden verfolgte, diente auch im umfassendsten Maßstabe die Tätigkeit seiner Schüler nach seinem Tode. Sie nannten sich nach ihm Mechitharisten. Mechithar wollte das geistige und speziell das religiöse Wol seines Volkes im umfassendsten Maße fördern. Der großen Unwissenheit der Armenier, der überaus mangelhaften Erteilung des Unterrichts in ihren Schulen, in denen z. B. Auswendiglernen und Überhören von Gebeten und Liedern den gesamten Religionsunterricht ausmachte, und dem Mangel an echter Religiosität, die an dem Gottesdienste in der alten, den meisten unverständlichen Sprache sich ja nicht entzünden konnte, — diesen traurigen Zuständen konnte Mechithar nur durch Anwendung der abendländischen Erziehungsart auf sein Volk steuern. Dazu hatte ihn das Werk des Clemens Galanus, Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana, welches ihm einst der Armenier Paulos in Erzerum geliehen, auch in dogmatischer Hinsicht von der Richtigkeit der römisch-katholischen Lehre überzeugt; er beschloss, für sie Propaganda zu machen. Um zunächst das Studium der alten armenischen Sprache und ihrer klassischen Autoren, namentlich der Kirchenväter, neu zu beleben, schrieb er eine Grammatik (grammatica Armena ed. Abb. Mechithar, gedruckt Venet. 1770, gr. 8°) und ein Lexikon der armenischen Sprache, im Druck erschienen 1744; dann gab er Kommentare zu einzelnen biblischen Schriften heraus, z. B. zum Matthäus 1737, eine Religionslehre für Kinder, die Evangelien und die Psalmen in armenischer Übersetzung und endlich auch eine vollständige Bibelübersetzung, welche 1734 in schöner Ausstattung mit Kupfern erschien. Da er sich auch allmählich die Kenntnis des Lateinischen und Italienischen angeeignet hatte, war er im Stande mehrere nützliche Schriften aus diesen Sprachen in das Armenische zu übersetzen. Alles dies und das noch zu Erwänende ist in der von Mechithar angelegten Druckerei in Venedig gedruckt worden. — Die Mechitharisten haben nun des Meisters Tun getreulich fortgesetzt. Sie haben sich, abgesehen von ihrer armenischen Muttersprache, auch dem Studium fast aller gebildeten Sprachen, des Griechischen, Lateinischen, Italienischen, Türkischen, Persischen, Französischen, Englischen, Russischen, Deutschen eifrig gewidmet; alle diese Sprachen werden in S. Lazzaro gesprochen, einige mit Meisterschaft. Die Bibliothek der Mechitharisten, mit den besten Werken und Ausgaben aus allen europäischen Ländern ausgestattet, enthält eine Kollektion armenischer Handschriften, welche durch den Sammeleifer der ausgesandten Missionare im Laufe der Zeit wol zu der reichsten, die es gibt, gemacht worden ist. So waren die Mechitharisten im Stande, im J. 1804 eine kritische Ausgabe der ganzen armenischen Bibelübersetzung mit genauer Variantenangabe zu veröffentlichen und nach und nach ihre eigenen Klassiker in berichtigten Ausgaben vorzulegen. In theologisch-philologischer Hinsicht wurde ihre Tätigkeit besonders dankenswert auch durch die Publikation der armenischen Übersetzungen von solchen Schriften der griechischen und orientalischen Literatur, deren Originale verloren gegangen, wie von Schriften des Syrers Efräm, des Alexandriners Philo (de providentia), der Chronik des Eusebius von Cäsarea, letztere beide mit lateinischer Übersetzung von J. Bapt. Aucher herausgegeben, Philo 1822, Eusebius 1818. Das ausgezeichnetste selbständige historische Werk der Mechitharisten ist die Geschichte Armeniens

von Michael Tschamtschean (geb. 1738 zu Konstantinopel), von Erschaffung der Welt bis zum Jare 1784 reichend, erschienen Venedig 1784—1786, 3 Bde. 4°. Von den poetischen Werken des berühmten Katholikos Nerses Claiensis (Patriarchen seit 1665) erschien 1830 eine zierliche Handausgabe. Wichtig ist auch die armenische Übersetzung von 13 Briefen des Ignatius; die aber schon 1783 in Konstantinopel von einem schismatischen Armenier herausgegeben wurde, zu vergl. die Ausgabe des Ignatius von Petermann 1849. In dem 1836 zu Venedig herausgegebenen armen. Efräm Syrus findet sich eine Evangelienharmonie, welche jüngst von Ad. Harnack als nichts Geringeres denn Tatians διὰ τεσσάρων widererkannt worden ist. Vgl. Zahn, Forsch., I, S. 44 ff. — Die Mechitharistenakademie in Venedig hat auch unter den nicht mit der röm. Kirche unirten Armeniern großes Ansehen erlangt und kann als die Crusca der Armenier bezeichnet werden. Filialen erstanden, nachdem durch große Schenkungen das Kloster von S. Lazzaro reich geworden, in allen den europäischen Ländern, wo es eine größere Zal von Armeniern gibt, namentlich weiterhin in Italien (z. B. Padua), in der Türkei, selbst in Rußland, in Frankreich (Paris), besonders aber in Österreich und Ungarn, hier z. B. in Elisabethstadt und in Peterwardein. Der bedeutendste Ableger des Mutterhauses ist aber das Institut in Wien. Infolge einer Spaltung der venetianischen Mechitharisten verließen nämlich einige von diesen im Jare 1773 ihr Kloster und faßten zuerst in Triest festen Fuß, wo sie ein änliches Institut unter gleichem Namen gründeten; dann siedelten sie von da im Jare 1810 nach Wien über. Hier sind sie noch jetzt für ihre Zwecke durch Unterricht junger Armenier und Verbreitung nützlicher Werke tätig. Die Mechitharisten-Kongregationsbuchhandlung in Wien verlegte seit dem Jare 1830 die Schriften des „Vereins zur Verbreitung guter Bücher", von denen jedes Jar sechs Lieferungen erschienen; dieser Verein hat sich jedoch im Jare 1850, nachdem er fast 450,000 Bände verbreitet hatte, infolge von Geldmangel auflösen müssen. — Das Institut von S. Lazzaro ist bis in die neueste Zeit das Ziel aller der Gelehrten gewesen, die, wie früher Windischmann und Petermann, hier eine gründliche Einweihung in die Schätze der armenischen Sprache und Litteratur suchten und reichlich fanden, Dank der zuvorkommenden Liebenswürdigkeit der Jünger Mechithars. Das Studium des Armenischen in Deutschland ist in jüngerer Zeit nach Petermann besonders durch de Lagarde, Hübschmann und Friedrich Müller (in Wien) gefördert worden.

Litteratur: Eug. Boré, Saint Lazare, Venise 1835; Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829; Neumann, Vers. einer Gesch. der armenischen Litteratur, Leipz. 1836; Windischmann, Mittheilungen aus der armen. Kirchengeschichte alter und neuer Zeit, Tüb. Theolog. Quartalschrift 1835, 1. Heft. — S. auch Tüb. Quartalschr. 1846, S. 527 ff.; Rheinwalds Repertor. XXVII, S. 162 ff., XXX, S. 157 ff. (Petermann †) **K. Keßler.**

Mechthild von Hackeborn, Benediktinernonne zu Helfta bei Eisleben, geboren um 1240, gestorben um 1310. Sie war aus dem Geschlechte der in Nordthüringen und am Harze begüterten Freiherrn von Hackeborn. In der Nähe der Burg, wo sie geboren war, lag das Kloster Rodardesdorf, das seit 1251 unter der Leitung der Gertrud von Hackeborn, einer Schwester unserer M., stand. Als die Eltern einst mit dem 7järigen Kinde das Kloster besuchten, wollte dieses für immer dableiben, und die Eltern, in der Art, wie sich das Verlangen kundgab, eine Weisung Gottes erblickend, ließen M. bei der Schwester zurück. So trat schon frühe die Stärke ihrer religiösen Richtung hervor. Körperlich zart, leicht erregbar, eine feinsinnige geistige Natur, wurde sie mit der Zeit eine der hervorragendsten Jüngerinnen jenes mystischen und „schauenden" Lebens, welches seit dem Anfang des 13. Jarhunderts von den Niederlanden aus über einen Teil der deutschen Frauenklöster sich verbreitete, und durch die Äbtissin Gertrud und die Lehrmeisterin Mechthild von Wippra auch in Helfta, wohin 1258 das Kloster verlegt wurde, eine Stätte gewann. Es diente zur Förderung dieser Richtung, als auch die ekstatische Begine Mechthild von Magdeburg 1265 in Helfta eintrat,

um hier nach vielfachen Bedrängnissen für den Rest ihres Lebens Ruhe zu finden. Daß in H. das mystische Leben mehr als anderwärts die Richtung auf die Erkenntnis nahm und durch bedeutsame Schriften auf weitere Kreise anregend wirken konnte, dafür lag die Ursache in der Pflege, welche die Geistesbildung durch die beiden das Kloster und die Schule leitenden Frauen unter den Nonnen fand. Die Tätigkeit der Äbtissin in dieser Hinsicht charakterisirt ihre Äußerung: „Wenn der Eifer in den Studien und das Verständnis der hl. Schrift abnehmen wird, so wird auch das ware geistliche Leben untergehen"; und welche Erfolge die Schule, die zugleich eine vielbesuchte Erziehungsanstalt für die Töchter des thüringischen Adels war, selbst im sprachlichen Unterricht erzielte, davon zeugen die lateinisch verfaßten Schriften unserer Mechthild und der ihr gleichzeitigen jüngeren Gertrud.

Viele Jare lang hatte M., wie berichtet wird, göttliche Gnadenheimsuchungen gehabt und davon geschwiegen, bis diese nach einer Zeit innerer Verödung und Verlassenheit und nach langandauernden Schmerzen des Hauptes mit solcher Stärke widerkehrten, daß sie von nun an oft Tage lang mit geschlossenen Augen einer Toten gleich in „Gottes Gebrauchung" lag oder auch wider im wachen Zustande, aber einer Trunkenen gleich, mit begeistertem Munde vor allen, die sie aufsuchten, die Größe der ihr widerfarenen Gnade pries. Es war dies von der Zeit an, da ihre Schwester Gertrud starb, 1290. Zwei ihrer Freundinnen haben ihre Mitteilungen niedergeschrieben und diese Aufzeichnungen fanden unter dem Titel: Liber spiritualis gratiae in zalreichen Abschriften und Auszügen ihren Weg durch Deutschland bis in andere Länder. Ob freilich auch Dante sie gekannt und unsere M. zum Vorbild für seine Matelda genommen, wie Lubin nachzuweisen versucht hat, bezweifle ich; ich halte dafür, daß ihm die Verfasserin des „fließenden Lichts der Gottheit", die oben erwänte M. von Magdeburg, zum Vorbilde gedient habe (s. meine Schrift: Dantes Matelda, München 1873).

Von den beiden verwandten Schriften, die in Helfta zur Zeit der M. geschrieben oder abgeschlossen worden sind, von dem „fließenden Licht der Gottheit" der älteren Mechthild und dem „Legatus divinae pietatis" der jüngeren Gertrud ist der L. sp. gr. eigentümlich verschieden. Zeichnet das Buch der Magdeburger Begine Kraft des Gemütes, ein hoher Flug des Geistes und prophetischer Ernst gegenüber den Zeitverhältnissen aus, und jenes der „großen" Gertrud ein ungewönliches Maß evangelischer Erkenntnis und Freiheit, so spricht die Schrift der M. von Hackeborn durch Zartheit der religiösen Empfindung und seine Sinnigkeit an. Auch ihr ist ein evangelischer Zug aufgeprägt, wie denn eine Stelle ihres Buches Flacius veranlaßt hat, M. in seinen Catalogus testium veritatis aufzunehmen. Sie berichtet da, wie sie einst in Bitterkeit der Seele ihre Sünden überdacht habe. Da habe sie sich bekleidet gesehen mit aschfarbenem Gewand, und ratlos, was sie tun wolle, wenn der Herr der Herrlichkeit mit Gerechtigkeit gegürtet kommen würde. Da sie in solcher Zerknirschung stand, sei Jesus vor ihr erschienen und bei seinem Anblick war die Asche verzehret und sie stand da rotglühend wie Gold. Da erkannte sie, daß alle die guten Werke, welche sie versäumt hatte, durch Christi Werke erfüllet seien und daß alle ihre Unvollkommenheit durch die höchste Vollkommenheit des Sones Gottes vollkommen gemacht sei. — Bei einer anderen Vision hört sie den Herrn sprechen: Wenn dir ein Wunsch gewärt würde, was würdest du lieber wälen: daß du alles Gute, das ich dir gegeben, mit Werk und Tugend durch dich selbst erworben hättest oder daß ich dir alles umsonst gegeben hätte? Und sie antwortet: Mein Herr, auch das mindeste Gute, das mir von dir umsonst gewärt wird, ist mir lieber, als wenn ich alles, was die Heiligen verdient haben, auch mit den höchsten Tugenden und Arbeiten verdienen könnte. Und der Herr sprach: Sei darum in Ewigkeit gesegnet. — Der lat. Text des Buches der M. ist unter dem Titel: Speculum spiritualis gratiae zuerst 1510 zu Leipzig gedruckt worden; eine deutsche Übersetzung: Das Buch geistlicher gnaden 2c. war ebendaselbst schon im J. 1503 erschienen. In neuester Zeit ist das Buch u. d. T. Liber spec. gratiae herausgegeben worden von den Benediktinern zu Solesmes: Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae, Tom. II,

Poit. et Paris, Oudin 1877. Vgl. über M. und ihre Schrift auch meine Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 79 ff., 116 ff. Lubin, La Matelda di Dante Allighieri, Graz 1860. Ferner die Einleitung in der erwänten Benediktinerausgabe.

Preger.

Mechthild von Magdeburg, die Verfasserin des „fließenden Lichts der Gottheit", ist um 1214 im Magdeburgischen geboren, vermutlich aus ritterlichem Geschlechte. Sie empfing, gleich ihrem Bruder Baldewin, welcher Dominikaner wurde, eine sorgfältige Erziehung, wie denn ihre Schrift neben ungewönlichen Geistesgaben einen Höhepunkt deutscher Frauenbildung im Mittelalter bekundet. Im Widerspruch mit ihren Angehörigen, denen sie „die liebste war", verließ sie, 23 Jare alt, das Elternhaus, um in einer fremden Stadt als Begine zu leben. Eine Strömung der Zeit hatte auch sie ergriffen. In jenen Tagen der Macht und des Glanzes, des Sinnengenusses und der Weltfreude rissen sich ebenso entschieden, als andere der Welt dienten, Tausende von ihr los, um als Begarden oder Beginen in einem verschmähten und armen Leben sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Mechthild ging nach Magdeburg, wo sie niemanden kannte außer einen Freund ihres Hauses, den sie mied, damit dieser sie von dem gefassten Entschlusse nicht wider abbringen möchte. Von der Zeit an, da sie die für ihr Leben entscheidende Wal traf, hatte sie Visionen und Offenbarungen, die in Wort und Schrift der ungöttlich gewordenen Welt zu verkünden sie für ihren besonderen Beruf hielt. Wie im Jarhundert zuvor Hildegard in den Rheinlanden, so tritt auch sie ihrer Zeit mit prophetischem Ernste strafend entgegen, in lebendigen Zügen schildert sie das Verderben der Kirche, das drohende Gericht, die Sammlung der Frommen durch einen erneuerten Predigerorden, an dessen Spitze ein Kaiserson steht, die Verfolgung durch den Antichrist, die Widerkunft des Herrn. Nach anderer Seite hin erinnert ihre Schrift in der Innigkeit der Empfindung und der poetischen Kraft der Sprache an den späteren Suso. Sie ist ein Zeugnis der edelsten Mystik. Die tiefe Sehnsucht nach Gott, die Erhebung des Gemüts, der Jubel der Vereinigung mit ihm findet hier einen überaus lebensvollen und zugleich schönen Ausdruck. So sehr nun auch das rücksichtslos strafende Wort ihr Feindschaft und allerlei Bedrängnis zuzog, namentlich des Klerus, der sich am wenigsten durch das Wort eines Laien und noch dazu eines Weibes zurechtgewiesen sehen wollte, so blieb sie doch 30 Jare lang in der einmal erwälten Stadt, bis dann auch Kränklichkeit sie nötigte, Magdeburg zu verlassen. In dem Kloster der Benediktinerinnen zu Helfta bei Eisleben, dem die geistesverwandte Gertrud von Hackeborn vorstand (s. vor. Art.), fand sie freundliche Aufnahme und für den Rest ihres Lebens Ruhe. Sie starb daselbst nach 12järigem Aufenthalt um 1277. Ihr Wort hat nicht bloß in Helfta, sondern, durch die Schrift weiter getragen, auch anderwärts und zwar noch lange Zeit nach ihrem Tode fortgewirkt. Um 1344 übersetzte Heinrich von Nördlingen in Basel die niederdeutsch geschriebenen Aufzeichnungen der Mechthild für seine Freundin Margaretha zum güldnen Ring ins Hochdeutsche und so fanden dieselben im Kreise der mit Heinrich, Tauler und Suso verbundenen Gottesfreunde eifrige Leser. Noch zu Lebzeiten der Mechthild hat ihr Beichtiger, der Dominikaner Heinrich von Halle, die one Rücksicht auf den Inhalt nur der Zeit nach zusammengestellten Stücke sachlich geordnet und in lateinischer Übersetzung unter dem Titel Lux divinitatis herausgegeben. In dieser Übersetzung ist unsere Mechthild sehr warscheinlich Dante bekannt geworden, der sie, wie ich nachzuweisen gesucht habe, zum Typus für seine Matelda nahm, des Dichters Fürerin durch das irdische Paradies. Nach der hochdeutschen Übersetzung Heinrichs von Nördlingen ist ihre Schrift herausgegeben worden von P. Gall Morel unter dem Titel: Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit, Regensburg 1869; nach der lateinischen Übersetzung des Heinrich von Halle im 2. Bande der Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae, Poitiers et Paris, Oudin 1877, von den Benediktinern zu Solesmes. Über M. s. meine Abhandlungen: Über das unter dem Namen der Mechthild von Magdeburg jüngst herausgegebene Werk ꝛc. Sitzungsberichte der Münchner Akademie der Wissensch. 1869, II, 2 S. 151 ff. und

Dantes Matelda, München, Verl. d. k. Akademie 1873. Sodann meine Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 70 f. und 91 ff. und das Vorwort in der erwänten Benediktinerausgabe. **Preger.**

Mecklenburg, kirchliche Verhältnisse, statistisch. I. Mecklenburg-Schwerin hatte nach der Volkszälung von 1875 = 553,785 Einwoner (1880: 576,827). Von diesen waren Evangelisch-Lutherische 548,209, Reformirte 532, Römisch-Katholische 2258, Juden 2786.

Was zunächst die lutherische Kirche betrifft, so liegt das Kirchenregiment in der Hand des Landesherrn als Oberbischofs, der dasselbe aber seit dem 19. Dezember 1849 durch den Oberkirchenrat ausübt. Dieser besteht zur Zeit aus vier Mitgliedern, 2 Juristen und 2 Theologen. Der Direktor und ein ordentliches Mitglied sind Juristen. Das jus circa sacra übt der Landesherr durch das Unterrichts-Ministerium aus. Eine Synodalvertretung besitzt die mecklenburgische Landeskirche nicht; doch haben die Landstände, welche aus Vertretern des Großgrundbesitzes (Ritterschaft) und der Städte (Landschaft) bestehen, gewisse synodale Rechte, welche ihnen durch die Sternberger Reversalen von 1621 und den landesgrundgesetzlichen Erbvergleich von 1755 garantirt sind (vgl. das Genauere in Wiggers Kirchengeschichte Mecklenburgs, § 94. 109; Siggelkow, Handbuch des Meckl. Kirchen- und Pastoral-Rechts, 3. Aufl., Tit. I, § 2 ff.). Als Kirchengerichte fungiren 1) das Konsistorium zu Rostock, bestehend aus 2 juristischen und 2 theologischen Mitgliedern, welches über Doktrinal- und Ceremonialsachen, sowie über die Disziplinarsachen der Prediger und Kirchendiener, auch über öffentliche scandala und Irreligiosität urteilt; 2) in der Appellationsinstanz das durch Verordnung vom 2. Januar 1880 errichtete obere Kirchengericht zu Rostock mit 7 Mitgliedern, 4 Juristen und 3 Theologen.

Mecklenburg-Schwerin zerfällt kirchlich in 6 Superintendenturen: Doberan, Güstrow, Malchin, Parchim, Schwerin und Wismar; letztere ist sehr klein und umfasst nur die im Jare 1803 von Schweden zurückgekauften Gebietsteile, d. h. das Gebiet der Stadt Wismar, die Insel Poel und die Pfarren Neukloster und Gr. Tessin. Jede Superintendentur zerfällt wider in mehrere Präposituren (im ganzen 37), denen ein Präpositus vorsteht; der wismarsche Superintendent ist zugleich Präpositus seines Sprengels. Die Pastoren jeder Präpositur halten unter dem Vorsitz des Präpositus järlich zwei Synoden ab zur Besprechung teils wissenschaftlicher, teils praktischer Fragen. Die Pastoren des ganzen Landes vereinigen sich alle 2 Jare auf einer allgemeinen Pastoral-Konferenz. In den konferenzfreien Jaren tagt einmal eine aus Pastoren und Laien gebildete kirchliche Konferenz zur Besprechung für das Volksleben wichtiger kirchlicher Fragen.

Die Zal der Kirchen beträgt 479, die der selbständigen Pfarreien und Pastoren 346. Es kommen also im Durchschnitt auf den Pfarrer 1600 Seelen. Tatsächlich liegt die Sache freilich oft anders. So hat die Gemeinde der Jakobikirche in Rostock bei 2 Pastoren über 20,000 Seelen, wärend die Gemeinde Gischow bei Parchim nur 223 Seelen zält.

Der Patronat über die Pfarreien ist entweder landesherrlich oder grundherrlich oder städtisch. Landesherrlichen Patronats sind zusammen 315 Haupt- und Filial-Pfarreien. Die Besetzung derselben geschieht meistens durch Wal, mit Ausnahme jedoch von 95 Pfarren landesherrlichen Patronates, welche durch Solitärpräsentation besetzt werden, d. h. es wird vom Kirchenregiment der Gemeinde ein Präsentand vorgestellt, und wenn kein Widerspruch erfolgt gegen Lehre und Wandel, so wird derselbe sofort in die Pfarrei installirt. Bei der Pfarrwal, deren Entstehung aus der Zeit der Reformation datirt, werden vom Patronat der Gemeinde 3 in Mecklenburg geprüfte Kandidaten der Theologie oder Pastoren präsentirt und aus der Zal derselben wält die Gemeinde sofort noch angehörten Predigten, welche alle 3 an demselben Sonntage im Gotteshause unmittelbar hinter einander gehalten werden, durch geheime Abstimmung nach absoluter Majorität ihren Seelsorger. Ort der Walhandlung ist das Gotteshaus, Leiter in der Regel der Superintendent (doch kann bei ritterschaftlichen Pfarreien auch der Patron die

Wal leiten), walberechtigt sind diejenigen Gemeindeglieder, welche einen eigenen Herd haben, in der Regel also die Hausväter.

Die seit 1876 eingefürte Civilstandsordnung hat auf die kirchlichen Verhältnisse Mecklenburgs fast gar keinen Einfluss ausgeübt. Nach einer mir vom hohen Oberkirchenrat geneigtest gewärten Übersicht sind überhaupt seit dem 1. Januar 1876, also in 5 Jaren, nur 12 Kinder ungetauft geblieben, bei einer järlichen Durchschnittszal von 18,850 Geburten eine verschwindend geringe Zal. Ebenso sind in den verflossenen 5 Jaren 11 Pare freiwillig ungetraut geblieben, dagegen ist 25 Paren von Kirchen wegen die Trauung versagt worden, wegen Scheidung oder verbotenen Grades oder Religionsverschiedenheit oder Religionslosigkeit. Bei einem järlichen Durchschnitt von 4810 Trauungen ebenfalls eine sehr geringe Zal. Die kirchliche Beerdigung ist nirgends verschmäht. Über die Zal der järlichen Kommunikanten und über den Kirchenbesuch werden genaue statistische Erhebungen nicht angestellt. Es läßt sich hier nur im allgemeinen sagen, dass in den Städten, mit wenigen Ausnahmen, ein mäßiger Kirchenbesuch und Abendmalsgenuss stattfindet; ebenso ist es in den Gemeinden, welche große Rittergüter und Pachthöfe umfassen; besser liegt die Sache in den bäuerlichen Gemeinden. Hier kommt die Zal der Kommunikanten öfters der Zal der Beichtkinder gleich; wenn aber 20 Prozent der konfirmirten Gemeindeglieder sonntäglich die Kirche besuchen, so sprechen wir in Mecklenburg von einem guten Kirchenbesuch.

An Anstalten für innere Mission ist Mecklenburg nicht arm. Ich nenne als die hervorragendsten das Stift Bethlehem in Ludwigslust, eine Diakonissenanstalt, die Rettungsanstalt zu Gehlsdorf, die Blindenanstalt zu Neukloster, die Idiotenanstalt zu Schwerin, die Taubstummenanstalt in Ludwigslust, die Irrenanstalten zu Sachsenberg, Dömitz und Rostock und viele, viele andere. Diese Anstalten werden teilweise aus öffentlichen Mitteln, teilweise durch freiwillige Gaben erhalten. Für Bethlehem und Gehlsdorf werden auch kirchliche Kollekten abgehalten. Dieselben betrugen 1880 für Bethlehem = 3791 Mark, für Gehlsdorf = 800 Mark.

Zur Unterstützung bedrängter lutherischer Glaubensgenossen dient der Gotteskasten, seine Einnahme betrug 1879 = 6000 Mark. Für die Heidenmission gingen aus Mecklenburg nach Leipzig 5468 Mark im Jare 1879. Die Einnahme der Bibelgesellschaft belief sich 1880 auf 11,300 Mark.

Insonderheit betätigt sich der kirchliche Liebeseifer der mecklenburgischen Gemeinden im Neubau, Restaurirung und Ausschmückung der kirchlichen Gebäude. Seit dem Regierungsantritt unseres Großherzogs (1842) sind in Mecklenburg neu erbaut: 83 Kirchen und Kapellen; so restaurirt, dass die Restauration einem Neubau gleich kommt, 113; innerlich restaurirt 79, zusammen 275, also weit über die Hälfte aller vorhandenen gottesdienstlichen Gebäude.

Die Verbindung der Kirche mit der Schule ist sehr enge. Die Schulinspektion liegt verfassungsmäßig (Erbvergleich von 1755 § 484) in den Händen der Superintendenten und Pastoren, unter Oberaufsicht freilich des Unterrichts-Ministeriums. Die Rektoren der Volksschulen in den Städten müssen geprüfte Kandidaten der Theologie sein. Der Religionsunterricht in den Volksschulen wird von den Lehrern erteilt, welche ihre Vorbildung in 2 Seminarien erhalten. Direktor und die ersten Lehrer derselben müssen in Mecklenburg geprüfte Theologen sein. Im Kuratorium der Anstalten sitzen neben den statlichen Beamten 2 Theologen, ein Superintendent als Vertreter des Kirchenregiments und der pastor loci. Der Superintendent hat insonderheit die Aufsicht über den Religionsunterricht am Seminar, prüft die abgehenden Seminaristen hinsichtlich ihrer praktischen Befähigung zum Religionsunterricht, verpflichtet dieselben auf das Bekenntnis der Kirche und unterschreibt und untersiegelt auch die Anstellungszeugnisse. An den 7 Gymnasien des Landes liegt der Religionsunterricht ebenfalls in den Händen geprüfter Theologen oder Pastoren. Die theologischen Professoren der Landesuniversität zu Rostock beruft das Unterrichts-Ministerium nach eingeholtem Gutachten des Oberkirchenrats. Kirchliche Kinderlehren finden im Sommer Nachmittags in den Kirchen statt mit den Kindern von 10—14 Jaren. An denselben

beteiligen sich auch öfter die Neukonfirmirten. Jünglings- und Lehrlingsvereine finden sich in 5 Städten, ebenso ein christlicher Männerverein in Schwerin; Herbergen zur Heimat gibt es 3.

Sekten von organisirtem Bestande gibt es in Mecklenburg nicht. Vereinzelt finden sich Irvingianer in Rostock und Ludwigslust, anderswo Baptisten. Der Protestantenverein, welcher in Rostock einen Zweigverein gegründet hatte, ist nach Baumgartens Ausscheiden one organisirte Vertretung.

Die reformirte Kirche hat 532 Mitglieder mit einem Pastor in Bützow; die römisch-katholische 2258 mit 3 Priestern in Schwerin und Ludwigslust. Letztere gehören zur Diözese Osnabrück.

Juden zält Mecklenburg-Schwerin 2786; die Zal nimmt gegen früher ab.

II. Mecklenburg-Strelitz hatte am 1. Dezember 1879: 94,988 (1880: 100,264) evangelisch-lutherische, 265 katholische und 470 jüdische Bewoner.

Oberbischof der lutherischen Kirche ist der Landesherr, der sein Kirchenregiment nach Verordnung vom 31. Oktober 1868 durch das Landeskonsistorium in Neustrelitz ausübt, welches jetzt auch die kirchliche Verwaltung des ratzeburgischen Landesteils mit versieht. Das jus circa sacra liegt bei der Landesregierung. Kirchengericht erster Instanz ist auch das Konsistorium zu Neustrelitz, zweiter Instanz das obere Kirchengericht in Rostock.

Mecklenburg-Strelitz hat nur einen Superintendenten, unter welchem 6 Präpositen und der Propst zu Ratzeburg stehen. Die Zal der Kirchen beträgt 153, die der Pfarrer und Pastoren 68; auf einen Pastor kommen durchschnittlich 1400 Seelen.

Der Patronat ist auch hier teils landesherrlich, teils städtisch, teils grundherrlich. Die Pfarreien landesherrlichen Patronats auf dem Lande werden solitarie besetzt, in den Städten wält die Gemeinde unter 3 präsentirten Kandidaten, ebenso in der Ritterschaft. Taufen und Trauungen sind fast gar nicht verschmäht, kirchliche Beerdigungen nie. Über Kirchenbesuch und Kommunikantenzal gilt das oben bei Schwerin Bemerkte. Für Heidenmission sammelte man 1535 Mark, für den Gustav-Adolf-Verein 1292, für den Bibelverein 1106, für das Rettungshaus Bethanien in Neubrandenburg 6367 Mark.

Hinsichtlich des Religionsunterrichts ist alles ebenso wie in Schwerin. Jünglingsvereine gibt es 2, Sonntagsschulen ebenfalls 2, Herbergen zur Heimat 1; auch hat Strelitz eine kirchliche Konferenz von Geistlichen und Laien, welche sich järlich einmal in Neubrandenburg versammelt. Vereinzelte Baptisten finden sich in Neustrelitz. **A. Pentz.**

Medardus, der heilige, erwarb sich als Bischof von Noyon und Tournay durch seinen rastlosen, aufopfernden Eifer für die Verbreitung und Befestigung des Christentums in seinem Vaterlande einen weitgefeierten Namen. Geboren um das Jar 465 zu Veromandum, einer bedeutenden Stadt der Veromanduer in der jetzigen Picardie, wo sein Vater, der edle Franke Nectardus, in großem Ansehen stand, verlebte er die Jare seiner Kindheit im elterlichen Hause unter der sorgsamen Pflege seiner Mutter Protagia, einer gebildeten Frau aus einer alten römisch-gallischen Familie. Kaum war er aber ins Knabenalter getreten, als seine Eltern ihn der Schule seiner Vaterstadt übergaben, in welcher er sich bald vor seinen Mitschülern durch Fleiß und Frömmigkeit auszeichnete und einen so mildtätigen Sinn bewies, dass er oft die für ihn bestimmten Speisen unangerürt ließ, um sie unter die Armen des Ortes zu verteilen. Auf solche Weise für den geistlichen Stand würdig vorbereitet, erhielt er als Jüngling öffentlich die Priesterweihe, nachdem ihn der Bischof der Stadt kurz vorher unter seinen Klerus aufgenommen hatte. Um das Jar 530 bestieg er als Nachfolger desselben den bischöflichen Stul, verlegte aber bald darauf den Bischofssitz von Veromandum nach dem besser gelegenen und gegen feindliche Angriffe geschützteren Noyon. Nach dem Tode des Bischofs Eleutherius wurde er um das Jar 532 zugleich zum Bischofe von Tournay gewält und verwaltete seitdem noch 15 Jare hindurch beide Diözesen mit segensreichem Erfolge, indem er seine Tätigkeit vorzüglich der Be-

kehrung der Heiden und der Befestigung des Glaubens unter den Heidenchristen in Gallien widmete (vgl. vita s. Medardi auctore Radbodo episcopo, c. 3, n. 19—21 bei Bolland.). Sein ebenso reiner als frommer Lebenswandel und die ausdauernde Standhaftigkeit, mit welcher er die Leiden und Kämpfe für die Beförderung des christlichen Glaubens ertrug, erwarben ihm einen wolverdienten Platz unter den heiligen Bekennern der katholischen Kirche. Er starb nach der Angabe der Bollandisten höchst warscheinlich im Jare 545, innig verehrt und betrauert in der Nähe und Ferne von allen, die ihn kannten. Seine järliche Gedächtnisfeier in der katholischen Kirche fällt auf den 8. Juni. Gregor von Tours sagt voll Bewunderung seiner Taten von ihm (H. F., lib. IV, c. 19): „Zur Zeit des Königs Chlotar († 561) starb auch der Bischof Medardus, der Heilige Gottes, nachdem er seinen Lebenslauf in guten Werken vollendet hatte, hochbetagt und hervorleuchtend durch heiligen Wandel. Der König Chlotar bestattete ihn mit großen Ehren in der Stadt Soissons und begann eine Kirche über seinem Grabe zu bauen, welche sein Son Sigibert nachher vollendete und einrichtete. Bei dem heiligen Grabe des Bischofs sahen wir Fesseln und Banden von Gefangenen zerbrochen und zerrissen liegen, welche bis auf den heutigen Tag dort am Grabe des Heiligen zum Zeugnis seiner Wunderkraft aufbewart werden.“ Als ein Beispiel dieser Wunderkraft erzält ferner Gregor (lib. IV, c. 50) aus seinen eigenen Erlebnissen, dass im Jare 579 auf einer Synode zu Soissons ein gewisser Modestus ergriffen, gefoltert, gegeißelt und in den Kerker geworfen sei. Als aber hierauf der Unglückliche zwischen zwei Wächtern in Ketten und Block gefesselt dagelegen hätte und die Wächter um Mitternacht eingeschlafen wären, habe er sich im Gebete zu dem Herrn erhoben und ihn angefleht, dass er, der unschuldig in Banden läge, durch die Hilfe des heiligen Martinus und Medardus befreit werden möchte. Da wären alsbald seine Fesseln gebrochen, der Block geborsten, und die Türen hätten sich geöffnet, worauf der unschuldig leidende Modestus in die Kirche des heiligen Medardus getreten sei, in welcher gerade Gregor mit einigen anderen Geistlichen in jener Nacht gewacht habe. Vgl. auch noch Gregor De glor. confessor. c. 95. Auch die beiden Biographen des Medardus, Venantius Fortunatus und Bischof Radbod, füren, der Anschauungsweise ihrer Zeit getreu, Beweise seiner Wunderkraft an, u. a. auch jenen, wegen dessen er zur Ehre gelangt ist, als Patron der Fruchtbarkeit, insbesondere des trockenen Heuwetters („Heupatron“) zu gelten: ein Adler soll ihn als Knaben einst mit seinen ausgebreiteten Flügeln bedeckt und auf solche Weise trocken durch ein starkes Regenwetter hindurchgeleitet haben. — Von Fortunatus, dem berühmten Bischof von Poitiers und christlichen Dichter († um 609), haben wir eine Vita metrica S. Medardi und eine ausfürlichere Vita in Prosa. Noch viel umfangreicher und ausgeschmückter ist die von Radbodus, Bischof von Noyon und Tournay († 1048) herrürende Lebensbeschreibung.

Neben der Kirche, die über dem Grabe des hl. Medardus in Soissons erbaut war und welche Fortunatus als eine besonders prachtvolle Basilika schildert, erhob sich bald auch ein vielbesuchtes und mit reichen Schenkungen ausgestattetes Kloster. Hier fanden in den geweihten Räumen der Kirche die Könige Chlotar und Sigibert, als Gründer und Erbauer derselben, ihre Grabstätten (Greg. von Tours, H. F. IV, 21, 22). Eine unversiegbare Quelle des Reichtums eröffnete sich dem Kloster wie der Kirche, als im Jare 826 der Papst Eugenius II. durch den Abt Hildoin die Gebeine des hl. Märtyrers Sebastian dahin schickte, und die karolingischen Könige seit dieser Zeit in Soissons nicht nur oft die wichtigsten Statsgeschäfte vornahmen, sondern auch daselbst häufig angesehene Versammlungen der geistlichen und weltlichen Großen des fränkischen Reiches hielten (vgl. Pertz, Monum. Germ. Hist. T. I u. II an verschiedenen Stellen, welche im Index Rerum genau verzeichnet sind). — Die beste Ausgabe der Lebensbeschreibungen des hl. Medardus befindet sich in den Acta Sanctorum, Juni, Tom. II, p. 72—105.

G. H. Klippel † (Zöckler).

Medien, *ἡ Μηδία*, hebr. מָדַי, was sowol das Land als das Volk bezeichnet, von welchem letzteren der Einzelne מָדִי heißt, Dan. 11, 1. Das hebräische Wort entspricht ganz dem Mad, Máda der Keilinschriften (s. Lassen, Altpers. Keilinschriften S. 63) und wird gewiss am richtigsten, gegen andere Mutmaßungen bei Wahl, Asien, S. 533, durch v. Bohlen zu Gen. 10, 2, S. 117 aus dem Sanskritischen madhja die Mitte als „das Land der Mitte" erklärt, was schon Polyb. V, 44 andeutet, wenn er bemerkt, dass nach der Meinung der Medier ihr Land *περὶ μέσαν τὴν Ἀσίαν* liege, obgleich die Meinung wol mehr auf die Mitte der Erde geht, wie ja nicht bloß die Chinesen, sondern auch andere Völker Asiens ihr Land für den Mittelpunkt der Erde hielten, vgl. Hitzig, Jesaja, S. XXI. Dies Medien ist nun bei den Alten (s. Ptolem. Geogr. VI, 2. Strabo XI, S. 522 ff. Plin. VI, 21; Bochart, Phaleg. III, 14, S. 219 ff.; Mannert, Geogr. der Griechen und Römer V, 2, S. 115 ff.; Forbiger, Alte Geogr. II, S. 586 ff.; Rosenmüller, Alterthumsk. II, 1, S. 276 ff.) das Land südlich vom kaspischen Meer, gegen Süden von Susiana und Persis, gegen Osten von Parthien und Hyrkanien, gegen Norden vom kaspischen Meer, gegen Westen von Armenien und Assyrien begrenzt, und umfasst somit die heutigen Provinzen Persiens: Aserbeidschan, Ghilan, den Westen von Masenderan und Irak el Adschem (über diese Gegenden s. Ritter, Erdkunde Bd. VIII, IX). Doch werden die Grenzen sehr verschieden angegeben. Ganz Medien ist Gebirgsland, von mehreren Gebirgsketten durchschnitten, dessen Fruchtbarkeit und Viehreichtum schon die Alten einstimmig rühmen (Polyb. V, 25. 44. Ammian. 23, 6). Es zerfällt in drei Hauptteile, deren westlicher, an Armenien stoßend, den Namen Atropatene, *Ἀτροπατηνή* oder *Ἀτροπάτιος Μηδία* *), jetzt Aserbeidschan, d. i. Feuerland, von den zalreichen Naphthaquellen (Ritter IX, S. 763 ff.) fürt, das wildeste und zugleich lieblichste Alpenland im Nordwesten Irans. Der südwestlichste Teil desselben längs des Grenzgebirges gegen Armenien und Assyrien hieß Matiana oder Martiana, in dessen Gebiet der große Salzsee Spauta, der heutige See von Urmijah, liegt. Südlich und östlich stößt daran das eigentliche Medien, gewönlich Großmedien, *ἡ μεγάλη Μηδία* genannt, mit den Landschaften Choromitrene, Cambadena oder Bagistana, Nisaja, welche die durch ihre Pferdezucht berühmten (s. Herod. 7, 40; Polyb. 10, 27; — vgl. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, 2. Aufl. (1874) S. 34 ff.) nisäischen Gefilde enthielt (Ritter IX, S. 363—367), und Rhagiana. Es entspricht dem heutigen Irak el Adschem عراق العجم, dessen anderer Name arab. el-Dschebâl الجبال, pers. Kuhistân كوهستان „Bergland" ganz mit dem 1 Chron. 6 [5], 26 als Provinz des assyrischen Reiches aufgefürten הָרָא übereinstimmt, s. Gesen. Thes. S. 392. Die Hauptstadt Großmediens Ecbatana, *τὰ Ἐκβάτανα* Jud. 1, 1. 14 oder *Ἀγβάτανα*, vom ersten medischen Könige Dejokes gegründet (Herod. I, 98), das jetzige Hamadan, ist das אַחְמְתָא der Bibel, Esr. 6, 2, eine große und prächtige Stadt, die wegen ihrer reizenden Lage im nördlichen Teile des Landes den späteren persischen und parthischen Königen als Sommerresidenz diente, s. Ritter, Erdkunde IX, S. 98—128. Noch größer als Ecbatana und überhaupt die umfangreichste Stadt von ganz Medien war Rhages, *Ῥάγαι*, *Ῥάγα*, Tob. 1, 16; 3, 7; 4, 21; 5, 8. 9. 15; 6, 7; 9, 3. 6, welche, warscheinlich von einem Erdbeben zerstört, von Seleukus Nikator wider hergestellt und Europus, *Εὐρωπός* genannt wurde; dann in den parthischen Kriegen nochmals zerstört, stellte sie Arsaces unter dem Namen Arsacia, *Ἀρσακία*, wider her. Doch blieb der alte Name stets vorherrschend, und noch im Mittelalter war Rai رَىّ eine der größten Städte Asiens und Residenz mehrerer muhammedanischer Für-

---

*) Dieser Name rürt her von einem Satrapen Atropates nach dem Tode Alexanders des Gr., s. Spiegel, Erân. Alterthumskunde I, S. 125 Not. und vgl. Strab. 11 S. 523.

sten. Seit dem Einfalle der Tartaren im 12. Jarh. sind nur noch ausgebreitete Ruinen von ihr, wenige Meilen südlich von Teheran, übrig; Ritter Bd. VIII, S. 595—604. Den dritten Hauptteil Mediens bildet die Küstengegend am kaspischen Meer, heiß, fruchtbar und höchst ungesund, das jetzige Ghilan und Masenderan; es war nie den medischen Herrschern untertan, sondern von freien, wilden Bergvölkern, den Kadusiern, Gelen, Marden u. a. bewont. Die Meder, *Μῆδοι*, werden in der Völkertafel 1 Mos. 10, 2 zu den Nachkommen Japhets mit Recht gerechnet, denn sie gehören dem arischen Stamme an (nach Herod. VII, 62 hießen sie früher selbst *Ἄριοι*), wie ihre Sprache, von der wir in den medisch-persischen Keilinschriften einen Überrest haben (s. Lassen a. a. O. S. 12), dartut. In den älteren Zeiten werden sie als tapfere Krieger, besonders als geübte Bogenschützen, geschildert, Herod. V, 49. VII, 61 f. Strab. S. 525, womit die Schilderung des Propheten Jesaja 13, 17; 21, 2 ff. übereinstimmt. Später, als Kunst und Gewerbfleiß bei ihnen Eingang gefunden hatte, arteten sie aus und gaben sich einer großen Weichlichkeit und Üppigkeit in Lebensweise, Kleidung u. s. w. hin, Xenoph. Cyrop. I, 3, 2. 8, 1, 41. Heeren, Ideen, I, 215. 307. Ihre Religion war wesentlich Feuerdienst, der Sternendienst (Strabo S. 732; Rhode, Die hl. Sage der Baktrer, Meder und Perser, Frankf. a. M. 1820, 8°) drang erst von Babylonien her in Medien ein; ihre Priester, die Magier, bildeten einen Stand, der seine Weisheit, sowie bestimmte priesterliche Gebräuche in den Familien vom Vater auf den Son forterbte und von den Medern zu den Persern überging (Duncker II, S. 377, 384, 428 ff.). Im A. T. erscheinen die Meder, außer in jener Notiz der Genesis über ihre Abstammung, zuerst als Untertanen des assyrischen Königs Salmanassar, 2 Kön. 17, 6, welcher die aus Samarien weggefürten Einwoner in die Städte Mediens verpflanzte, c. 720 v. Chr.; dann zur Zeit Nebukadnezars als ein eigenes Volk unter Königen, Jes. 13, 17; Jerem. 25, 25; 51, 11. 28, mit Babylon zum Untergange Ninives verbunden; weiterhin seit Cyrus meist nur im Verein mit den Persern Dan. 5, 28; 6, 9. 13. 15; 8, 20; Esther 1, 3. 14. 18; 10, 2; Judith 16, 12. Mit Persien wurde Medien von Alexander unterworfen, nach dessen Tode es dem neuen syrischen Reiche zufiel, 1 Makk. 6, 56, von welchem es an das parthische Reich, 1 Makk. 14, 2; Strabo S. 745. Joseph. Alterth. 20, 3, 3 kam und dessen weitere Schicksale teilte. Was die alte Geschichte der Meder nach den Nachrichten der Klassiker betrifft, so ist dieselbe wegen der Verschiedenheit der Angaben namentlich des Ktesias und des Herodot nicht one Dunkel und Schwierigkeit (vgl. U. Huber, De aetat. Assyrior. et regno Medor. diss. 7, Franecq. 1663, 8°; W. Hupfeld, De vetere Medorum regno, Rint. 1843, 4°), welche aber neuerlich Dunckers Untersuchungen (Geschichte des Alterh. II, S. 423—442) wol für immer beseitigt haben. Hiernach gestaltet sich in der Kürze diese Geschichte also: Schon in der ersten Hälfte des 13. Jarhunderts v. Chr. finden wir die Meder unter königlicher Herrschaft, da c. 1230 Ninus den König der Meder Pharnes besiegt und mit seinem Weibe und sieben Kindern an's Kreuz schlägt. (Diod. II, 1.). Unter assyrischer Herrschaft blieben nun die Meder c. 500 Jare, bis der verunglückte Zug Sanheribs nach Syrien ihnen Veranlassung gab, sich von dem Joche der Assyrer zu befreien 714 v. Chr. (Duncker I, 275 f. 455 f.), worauf sie bald nachher 708 v. Chr. durch das Bedürfnis einer einheitlichen Leitung getrieben sich in Dejokes einen einheimischen Herrscher gaben *). Wenn Diodor (II, 32) nach Ktesias vor diesem Dejokes, den er Artäus nennt, noch fünf andere medische Könige auffürt und dem ersten derselben Arbakes die Befreiung der Meder von der assyrischen Herrschaft, sowie die Taten des Kyaxares zuschreibt, so ist dies ein Irrtum, der sich daraus erklärt, daſs jene fünf Namen nur assyrische Statthalter oder Unterkönige bezeichnen und Ktesias den ersten derselben irrtümlich für den Befreier der Meder nahm

*) Nach den assyrischen Inschriften scheint indessen Medien erst durch Phraortes von Assyrien frei geworden zu sein, wärend es noch unter Asarhaddon sich assyrische Statthalter gefallen lassen musste, s. Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsforsch. (1878) S. 171 ff., 505 ff., Duncker a. a. O. 5. Ausg. II, 373.

(Duncker I, S. 489, Anm.; II, S. 432 Anm.). Dejokes gelang es, die Ordnung im Innern herzustellen und in 53järiger Regierung (708—655) die Macht Mediens so weit emporzuheben und zu kräftigen, dass sein Son Phraortes (in den Inschriften Fravartisch, 655—633) große Eroberungen machen (er unterwarf die Perser, Parther, Hyrkanier und Baktrer), ja sogar einen Angriff auf Assyrien selbst unternehmen konnte, bei dem er aber eine Niederlage erlitt und mit dem größten Teile seines Heeres in der Schlacht blieb, 633. Sein Son Kyaxares (Uwakschatra) griff, um den Tod des Vaters zu rächen, die Assyrer sogleich wider an, schlug sie und schloss Ninive ein, musste aber die Belagerung aufheben, um den Scythen sich entgegenzuwerfen, deren Schwärme damals in Iran einbrachen und verheerend bis an die Grenzen Ägyptens vordrangen. Die Meder unterlagen, doch gelang es Kyaxares, im Jare 620 einen großen Haufen der Feinde zu schlagen und sein Land von ihnen zu befreien. Er gewann bald die Herrschaft über alle Völker wider, welche sein Vater einst unterworfen hatte, und fügte neue Eroberungen hinzu, indem er Armenien und Kappadocien unterwarf und fünf Jare hindurch mit den Lydern Krieg fürte, bis in einem durch Nabopolassar von Babylon und Syennesis von Cilicien vermittelten Frieden 610 v. Chr. der Halys als Grenzfluss zwischen dem Reiche der Meder und Lyder festgestellt wurde (Duncker I, 486). In Verbindung mit Nabopolassar wandte er sich hierauf gegen Ninive; es wurde erobert und zerstört 606, und dadurch dem assyrischen Reiche ein Ende gemacht (s. d. Art. „Ninive"). Nabopolassar und Kyaxares teilten sich in die neue Eroberung. So brachte Kyaxares Medien auf den Gipfel seiner Macht; seine Herrschaft reichte vom Halys bis zum Indus. Die Frucht seiner dreißigjärigen kriegerischen Anstrengungen scheint Kyaxares in den letzten Lebensjaren in Ruhe genossen zu haben. Er hinterließ bei seinem Tode 593 v. Chr. Medien als das mächtigste Reich Asiens seinem Sone Astyages, 593—558, der aber schwach, weichlich und grausam diese Macht nicht zu erhalten verstand, sondern vom Kyros gestürzt wurde (s. d. Art. „Cyrus" Bd. III, S. 424 ff.), von welcher Zeit an die Perser an die Stelle der Meder traten. Von medischen Königen werden in der Bibel erwänt: 1) Arphaxad, Judith 1, 1. 2) Darius der Meder, Dan. 11, 1, s. Bd. III, S. 499 ff. 3) Arsaces, König von Medien und Persien, 1 Makk. 14, 2. Es war dies der gemeinsame Name aller parthischen Könige (Strab. 15, p. 702) zu Ehren des Begründers des Reichs (Justin. 41, 5, 5. 8). Der 1 Makk. l. l. Genannte war der 6. des Namens Arsaces und hieß eigentlich Mithridates I. S. Grimm zu 1 Makk. S. 207; Schürer, Neutestamentliche Zeitgesch., S. 105 Not. 1. Vgl. Spiegel, Erân (1863); Steiner in Schenkel's Bibellex. II, 146 ff.; Schrader in Riehm's Hdwtb. S. 966 ff.

Arnold† (Rüetschi).

Medler, Nikolaus, ist von Luther unter seine drei echten Schüler gerechnet worden. Er ist im Jare 1502 geboren zu Hof im Voigtlande, studirte in Erfurt und Wittenberg, wo er Vorlesungen über das Alte Testament und Mathematik hielt; als reisender Mathematiker kam er von Arnstadt und Hof nach Eger, gründete dort eine Schule, wo er den Jungen auch Luthers Lehren beibrachte; darüber mit dem Magistrat in Konflikt, nahm er eine Lehrerstelle in seiner Vaterstadt an, zu der er 1530 eine Predigerstelle erhielt; er predigte aber zu scharf und musste 1531 die Stadt verlassen [1]). Er begab sich direkt nach Wittenberg, wo er als Diakonus sechs Jare blieb; Luther ließ sich im Predigen oft von ihm vertreten, und meinte, jener sei ein volles Faß, das überall ausflösse, wo man es öffne; bei Joachims I. Gemalin, die in Wittenberg Zuflucht gefunden hatte, war er Hauskaplan. Zugleich mit Hieronymus Weller wurde er 1535 zu Kreuzerhöhung Doktor der Theologie und disputirte unter Justus Jonas über Gesetz und Glauben [2]). 1536 kam er als Superintendent nach Naumburg. Hier

---

[1]) Vgl. Luthers Brief an ihn 7. Juni 1531. Streitperger, Vita.

[2]) Die Thesen (noch auf der Jenenser Bibliothek vorhanden) streiten in Luthers Worten gegen jene vermeintliche katholische Kirchenlehre.

hatte er beinahe jedes Jar einen Streit [3]), besaß aber die Liebe der Gemeinde [4]), und war auch bei den evangelischen Fürsten geachtet. Moritz von Sachsen zog ihn mit Luther, Cruciger u. a. bei der Evangelisirung der Universität zu Leipzig 1539 hinzu. Als er 1541 auf Befehl des Kurfürsten im Dom zu Naumburg die acht Tage zuvor angekündigte erste evangelische Predigt halten wollte, hatten die Kanonici den Dom verschlossen; Medler ließ die eine Türe aufhauen, die andere mit Bauholz einstoßen. Er fur überhaupt gern rasch zu. Mit Sebastian Schwebinger, der in Naumburg seiner philologischen Kenntnisse wegen der Grieche genannt wurde, geriet er 1541 in Streit. Jener stand im Dienst und auf seiten der Kanoniker, die er gegen Medlers protestantische Angriffe verteidigte [5]), zugleich erregte er das Volk gegen die evangelischen Geistlichen, wofür ihn dann Medler, der Sitte der Zeit gemäß, auf der Kanzel derb mitnahm. Das Jar darauf zerfiel Medler mit Amsdorf, den er mit Luther zugleich ordinirt hatte; es handelte sich um die Anstellung eines Hilfsgeistlichen, welche Medler für sich allein in Anspruch genommen zu haben scheint [6]). Amsdorf verkehrte fortan mit seinem Kollegen nur noch indirekt durch Luther [7]), der doch Medlers „herrschsüchtiges Wesen" und dass er den Bischof „für einen Schatten und für nichts halten wolle" tadelte [8]). Streitigkeiten mit dem Naumburger Senat [9]), besonders mit seinem Kollegen Mohr trübten in Naumburg die letzten Jare. Mohr hatte gegen seine frühere Weise mit dem Katholizismus geliebäugelt [10]); Medler warf ihm vor: „quod numquam palam et expresse taxarit vel errores papisticae doctrinae et cultus impios, vel manifesta scandala in vita illius gregis" [11]). Die Wittenberger Fakultät billigte den Vorwurf, tadelte Mohrs unwürdige Angriffe gegen jenen [12]), und sprach in milder Form seine Absetzung aus [13]), aber zugleich musste auch Medler seine Stelle aufgeben. Braunschweig hatte schon zweimal einen Ruf an ihn ergehen lassen (1543 und 1544) [14]), Medler aber, trotz Melanchthons und Luthers widerholtem Zureden [15]) ihn nicht angenommen; auch jetzt ging er lieber nach Spandau zu seiner früheren Herrin, deren Söne nun in Brandenburg die Reformation eingefürt hatten. Der Rat in Braunschweig hielt ihm aber ein Jar lang die Superintendentur offen, und 1546 trat sie Medler an. In Braunschweig richtete er mit vieler Anstrengung eine Schule ein, in der auch Melanchthon, Urbanus Regius, Justus Jonas und Flacius lasen, als sie nach der Zersprengung Wittenbergs nach Braunschweig geflüchtet waren (1547). Medler bewog auch einen Gesellen, der es in Posen von den Juden gelernt hatte, hebräisch zu dociren, aber nach sechs Wochen gab der ihm die Stunden zurück, weil sein Kopf solche Arbeit nicht aushielte; ein Arzt hatte das Griechische übernommen; als dem aber seine Kranken alle Zeit wegnahmen, übergab es Medler einem ehrsamen Bürger, der auch bald das Wollkämmen wider vorzog. Der Rektor Glandorp wollte die Klassiker aus dem Unterrichte verbannt haben; Medler widerstand ihm und die Schule löste sich auf. 1551 verließ Medler seiner Gesundheit wegen Braunschweig, zunächst nur zu einer Erholungsreise [16]), wurde aber in Leipzig von Wolfgang von Anhalt als Superintendent für Bern-

[3]) Medler ad Streitperger, 1545 (Danz, ep. Mel. p. 37).
[4]) Mel. ep. ad Medl. Danz XVIII. XIX.
[5]) Förstemann, Neue Mittheilungen 3, 2, 110.
[6]) Mel. ep. ad Medl. Danz XLII.
[7]) Luther ad Medl. Danz ep. Mel. XLIV.
[8]) Walch, XXI, 1481.
[9]) Mel. ep. ad Medl., Danz XLIII (XVIII).
[10]) Danz, ep. Mel. p. 50.
[11]) Danz, l. l. p. 39.
[12]) Ihr Gutachten bei Danz, l. l. XLVII.
[13]) Doch nahm es Mohr nimis molli et fracto animo auf: Luther schrieb ihm einen Trostbrief (10. Oktober 1545); er starb plötzlich 1553.
[14]) Verhandlungen bei Danz, l. l. S. 26 ff.
[15]) u. a. Danz, l. l. LIV.
[16]) Streitperger, v. 4.

burg geworben, auf Melanchthons Rat hatte er zugesagt. Doch in seiner ersten Predigt in Bernburg rürte ihn der Schlag. Er suchte vergebens Heilung in Wittenberg, und starb in Bernburg 1551, am Tage St. Bartholomäi. Medler war gelehrt und beredt, aber reizbar. Seiner zänkischen zweiten Frau lief er zuweilen mit blankem Degen nach. Seine erste Gattin hatte er gegen die Mitte Oktober 1543 verloren; am 17. Nov. desselben Jares einen talentvollen Son, einen Liebling Melanchthons, und schon am 1. Januar 1544 konnte ihm Melanchthon zu einer neuen Ehe gratuliren [17]). — Er war voll streitbaren Eifers für Luthers Lehre, nicht ein gemeiner Zänker, wozu ihn die neueste katholische Geschichtsschreibung hat stempeln wollen. — Seine Schriften, meist Schulschriften, sind verzeichnet bei Streitperger, V. 4, und bei Schamelius, Numburgum literatum p. 19 und 37. Öfter gedruckt (auch bei Schamelius) ist eine Predigt gegen das Leipziger Interim, als den Fallstrick, damit die Pharisäer Christo nach seiner göttlichen Ehre und seiner armen Christenheit nach Leib, Gut und der Seelen Heil und Seligkeit stunden.

Quellen zu seiner Biographie: M. Aurel. Streitperger, De vita D. N. Medl. im Actus promotionis — per Ambrosium Reudenium (von fol. 0 an). Jenae 1591. (Auszug bei Hummel, Neue Bibliothek, III, 536 ff.) Rehtmeyer, Kirchengesch. von Braunschweig, 3, 173 ff. 194; Rotermund, Fortsetzung von Jöchers Gelehrtenlexikon IV, 1164; viel Ausbeute gewären Epistolae Ph. Melanchthonis ad Nicol. Medlerum, curante D. J. F. L. Danz. Jenaer Osterprogramm 1825; Ungerecht und fast gehässig hat von seinem früheren Standpunkt aus ihn beurteilt: Döllinger, Reformationsgesch. 2, 74 ff. **Hermann Weingarten.**

Meer, ehernes, יָם הַנְּחֹשֶׁת 1 Chr. 18, 8, auch יָם מוּצָק das gegossene Meer (1 Kön. 7, 23; 2 Chr. 4, 2) oder bloß יָם (jede Wassersammlung überhaupt 1 Mos. 1, 10; 1 Kön. 7, 44; 2 Kön. 16, 17; 2 Chr. 4, 15) war ein großer, runder Wasserbehälter, aus Erz gegossen, im Priestervorhof des salomonischen Tempels, südwestlich vom Brandopferaltar. Er hatte 10 Ammah (s. d. Art. „Maße" oben S. 376) im Durchmesser, 5 Ammah in der Höhe, 30 Ammah im Umfang und handbreitdicke Wände. Der Meßgehalt wird 1 Kön. 7, 26 auf 2000, dagegen 2 Chr. 4, 5 auf 3000 Bath angegeben, was man so zu vereinigen gesucht hat, dass der Chronist das Maximum angebe, das Gefäß aber nicht bis an den Rand gefüllt worden sei, damit das Wasser sich nicht bei Stürmen entleere oder die darin badenden Priester nicht ertrinken (s. Lightfoot, Descr. temp. p. 647; Deyling, Obs. sacr. I, 125 sq.; Wideburg, Math. bibl. Spec. IV. qu. XI). Die Rabbinen haben den Widerspruch dadurch zu heben gesucht, dass die 3000 Bath des Chronisten von trocknen Dingen zu verstehen seien (Schilte haggib. 17; Wagenseil. M. Sota 2, 2. 4; Lundius S. 309); oder: das Gefäß sei bis zu 2 oder 3 Ellen Höhe ein viereckiger Kasten von 40 Ellen Umfang gewesen, so dass es die weiteren 1000 Bath habe fassen und auf den nach 4 Seiten gerichteten Rindern aufgesetzt werden können (Lyra ad 1 Reg. 7 R. Salomo. Kimchi. Jud. Leo). Neuere nehmen, wie auch sonst in der Chronik, eine ins Größere korrumpirte Zal oder einen Schreibfehler an (Movers, Chron. S. 63; Winer, Thenius Verwechslung von ב u. ג; Bähr, Salom. Temp., S. 217; Keil, Komm. zu 1 Kön. 7). Wider andere suchen sich zu helfen durch Annahme eines größeren und kleineren, heiligen und gemeinen Bath, ersteres ein Drittel größer als das letztere (Leusden, Phil. hebr. diss. 31 th. 14 vgl. Saigey, Traité de métrol. Par. 1834; Beverini, Syntagma de pond. et mens., wonach es gar fünferlei Bath gegeben habe, s. d. Art. Maße). — Bedenken hat es ferner gemacht, selbst einem Spinoza (tr. theol. pol. II, p. 181 ed. Paul.), dass die Länge des Durchmessers nicht mathematisch genau dem Umfang entspricht, der eigentlich $31{,}_{415929}$ Ammah betragen müsste; wäre aber der Umfang genau angegeben, so betrüge der Durchmesser nur $9^3/_5$ Ammah. Dies Bedenken ist nicht zu heben durch die Annahme, das Meer

[17]) Vgl. Danz, l. l. S. 14. 18. 21.

sei sechsseitig gewesen (Reyher, Math. Mos. p. 715), was dem עָגֹל סָבִיב 1 Kön. 7, 23 widerspricht, oder elliptisch (Arias Mont. Ant. Jud. V), was zu den vier Seiten des Gestelles mit je 3 Rindern nicht passt. Es sind wol nur ungefäre Maßbestimmungen, nach symbolisch bedeutsamen Zalen mit Weglassung der Brüche. Thenius (Stud. u. Krit. 1846, S. 134 f.) vermutet, der Durchmesser sei am oberen Rand, der Umfang aber mit einer Schnur an dem etwas engeren Hals gemessen worden. Ein Gegenstand der Kontroverse ist ferner die Form des Meeres. Der obere Rand glich nach 1 Kön. 7, 26; 2 Chron. 4, 5 dem umgebogenen Kelch einer Lilie: שׁוּשַׁן, die sich als die für das heil. Land charakteristische, durch die weiße Farbe die priesterliche Heiligkeit symbolisirende Blume besonders eignete (Bähr, Salom. Temp., S. 198 u. 231). Unterhalb des Randes liefen 2 Reihen mit dem Meer gegossener (יְצֻקִים בִּיצֻקָתוֹ) nicht aufgesetzter, blumenknospenänlicher Knoten, פְּקָעִים (nicht Ochsenköpfen änlich, wie Kimchi u. a. aus der falschen Lesart des Chronisten בְּקָרִים geschlossen haben, schwerlich auch Koloquinten, deren sonstiges Vorkommen als Ornament nicht erweislich ist und die als Giftpflanze hier nicht am Platz wären) rings herum, je 10 in einer Elle (Abarb. Keil, Thenius, Bähr gegen de Wette, v. Meyer). Das Gestell, auf dem das Meer ruhte, bildeten 12 aus Erz gegossene, mit den Häuptern nach den 4 Himmelsgegenden gerichtete Stiere, wol von natürlicher Größe, den sonstigen Verhältnissen gemäß, nach den Rabbinen auf einer ehernen Platte stehend. Die Zwölfzal und deren Gruppirung bezieht sich nach Bähr auf die 12 nach den 4 Himmelsgegenden gelagerten Stämme Israels (4 Mos. 2, 2 ff.), das durch die Stiere, als die vornehmsten Opfertiere, als priesterliches Volk symbolisirt werde, wie durch die Löwen am Throne Salomos als königliches Volk. Die Form des Gefäßes selbst erhellt nicht vollständig aus den biblischen Angaben. Josephus, Arch. 8, 3. 5 dem Saigey a. a. O. folgt, denkt an eine Halbkugelform (*εἰς ἡμισφαίριον ἐσχηματισμένη*), ruhend auf einem eine Elle weiten, aus 10 kleineren Ringen geflochtenen Ring. Die Lage des Beckens jedoch auf den 12 Stieren, und die Maßangaben passen eher zur Cylinderform, zwar nicht der regelmäßigen, die auch unschön wäre, aber einer unterhalb des mit Blumenguirlanden verzierten Halses ausgeschweiften, mit plattem Boden. — Den Inhalt betreffend berechnet Thenius, dass ein so geformtes Gefäß wol 2000 Bath (à 1014,39 par. = 1124,67 rhein. = 1530 Dresd. Kub.-Zoll, also) 3,060,000 Dr. Kub.-Zoll halten konnte. Nach Josephus hält freilich ein Bath einen att. Metretes = 1959,[178] par. Kub.-Zoll, aber Thenius, nach dessen Berechnung das Meer 402 Hektoliter 43 Liter hielt, nähert sich in seiner Annahme hinsichtlich der Größe des Bath der rabbinischen und altkirchlichen Tradition, soweit sie nicht von Josephus abhängig ist (s. d. Art Maße). — Das eherne Meer trat im Tempel, der überhaupt alles in größeren Verhältnissen darstellte, an die Stelle des Handfasses (Bd. V, 581) der Stiftshütte und hatte die gleiche Bestimmung, nach 2 Chr. 4, 6 vgl. 2 Mos. 30, 18 nämlich לְרָחְצָה לַכֹּהֲנִים בּוֹ, dass die Priester vor Beginn der amtlichen Funktionen daraus Hände und Füße wuschen (Jom. 3, 10; Midd. 3, 6; Jud. Leo II, 15. 97; Lundius p. 309, N. 17. 22). Es hatte daher seinen schicklichen Platz seitwärts zwischen Tempel und Altar. In den Tempel sollte der Priester mit reinen Füßen gehen, das Opfer auf dem Altar mit reinen Händen darbringen. Wie diese Waschungen geschahen, ist nicht gewiss, schwerlich so, dass die Priester angesichts des Tempels im Meer badeten (Gem. Eruv. f. 14). Weil in der Regel 12 Priester beim Opfer funktionirten, so vermutet man, es seien daran, wie am Handfass des zweiten Tempels, 12 Kranen gewesen, durch welche das Wasser herausgelassen wurde (Maimon. de templo 3, 18; Ugol. thes. II, 605 sq.) oder: es seien aus dem Becken Röhren in die Mäuler der Stiere geleitet worden, aus denen das Wasser lief, wenn man den Spund öffnete, oder auch (durch eine unrichtige, auch mit 2 Kön. 16, 17 unvereinbare Erklärung von 1 Kön. 7, 23 קַו = מִקְוֶה), das Becken samt den Rindern sei von einem großen, niederen, viereckigen, 30 Ellen im Durchmesser messenden Bassin von Stein umgeben gewesen,

in welches das Wasser herabgelaufen sei (Mel, diss. de mar. aen. Regiom. 1702; Sturm, de mare aen. Norimb. 1720; Ugol. thes. XXIX, p. 1538 sq.; Lund. S. 310, N. 26). Aus diesem Bassin, welches (zusammen mit dem Meer?) 3000 Bath gehalten habe, haben sich die Priester gewaschen, eine Hypothese, welche zugleich den Widerspruch zwischen 1 Kön. 7, 26 u. 2 Chr. 4, 5 zu heben sucht. Nach der jüdischen Tradition soll dem Meer das Wasser zugefürt worden sein mittelst einer durch die Füße der Ochsen in dasselbe aufwärts fürenden Röhrenverbindung mit der Wasserleitung von Etam. Jud. Leo, de templo III, 8, 25; L'Empereur not. 1 ad Midd. 3, 6 vgl. Aristeas hist. LXX interpr. Oxon. 1692, p. 32; Robinson, Pal. II, 89: wonach in der Zeit der Kreuzzüge in der Gegend, wo etwa das eherne Meer stand, eine Quellkammer gewesen sein soll, mit einer von Säulen getragenen Kuppel; auch jetzt soll noch eine Fontaine dort sein. Auch der Talmud erwänt eine Brunnenstube im innern Vorhof. Aber ob solche Vorrichtungen schon im salomonischen Tempel waren, fragt sich. Vatke, Bibl. Theol. S. 336. 324 hält das eherne Meer mit den 12 Stieren, one jedoch dafür aus alten Schriftstellern (denn des Josephus Tadel gegen Salomo . . . *βοῶν ὁμοιώματα κατεσκεύασε . . οὐδὲ αὐτὰ ποιεῖν ὅσιον*, ist hier von keinem Gewicht) oder Denkmälern hinreichenden Beweis zu füren, für ein den Phöniziern entlehntes Symbol der Zeit oder 12 Monate (s. Bähr a. a. O. S. 264 f.; Keil, Temp. Sal., S. 163 f.). Die nächste Bestimmung des Meeres ist allzu einleuchtend, so dass auch die scharfsinnige ältere Typik nicht viel mehr hineinzulegen wusste. Mel hält das Meer für ein Sinnbild des Brünnleins Gottes, das Wasser die Fülle hat, d. h. der Lehre des Evangeliums, das den Durst warhaftig löscht und wie aus dem Mund der 12 Stiere das Wasser herausgeströmt sei, so werde auch durch die 12 Apostel das Evangelium in alle Welt verbreitet. — Dieses eherne Meer wurde zuerst von Ahas (2 Kön. 16, 17) seines Gestelles beraubt und auf einen steinernen Untersatz gesetzt; bei Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer wurde es samt den ehernen Säulen und 10 ehernen Kesseln von Nebusaradan zerschlagen und das Erz, auch einst Kriegsbeute Davids (1 Chr. 18, 8) nach Babylon als Beute fortgefürt (2 Kön. 25, 13. 16; Jer. 52, 17; 27, 19). Das Handfass des zweiten Tempels wird erwänt Sir. 50, 3 als *ἀποδοχεῖον ὑδάτων ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον*. Außer den angefürten Abhandlungen und den bibl. Wörterb. v. Winer und Riehm vgl. Thenius, Stud. u. Krit., 1846, die althebr. Längen- und Hohlmaße, S. 75 ff., 91 ff., 133 ff.; Nicolai, Diss. 2 de symm. mar. aenei. Viteb. 1717; Reland, Antiqu. sacr. I, 6, 7 sq.; Schacht ad Iken, Ant. hebr. 415 sq.; Lundius, Jüd. Heiligth., Hamb. 1711; Bähr, Salom. Temp., Karlsr. 1848, S. 214 ff., 222 ff.; 230 ff.; Keil, Tempel Sal., S. 118 ff.; Archäol. S. 141 f.; Abb. t. III, f. 1; Comm. zu 1 Kön. 7, S. 78 f. **Leyrer.**

Meer, rotes. Der langgestreckte Meerbusen, welcher Ägypten und Arabien scheidet, bei der Straße von Bab-El-Mandeb beginnt und in zwei kleinen, merkwürdigen Buchten bei Aela im Osten und bei Suez im Westen endet.

I. Sein Name war bei den alten Hebräern, Syrern und Ägyptern „Schilfmeer" (יַם־סוּף *), im Syrischen nach Peschito und Barhebr. Chron. p. 385 ܣܘܦ, ܝܡܐ, im Ägyptischen Phiom an Schari = Meer des Schilfs). Die Griechen und Römer nannten es „das rotheMeer" (*ἐρυθρὰ θάλασσα*, mare erythraeum, mare rubrum), so Herodot, Agatharchides, Diodor Sic., Ptolemäus, Plinius, Strabo, Ktesias, Josephus und Pseudoarrian in s. Periplus; ebenso die griech. Autoren der h. Schrift (1 Makk. 4, 9; Weish. 10, 18; 19, 7; Apg. 7, 36; Hebr. 11, 29); ebenso

---

*) 5 Mos. 1, 1, wo סוּף allein steht, bezeichnet es auch nur das Schilfdickicht des Ufers am Golf von Aila, welches die Israeliten bei der Umgehung des Edomitergebirges berürten.

die LXX *) und Vulgata, ebenso die byzantiner Antoninus und Cosmas indicopleustes. Die Araber haben nur **) lokale Benennungen, so schon Istarchi und Edrisi, 10. bis 14. Jarhundert n. Chr. „Bahr el Colsum“, „Bahr es Sues“, „Bahr Mecca“ ꝛc.

Der Name „Schilfmeer“ wurde, als man die Seltenheit des eigentlichen Schilfes an jenem Meer erfur, lange Zeit angefochten; man glaubte unter סוּף nur das auch im roten Meer häufige Seegras, Seetang, verstehen zu dürfen, one zu bedenken, daſs alsdann unerklärlich wäre, warum dieser Seetang nicht auch andern Meeren den Namen gegeben hätte. Ritter wies darum auf die dem roten Meere eigentümlichen unterseeischen Wiesenfluren hin, welche von den häufigen Süßwassern der vielen arabischen und ägyptischen Wadi's gebildet werden und dem Spiegel des roten Meeres einen grünen Schimmer verleihen; allein diese Wiesenfluren fallen nicht in die Augen solcher, welche keine Naturforscher sind, und haben mit dem Nilschilf, welches ebenfalls סוּף genannt wird, gar nichts gemein. Ehrenberg war der erste, welcher darauf hinwies und in seiner Karte verzeichnete, wie gerade die beiden Stellen dieser Meeresküste, an welcher die Israeliten das rote Meer berürten, die einzigen seien, an welchen dasselbe Schilf wachse, welches die Israeliten vom Niltal her kannten und סוּף benannten: die Küste am östlichen Ende des Wâdi et Tih (Tal der Verirrung), wo ein ganzer Schilfwald sich findet, und der Golf von Aila, wo das Schilf zwar etwas dünner, aber in ganzen Strichen sich findet (5 Mos. 1, 1 „gegen das Schilf hin“).

Über die Benennung „rotes Meer“ hat schon Agatharchides (De rubro mari p. 2—5) verschiedene Ansichten aufgestellt und Strabo (Geogr. XVI, S. 779) läſst es unbestimmt, ob es vom Erythras genannt sei oder von einer Quelle roten Wassers oder von der im Wasser sich spiegelnden oder die Berge rötenden Glut der tropischen Sonne. Das Eine oder das Andere ist möglich; unrichtig aber ist jedenfalls die schon von Hieronymus (De qualitate mar. rubri p. 48) aufgestellte und bis heutzutage ausgesprochene Meinung, jenes Seegras färbe die Wasser rot oder gebe ihm mit seinen roten Blüten ein solches Aussehen. Niebuhr sagt, eine solche Färbung sei hier jedenfalls so selten als in anderen Meeren, und Fresnel sagt ebenfalls, von solchen Pilzen (nicht Blüten) sei keine solche Wirkung möglich. Die Ableitung von „Meer Edoms, d. h. des roten“, hat Reland und Ritter abgewiesen, weil der Name alsdann auch bei den Hebräern, Ägyptern, Syrern und Arabern sich finden müſste. Mit Unrecht, da diese Völker schwerlich geneigt waren, ihr Meer nach Edom zu nennen, was bei den Griechen und Römern sich nicht also verhielt; auch ist auffallend, daſs die Hebräer von der Zeit an, da sie mit Edom in Berürung traten, dem Schilfmeer gerne den Beisatz gaben „im Lande der Edomiter“ (1 Kön. 9, 26; 2 Chron. 8, 17). Änlich die Ansicht von Fresnel, welcher es von Himjar (Homeriden oder Sabbäer in Jemen) ableitet, da das arabische Ahhmar „rot“ bezeichne wie das semitische Edom und wie die Griechen die Phönizier von *φοίνιξ* = purpurrot benannten. Man hat den Namen auch von den roten Korallen abgeleitet, welche die Edomiter und Phönizier von den zalreichen Korallenbänken dieses Meeres holten und als wertvollen Halsschmuck in den Handel brachten (Ezech. 27, 16), und diese Vermutung ist, obwol die Korallen aus beträchtlicher Tiefe geholt wurden, vielleicht ebenso plausibel, als die Ableitung von Edom.

II. Die Bedeutung des roten Meeres liegt für uns vorzüglich in der Geschichte des Auszugs der Israeliten. Doch tritt seit den frühesten Zeiten auch seine Bedeutung für den Verkehr zwischen Abendland und Morgenland in die Augen: Dieselbe Insel Parim in der Straße von Bab el Mandeb, welche den Schlüssel für den Weg über Suez nach Ostindien bildet, war einst die Brücke, über welche die

*) Einzig und aus dem hebr. Original nicht zu erklären ist die Übers. in 1 Kön. 9, 26 *θάλασσα ἐσχάτη*.

**) Mit der einzigen Ausnahme einer antiken Tradition: „Nein, so lange das Meer noch das Ssoûfah bespült, werden wir auch keinen Friedensvorschlag hören“.

Hamiten nach der Zerstörung des babyl. Turmes nach Afrika einwanderten und später Sesostris sein Heer zur Eroberung des Morgenlandes fürte; dasselbe Aila, wo Israel in der Nähe des Schilfwaldes lagerte, diente später Salomos Flotte, als sie von phönizischen Steuerleuten, diesen ältesten Ostindienfarern, gefürt wurde, als Hafenort; hier ward die Flotte Josaphats zertrümmert; Asaria befestigte es und Rezin entriss es Israel für immer, dasselbe Aila war der Hafen der Römer und Byzantiner für die Farten nach Ostindien, bis die Herrschaft des Islam auf ein Jartausend hinein diese Gegenden dem christlichen Abendlande verschloss; durch dieselbe Halbinsel Sinai, durch welche Mose sein Volk fürte, geht seit 12 Jarhunderten die große Hadsch, der heilige Weg der Muhammedaner Afrikas, nach Mekka; derselbe Golf von Suez, durch welchen Israel wunderbar hindurchzog, dient heutzutage als Wasserstraße nach Ostindien; schon Ramses II. Miamun, unter welchem Mose geboren ward, hatte den Golf mit dem Nil durch einen Kanal verbunden, die Ptolemäer hatten sein Werk erneuert, ein ägyptischer Sultan den Kanal wider ausgesandet, und heutzutage ist der Kanal verlängert bis zum Mittelmeer und die Hauptstraße Europas nach Ostindien.

Der Auszug Israels hat dem roten Meere nicht nur seine große historische Bedeutung verliehen, sondern es auch zu einem Vorbild unseres Weges nach dem himmlischen Kanaan erhoben („Nur frisch hinein, es wird so tief nicht sein das rothe Meer; Israels Gott läßt Israel nicht sinken“). Für die Entscheidung der alten Streitfrage, wo Israel hindurchgezogen sei, finden wir noch reiche Anhaltspunkte, doch werden die beiden Ansichten darüber wol für immer einander ebenbürtig entgegenstehen.

Die ältere Ansicht bezeichnet als Übergangspunkt das östliche Ende des Wadi et Tih; und hiefür spricht 1) die Lage von Heliopolis (On) und Memphis, da jenes die Vaterstadt von Josephs Gemalin war und (nach Josephus) von Pharao dem Jakob und seinen Kindern geschenkt wurde, und das andere, nur 5 Stunden entfernt (1 Mos. 45, 10: „Du sollst nahe bei mir sein, Du und ꝛc. . .“), seit den Hyksos die Residenz der Pharaonen geworden und noch unter den Königen der 19. Dynastie (Ramses II. und seinen Nachfolgern) geblieben war; 2) die noch einheimische Tradition über dieses Tal der Verirrung (am Fuße des Djebel Mocattam, zwischen On und Memphis, Tell el Yehûd, d. h. Judenhügel; ferner Mejanat Musa, d. h. Warte Moses; ferner Meravad Musa, d. h. Verlangen Moses; ferner Bîr Odheib, d. h. Süßwasser; ferner Felsenlöcher, welche an Pih Hachiroth, d. h. Mund der Löcher erinnern); 3) der Schilfwald selbst am Ende des Wadi's und sein Jenseits am arabischen Ufer, wo die Mosebrunnen quellen und wo die Tradition der Araber (Niebuhr) Israel übergehen läſst; 4) die Breite des Meeres ($2^2/_3$ Stunden, bei Suez aber nur 4000 Schritte); das Ufer ist auch weder zu steil noch zu tief, selbst in der Mitte nirgends über 50 Klafter, oft nur 12—20. Bei Suez ist alles zu enge und zu schmal für ein Heer wie Israel; bei Suez hätte der ganze linke Flügel dieser dritthalb Millionen gar kein Wasser vor sich gehabt; bei Suez wäre ein Verirren gar nicht möglich gewesen; bei Suez der ganze Durchzug gar nicht so außerordentlich, dass die Philister, Edomiter, Kanaaniter und Moabiter erzitterten, als sie davon hörten, denn die Araber waten bei der Ebbe hier durch; bei Suez konnten wol Hunderte durch die Flut weggespült werden, aber auf dieser schmalen Strecke schwerlich 600 Streitwagen samt dem Heere der Ägypter.

Für die neuere Ansicht spricht die Lage von Gosen 1) in Hinsicht auf das „Feld Zoan“, da man nach Ps. 78, 12. 43 dort die Residenz Pharaos vermutete; 2) die Nähe des Philisterlandes, dessen Straße (2 Mos. 13, 17) als die nächste sich hätte empfehlen können; 3) das zwischen Nil und Suez sich ausbreitende Weideland Gosens, wo Israel sich leichter sammeln konnte. Bei dieser neueren Ansicht erscheint das Wunder des Durchgangs leichter zu begreifen, ja so leicht, dass es kaum mehr als ein Wunder erscheint.

III. Die Kenntnis des roten Meeres war bis in unsere Zeit eine sehr sparsame, zum Teil ganz irrige. Die erste auf astronomische Punkte verzeichnete Karte desselben entwarf nach eigener Anschauung der ganzen Ostküste und nach

Detailkarten Anderer über die Westküste Niebuhr im J. 1763 (der Golf von Aila blieb ihm ganz unbekannt und ward um die Hälfte zu kurz gezeichnet). Die erste direkte Depeschenlieferung von Ostindien nach England über Suez rief Kapitän Holford im J. 1772 ins Leben. Die Halbinsel Sinai und der Golf von Aila blieben unbekannt, bis Rüppell im Jare 1819 es gelang, dahin vorzudringen und im J. 1829—33 Commodore Moresby mit seinen Schiffslieutenants Carleß und Wellsted auf Dampfschiffen zum ersten Mal das Meer befur und das erste richtige Bild des roten Meeres zeichnete. Im Einzelnen verdankt man außer den genannten am meisten Burkhardt, Ehrenberg und Fresnel (1838).

Das rothe Meer erstreckt sich von Nord-West nach Süd-Ost in einer Ausdehnung von 18° (Bab el Mandeb 12° 42′ 20″ nördl. Breite; Suez 30° nördl. Br.; Aila 29° 30′ 58″ nördl. Br.), also von 270 geogr. Meilen. Suez liegt genau unter 30° östl. Länge von Paris, Aila 32° 40′ 30″, Bal el Mandeb 41°. Die Breite beträgt bei Bab el Mandeb nur 6 Stunden (mit der großen Sandbank 14); von hier treten die Ufer immer weiter auseinander bis zu 80 St. (Massowa 16° nördl. Br.); unter 20° nördl. Br. verengt es sich wider etwas bis zur Spaltung in die 2 Golfe auf etwa 50 St. Diese Spaltung beim Ras Mohammed liegt 27° 44′ nördl. Br. und 32° östl. Länge. Der Golf von Aila ist 1/2 Grad kürzer als der von Suez, jener 53—54, dieser 68—69 Stunden lang.

Das rote Meer gibt schon in dieser seiner Gestalt als einen gewaltigen Erdspalt sich zu erkennen. Vergegenwärtigen wir uns aber hiezu noch die Ufer desselben, welche gleich steilen, von unzäligen Wadi's durchbrochenen Wänden bis zu Plateaus von 4—5000 F. Höhe und bis zu Spitzen von 7—10000 F. (Sinaigebirge) emporsteigen, so erscheint die Spaltung desto großartiger. Diese Spaltung ist eine vulkanische. Darauf weist vor allem die Beschaffenheit des Gestades von Aden bis Medina, denn es enthält fürs Erste eine ganze Kette von kleineren und größeren erloschenen Vulkanen, am stärksten im Süden auf den Inseln der Straße von Bab el Mandeb; es gibt fürs Zweite einen waren Einriss des Meeres zu erkennen, insbesondere im ailanitischen Golfe, welcher bei 1800 F. Tiefe noch keinen Grund finden läßt, selbst an seinem Nordende vor Aila erst bei 1200 Fuß Tiefe, wärend der Golf von Suez (s. oben) seicht dagegen erscheint; es zeigt fürs Dritte in seiner ganzen Hedschaskette eine Hebung von Urgebirgsmassen aus Gneiß und Porphyr, daran sich Formationen von Sandstein und Gyps anlehnen. Ferner weist darauf die Beschaffenheit der Sinaihalbinsel; denn der Mittelpunkt derselben gibt sich als ein massenhaft gehobener Granitstock zu erkennen mit eingesprengten Porphyrgängen nach der östlichen Seite und ganzen Porphyrlagern auf der westlichen. Ferner weist darauf die Kalksteinkette der Gebirge des afrikanischen Ufers, wenigstens des nördlichen am Golf von Suez. Die Abdachung des Sinaigebirgsstockes nach Norden, welche von den gewaltigsten Felsfragmenten bis zur zerbröckelten und zerstäubenden Sandwüste übergeht; endlich die Höhe der Korallenbänke, welche mit jenen submarinen Wiesenfluren abwechseln, sich hoch über den Wasserspiegel erheben (von 12—40 F. hoch). Dieselbe Gewalt unterirdischer Feuer, welche auf dem arabischen Gestade zum Ausbruch kam und daher nur eine Kette von Vulkanen zurückließ, hob im Sinai die Gebirgsmasse als eine ungeheure Glocke empor, welche, da ein Ausbruch hier nicht stattfand, stehen blieb, wärend nördlich von derselben alles zerbröckeln und zerstäuben muſste. Die ursprünglich zusammenhängende Erdrinde des afrikanisch-arabischen Kontinents kam über dieser Hebung zum Bersten und in den entstandenen Spalt strömten die Wasser des indischen Oceans herein. Der Spalt hatte seine Hauptrichtung nach Nord-West, und die nördliche Fortsetzung desselben reicht als eine Gebirgsfurche über Aila noch empor durch das tote Meer, die Jordansaue und den Libanon, bis sie nördlich in Cölesyrien sich verliert. Ein solcher Meeresspalt muſs daher zu den gefärlichsten Gegenden der Schifffart gehören, und die allergefärlichsten Punkte desselben sind der Golf von Aila und die Straße von Bab el Mandeb, diese „Porta afflictionis". **Pressel.**

Meer, totes, s. Palästina.

Megander (Grosmann), Kaspar, aus Zürich, — der hartnäckige Verfechter des unverfälschten Zwinglianismus und theologische Stimmfürer der Berner im Konkordienwerk wärend des ersten Decenniums nach der Berner Reformation. Geboren 1495, nahm er 1518 in Basel die Magisterwürde an, worauf er in seiner Vaterstadt eine Anstellung als Kaplan beim Spital erhielt. Hier stellte er sich von Anfang an in die Reihe der unbedingten Anhänger Zwinglis. Zum Leutpriester an der Predigerkirche vorgerückt, trat er 1524 in die Ehe und befand sich unter denen, welche 11. April 1525 an Zwinglis Seite vor dem Rat die Abstellung der Messe und die Abendmalsfeier nach der ursprünglichen Einsetzung auswirkten. Auf dem Widertäufergespräch 6. November 1525 verteidigte er mit Zwingli und Leo Jud die Schlussätze. Wir finden ihn sodann auf der Berner Disputation, gegen deren Ende er nach Gal. 5, 1 ff. über die Standhaftigkeit predigte (abgedruckt in: Die Predigen, so von den frömbden Predikanten u. s. w., Zürich 1528). One dass er im Übrigen bei den Verhandlungen das Wort ergriffen hätte, muss er einen vorteilhaften Eindruck zurückgelassen haben. Denn schon unterm 12. Februar 1528 wurde er auf Hallers Betrieb und unter Zwinglis Beirat nebst Rhellican und Dr. Seb. Hofmeister als Professor der Theologie und Prediger nach Bern berufen, wo der Grund zu einer theologischen Bildungsschule gelegt wurde (Stürler, Urkunden der Bernischen Kirchenreform, 86. 262).

In Bern eröffnete sich für Megander eine einflussreiche Wirksamkeit. Nach Hofmeisters frühzeitigem Abgang kam ihm an theologischer Gelehrsamkeit kein anderer gleich. Jemehr die wachsenden Beschwerden des Alters sich bei Haller und Kolb geltend machten, um so mehr ging die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten auf ihn über. Namentlich bei der Landgeistlichkeit stand er in hohem Ansehen. Seine Freunde verehren ihn veluti numen Delphicum, schreibt später Kunz nach Wittenberg. Sein Charakter indes hatte nichts Gewinnendes. Dem eigenen Geständnis zufolge war er „rauh und von Natur also komplexionirt", nach dem Urteil seiner Freunde, mit dem aber dasjenige Zwinglis nicht zusammentrifft (Mörikofer II, 110), ungestüm, in der Leidenschaft oft unklug, nach den Berichten der Gegner mit den Wissenschaften mittelmäßig vertraut, nicht frei von herrschsüchtiger Anmaßlichkeit, homo intolerabiliter factuosus (Rhellican an Zwingli 13. Dezember 1529; Kunz an Neobulus 2. Februar 1538). One die großen Eigenschaften Zwinglis zu besitzen, gelüstete ihn gleichwol, in Bern diejenige Stellung einzunehmen, welche diesem in Zürich eingeräumt war. Es kann also nicht wundern, dass sich die Beziehungen zu seinen näheren Umgebungen, vorab zum Rate, nie recht freundlich gestalteten, noch auch, dass seine gesamte Haltung ihn mit der Zeit in stets neue Misshelligkeiten verwickelte.

Bei der Einrichtung der höheren Bildungsanstalt, auf die es bei seiner Berufung in erster Linie abgesehen war, ließ Megander sich von dem Vorbilde Zürichs leiten. Auch die Prophezey wurde sehr bald eingefürt. Die anstößige Heftigkeit, mit der er vor dem zweiten Kappeler Feldzuge wol im Geiste der Züricher, aber im Widerspruche mit Berns gemäßigter Politik, den Krieg predigte, zog ihm eine zeitweilige Stillstellung im Amte zu (Haller an Bulling. 11. Dezember 1531 16. Jan. 1532). Vielleicht hat sie beigetragen, dass er neben Bullinger zum obersten Pfarrer an Zwinglis Stelle in Vorschlag kam. In Verbindung mit Hofmeister leitete er dann 1532 zu Zofingen das Gespräch mit den Widertäufern (Haller an Bullinger 3. Juni, Juli und 8. September). Auf der Lausanner Disputation, Oktober 1536, erschien er als Theologe im Geleite der obrigkeitlichen Abordnung. Desgleichen waren die Lineamente der Kirchenverfassung, welche im Mai 1537 der Synode zu Lausanne für die welschen Lande vorgelegt wurden und noch jetzt der Hauptsache nach in Geltung stehen, sein Werk (Ruchat VI, 149. 409).

Weit höhere, eigentlich kirchengeschichtliche Bedeutung kommt dem konsequenten Verhalten Meganders in den Verhandlungen über die Konkordie zu. Das mächtige Bern bildete unter äußerst lehrreichen Schwankungen das Centrum des Widerstandes gegen die butzerischen Bemühungen. Megander hinwider mag füglich als die Seele der bernischen Renitenz betrachtet werden. Erst teilten seine

ältern Kollegen seine zwinglische Abneigung vollständig. Sie hinderte ihn weder an der Mitwirkung bei der Feststellung der ersten helvetischen Konfession in Basel, noch an der Vertretung der angefochtenen Wittenberger Artikel auf einer Synode im Oktober 1536. Als aber Dr. Seb. Meyer, der Freund der Straßburger, und Peter Kunz, der auf eine Zeit zu Wittenberg studirt hatte, in die durch Hallers und Kolbs Tod entstandenen Lücken eintraten, änderte sich die Lage. Jene beförderten die Union mit den Sächsischen ebenso angelegentlich, als Megander und der nunmehrige oberste Dekan, Erasmus Ritter, ihr entschieden entgegenarbeiteten. Von beiden Seiten entbrannte der Streit mit leidenschaftlicher Heftigkeit. In Kolloquien und auf der Kanzel folgten sich Angriff auf Angriff. Der Rath, durch die politischen Konstellationen bewogen, war gerade jetzt der Konkordie nicht ungünstig. Eine von ihm veranlaßte Synode, 31. Mai 1537, der an dreihundert Prediger anwonten, hatte jedoch kein anderes Resultat, als dass den Parteien ihr ärgerliches Gezänke verwiesen und ihnen Schweigen auferlegt wurde. Schon auf den September wusste hierauf Butzer die Einberufung einer neuen Synode zu erzielen, die ihm Gelegenheit zur Selbstverteidigung wegen der Retraktionen und des veröffentlichten Briefwechsels mit Luther gewären sollte. Megander, der Sprecher derselben, ließ harte Worte fallen. Dessen ungeachtet erklärte sich die Versammlung zuletzt durch Butzers Rechtfertigung befriedigt. Über die Stimmung des Rats ließen dessen Schlussnahmen vollends keinen Zweifel übrig: es solle bei den Beschlüssen der Maisynode sein Bewenden haben; wer sich dagegen verfehle, verwirke sein Amt; von der Stadtgeistlichkeit erwarte man einträchtiges Zusammenwirken; endlich habe Megander seinen — von Butzer und Kunz im Artikel vom Abendmal verdächtigten Katechismus zu verbessern. S. d. Art. Butzer, Real-Encykl. III, 42.

Dieser letzte Punkt wurde für Megander und, in seinem Rückschlage, auch für das Konkordienwerk verhängnisvoll. Jener Katechismus, offenbar nach der Vorlage des großen Katechismus Leo Judäs gearbeitet, war 1536 im Druck erschienen. Obwol nun Megander gegen die erwänte Weisung keinen Einspruch erhoben hatte, besorgte Butzer die Revision sofort von sich aus. Nicht weniger beeilten sich die Räte, die butzerische Emendation mit ihrer Approbation zu versehen und sie in ihren Landen für verbindlich zu erklären (6. November 1537). Durch dieses rücksichtslose Verfaren tief verletzt, wies Megander die Anerkennung der vorgenommenen Abänderungen, — die übrigens selbst in der Sakramentenlehre den dogmatischen Standpunkt der ersten helvetischen Konfession und der Zugeständnisse der letzten Jare nicht überschritten, — auch dann noch beharrlich von der Hand, als ihm seine Entlassung in Aussicht gestellt wurde. Sie erfolgte noch vor Ende des Jares, und der missbeliebige Mann kehrte nach Zürich zurück, wo man ihn mit dem Archidiakonat und einer Chorherrnstelle am großen Münster zu entschädigen suchte. Von nun an gaben sich die Züricher diejenige Stellung zu den Unionsbestrebungen Butzers, welche anfänglich die Berner behauptet hatten. Luthers Friedensbrief vom 1. Dezember 1537 und die Antwort der reformirten Stände vermochten ihre Missstimmung um so weniger zu bannen, als Luther bereits im folgenden Jare das erzielte Ergebnis wider zu nichte machte. In Bern aber wogte der Katechismushandel noch eine Weile auf und nieder. Sowol die Art, wie man sich des um die Kirche immerhin wolverdienten Megander entledigt hatte, als der kecke Eingriff der Obrigkeit in die Fixirung des Lehrausdrucks riefen eine Opposition hervor, die sich erst durch eine nochmalige, allerdings insignifikante Änderung des revidirten Katechismus beschwichtigen ließ. Müde der ungewonten Kämpfe, lenkte man endlich von 1542 hinweg selber wider von der lutheranisirenden Richtung ab, steifte sich fester denn je auf den ursprünglichen Zwinglianismus, ja man scheint im Todesjare Meganders (er starb 18. August 1545) sogar die butzerischen Abwandlungen seines Katechismus völlig beseitigt zu haben.

Schriften. Mit Leo Judä besorgte Megander 1527 die Herausgabe der Annotationen zum I. und II. Buch Moses nach Zwinglis mündlichen Vorträgen, in gleicher Weise 1539 diejenige der Anmerkungen zum Hebräer- und zum ersten

Johannis-Briefe. Außerdem schrieb er kürzere Kommentare über die Briefe an die Galater 1533, an die Epheser 1534, an Timotheus und Titus 1535. — S. die Berner Chronik von Stettler. Zehender, Kirchengeschichte (Manuskript); Kirchhofer, Haller und Myconius. Besonders: Hundeshagen, Konflikte, Kap. 2. Auch mein Aufsatz: Der Berner Katechismus in der Kirche der Gegenwart, Zürich 1850, 319 ff. **Güder.**

Meïl, s. Hoherpriester Bd. VI, S. 240, und Kleider und Geschmeide Bd. VIII, S. 36.

Meile, mille passus (daher die gewönliche Bezeichnung: M. P.) milliare, *μίλιον*, ist das bekannte römische Meilenmaß von 1000 römischen (Doppel-) Schritten oder 5000 römischen Fußen, was so ziemlich acht griechischen Stadien (Polyb. 3, 39, 8; 34, 11, 8; Strab. 7, p. 497; Plin. H. N. 2, 23) oder $^1/_5$ geogr. Meile gleichkommt, genauer $4548,_{61}$ pariser Fuß oder $^1/_{75}$ Grad des Äquators ausmacht. Mit der römischen Weltherrschaft kam das Maß und sein Name auch nach Palästina, wird indessen in der Bibel nur Matth. 5, 41 erwänt, häufiger aber im Talmud (מִיל), der die Meile, wie es auch bei weniger genauen römischen Schriftstellern sich findet, bloß auf $7^1/_2$ Stadien berechnet (Baba mezia fol. 31, 1, vgl. Buxtorf, Lexic. chald. et talm. p. 1197 sq.). Wie überall im Römerreiche, so wurden in der Kaiserzeit auch in Palästina die Entfernungen auf den Heerstraßen durch Meilensteine (milliaria, lapides, *σημεῖα, στύλοι*) angezeigt und auf denselben die Entfernungen der Städte von einander angegeben, wonach auch die Distanzangaben im Onomastikon des Eusebius und Hieronymus wie in den ältesten Itinerarien sich richten. Alte Meilensteine finden sich noch heute einige im heiligen Lande (Robinson, Palästina, III, S. 693). Eine Meile oder 2000 jüdische Ellen war nach der einen Angabe die am Sabbat zu gehen erlaubte Strecke, s. Apg. 1, 12 und dazu Oecumenius.

Vgl. Reland, Paläst., S. 341, 396 ff.; Böckh, Metrolog. Untersf., S. 196; Winer, R.-W.; Zell in Pauly's Real.-Enc., Bd. V, S. 19 f., und Riehm, Handwörterbuch, S. 974. **Rüetschi.**

Meinrad, s. Einsiedeln Bd. IV, S. 156.

Meinwerk, Bischof von Paderborn 1009—1036, war von vornehmer Abstammung, selbst königlicher Verwandtschaft, in Halberstadt und Hildesheim ausgebildet, am ersteren Orte Domherr, königlicher Kapellan unter Otto III., und bei seinem Jugendgenossen Heinrich II., durch den er Bischof wurde, höchst einflussreich auf öffentliche und Privatgeschäfte, namentlich auf die Besetzung der wichtigsten Stellen in Kirche und Stat. Heinrich II. hat ihn auch zu kriegerischer Tätigkeit verwendet und ihn 1013 nach Italien mitgenommen. Die verarmte Paderborner Kirche wurde durch Meinwerk wider reich, er selbst ließ es an Schenkungen nicht fehlen, und er verstand sich auch trefflich darauf, alle möglichen Leute, und besonders den König, zu solchen Schritten zu bewegen. Er war baulustig, umgab die Stadt Paderborn mit Mauern und ließ eine Kirche von griechischen Werkleuten auffüren. Im Jare 1015 stiftete er das Kloster Abdinghof in der westlichen Vorstadt von Paderborn, und von einem unbekannten Mönche dieses Klosters wurde dann in der zweiten Hälfte des 12. Jarhunderts sein Leben beschrieben. Er wirkte für die Hebung der Schulen, wenn er auch persönlich im Lateinischen schwach genug gewesen sein soll. Auch bei dem neuen König Konrad II. suchte er sich später durch seine Dienstbeflissenheit so unentbehrlich zu machen, wie er es bei dessen Vorgänger gewesen war, und er verstand es auch, dieses Verhältnis für sich und seine Kirche so nutzbringend wie möglich zu gestalten. Im Jare 1026 war er mit ihm in Italien. Der Tod des originellen Mannes fällt auf den 5. Juni 1036. Seine Heiligsprechung erfolgte erst 1376. — Die erwänte vita ist von Pertz herausgegeben in M. G. SS. 11, 104—161. Zu vergleichen ist Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 4. A. 1878, Berlin 2, 29—33. 279; Fr. Guil. Otto, De Henrici II. in artes litterasque meritis, diss., Bonn.

1848; Giesebrechts Kaisergeschichte, 4. A.; Hirsch, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich II.; Breßlau, Jahrbücher d. d. R. unter Konrad II.

Julius Weizsäcker.

Meisner, Balthasar. Einer aus jenem ansprechenden Theologenkreise der ersten Jarzehnte des 17. Jarhunderts, denen unter dem Harnisch der polemischen Schultheologie noch für die Bedürfnisse der Kirche das Herz schlug. Er war geboren 1587, studirte in Wittenberg, Gießen, Straßburg, Tübingen, den damaligen Hauptsitzen orthodoxer Theologie, und erhielt durch Begünstigung seines Freundes, des Oberhofpredigers Hoe, 1613 eine Professur in Wittenberg. Innig befreundet mit B. Mentzer in Gießen und J. Gerhard in Jena war er derjenige dieser Trias, welcher vorzugsweise die Mängel der damaligen Kirche erkannte und zu deren Abhilfe wirksam zu sein suchte. Ein merkwürdiges Zeugnis hiefür gibt eine von ihm seinen Zuhörern in die Feder diktirte Skizze über diese Mängel, welche Frankfurt 1679 anonym unter dem Titel erschien: B. Meisneri pia desideria paulo ante beatum obitum ab ipso manifestata. Die wichtigsten Stücke daraus werden angefürt in Tholucks Wittenberger Theologen S. 96.

Litterarisch bekannt wurde er namentlich durch sein im Alter von 24 Jaren geschriebenes, vielgelesenes Werk: philosophia sobria, Gießen 1611, als deren Inbegriff — gegenüber den rationalen Prätensionen reformirter Logik und helmstädtischer Aristoteliker — angesehen werden darf, was Meisner in seiner Standrede auf Hutter der wittenbergischen Jugend zuruft: philosophandum est, sed ne quid nimis; philosophandum est, sed non solum; philosophandum est, sed recte sed sobrie et submisse. Eine kurze Charakteristik dieses Werkes in Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik, I, S. 199. In einen gehässigen Streit wurde Meisner durch dasselbe mit dem Repräsentanten des helmstädtischen Aristotelismus Cornelius Martin verwickelt, worüber s. Henke's Calixt, I, S. 258. Der Verdienste dieses Theologen um das Naturrecht ist anerkennend gedacht worden in Kaltenborn, Die Vorläufer des Grotius auf dem Gebiete des ius naturae gentium, 1848, S. 220.

Der reichbegabte Mann wurde bereits im 40. Jare ein Opfer des Studieneifers, dessen Übermaß man schon am Jüngling beklagt hatte; er starb den 29. Dezember 1626.

Mit besonderer Teilnahme ist das Gedächtnis Meisners wider hervorgerufen und mehrfaches Zeugnis für seine praktisch-christliche Gesinnung beigebracht worden in des Unterzeichneten „Wittenberger Theologen" 1852. Ein reiches Material hiefür gewärten die 4 Foliobände des Meisner'schen Briefwechsels in der Hamburger Stadtbibliothek, aus denen früher G. Arnold für seine Kirchengeschichte einige interessante Beiträge entnommen hatte. **A. Tholuck †.**

Melanchthon, Philipp, wurde geboren 16. Februar 1497 in Bretten in der Unterpfalz (Großherzogtum Baden) von ehrbaren, frommen und nicht unbemittelten Eltern; sein Vater war Georg Schwarzerd, durch seine Kunst als Waffenschmied berühmt und in seinem Privatleben wegen seines rechtlichen, gewissenhaften, warheitsliebenden, menschenfreundlichen und streng-religiösen Charakters geschätzt, seine Mutter als eine kluge, sparsame und dabei woltätige Hausfrau gelobt. Den ersten Unterricht erhielt Melanchthon in der Stadtschule, dann im Hause seines Großvaters Reuter durch einen besonderen Hauslehrer Johann Unger, welcher, wie Melanchthon selbst rühmt, durch seine väterliche Liebe den Knaben an sich fesselte und durch seine exakte grammat. Methode seinem Schüler bereits die Richtung auf ein gründlicheres Studium der Philologie gab. Nachdem Melanchthon schon hier durch seine hervorragenden Geistesgaben, durch seine Fortschritte, wie durch seine liebenswürdige Persönlichkeit die Augen auf sich gezogen, kam er infolge des Todes seines Vaters und Großvaters im Herbste 1507 auf die lateinische Schule nach Pforzheim in das Haus seiner Großmutter Elisabeth, Schwester des großen Reuchlin, und in den Unterricht des Rektor Georg Simler von Wimpfen, von welchem er es rühmt, in die griechischen und lateinischen Dichter und in die purior philosophia (d. h. die ursprüngliche aristotelische Philosphie) eingefürt worden zu sein. Von noch größerer Wichtigkeit aber für ihn war

die innige Verbindung, in die er hier mit Reuchlin, dem Hauptträger des damals neu aufblühenden Humanismus kam, welcher dem wissenschaftlichen Streben des talentvollen Knaben einen mächtigen Anstoß gab und ihm auch durch die nach damaliger Sitte vollzogene Veränderung seines Familiennamens in den griechischen Namen Melanchthon gleichsam die Taufe der Gelehrsamkeit erteilte. Dabei ist Reuchlin freilich nicht der richtigen Etymologie des deutschen Familiennamens gefolgt. Denn dieser wird ursprünglich Schwarzert geheißen haben, wie heute noch die Adjektivnamen Weißert, Grunert existiren (vgl. Dav. Strauß, Kleine Schriften 1862, S. 408); er wurde aber von den Familienangehörigen, von dem späteren Reformator selbst bei seiner Inskription in das Heidelberger Universitätsalbum (s. Anal. Mel. C. R. XXVIII, 3), ebenso von seinem Bruder Georg (s. Förstemann in Studien u. Kritiken 1830, I, 49 ff.) Schwarzerd geschrieben, sodass Reuchlin wenigstens keine willkürliche Veränderung des Namens vornahm. Der gräcisirte Name wurde von dem Reformator seit 1531, warscheinlich der weniger harten Aussprache wegen, Melanthon geschrieben, s. Corp. Ref. I, pag. CXXXI. Reuchlins und Simlers Rate folgend, bezog Melanchthon, noch nicht 13 Jare alt, die Universität Heidelberg Oktober 1509, wo er zwar im Hause des Prof. Pallas Spangel freundliche Pflege und mancherlei geistige Anregung empfing, im übrigen aber mehr auf das Privatstudium angewiesen war, weil öffentlich nichts als die garrula dialectica et particula physices vorgetragen wurde (cf. Corp. Ref. IV. Bd., S. 715). Vor allem war es die Grammatik, Rhetorik und Dialektik, in welche er sich hineinarbeitete, mit der Selbstbelehrung bereits den Unterricht mancher jungen Freunde verbindend. Im Laufe des Jares 1511, seinem 15. Lebensjare, bestand er mit Ehren das Baccalaureatsexamen; als er aber nach fortgesetztem eifrigem Studium der scholastischen Philosophie im folgenden Jare um die Magisterwürde sich bewarb, wurde er, zwar unter Anerkennung seiner Tüchtigkeit, wegen zu großer Jugend abgewiesen. Diese Abweisung, deren Heilsamkeit er später wol erkannte, jedoch auch die Ungesundheit des Klimas (cf. Camerarius vita Mel. ed. Strobel p. 13) veranlaste ihn, nach Tübingen überzusiedeln, wo er am 17. Sept. 1512 immatrikulirt wurde. Auf dieser Universität, auf welcher unter den Fesseln des alten Schlendrians sich bereits ein freierer und besserer Geist wissenschaftlichen Lebens, namentlich im Gebiete der humaniora, zu regen begann (vgl. Heyd, Melanchthon und die Universität Tübingen, S. 11), verfolgte Melanchthon mit großem Fleiß und Interesse unter Brassicanus und Bebel die humanistischen Studien, die philosophischen teilweise noch unter Simler, jetzt Prof. liberal. artium in Tübingen, später Prof. der Jurisprudenz, weiter unter Franz v. Stade, mit welchem er nachher den gemeinschaftlichen Plan ins Auge faste, τὴν γνησίαν φιλοσοφίαν instaurare, d. h. den reinen Aristoteles herzustellen zunächst durch eine neue Ausgabe seiner Werke, was jedoch nicht zur Ausfürung kam (Corp. Ref. I, p. 26). Sein wissensdurstiger Geist griff aber auch nach andern Fächern der Wissenschaft, wie Jurisprudenz, Mathematik, Astronomie, ja sogar der Medicin (vgl. Heerbrand in der oratio funebris über Melanchthon). Nachdem er im 17. Jare den philosophischen Kursus vollendet und im Jare 1514 mit Auszeichnung die Magisterwürde gewonnen, wendete er sich dem Studium der Theologie zu aus eigener Neigung wie nach dem Wunsche seiner Eltern (Camerar. 16). Es war aber dies natürlich keine andere als die damalige scholastische Theologie mit ihren leeren Spitzfindigkeiten, über deren unfruchtbaren und abgeschmackten Vortrag er sich später oft lustig machte, namentlich über den des Dr. Jacob Lempp, der die Transsubstantiation an die Tafel malte, C. R. IV, 718, cf. Vinshemii, Oratio in fun. Mel. C. R. X, p. 192. Mehr Gewinn hatte Melanchthon von seinem theologischen Privatstudium, das sich namentlich auf Patristik und Lektüre der heil. Schrift des N. Test. bereits im Grundtext, bezog. Dieses Studium, sowie die Anregungen, die er von andern Gleichgesinnten und Mitstrebenden, wie Erasmus, Reuchlin, Stöffler, Alber und anderen erhielt, überzeugten ihn bereits, dass das ware biblische Christentum etwas ganz anderes sei, als die kirchlich-scholastische Theologie. Dass er aber hier schon sich einen bestimmten positiven Standpunkt gebildet, ist um so weniger anzunehmen, da er nachher widerholt Luther als seinen

geistlichen Vater in der Erkenntnis der evangelischen Warheit bekannt hat. Onedies hat Melanchthon in Tübingen keine theologischen Vorträge gehalten. „Nachdem er magistrirt hatte, ist er in der Burse (auch Kontubernium genannt, das heutige Klinikum) Konventor gewesen, dasselbe, was man im späteren herzoglichen Stipendium Repetent nannte, und hatte den jüngeren Schülern Unterricht zu geben, ist aber niemals öffentlicher Lehrer an der Universität gewesen". Rud. Roth, Das Büchergewerbe in Tübingen, S. 7. Immerhin scheint sein Ansehen unter den Angehörigen der Artistenfakultät nicht gering gewesen zu sein, da Camerarius Vit. 23 berichten kann, dass Melanchthon unter den damals auch in Tübingen sehr heftigen Fehden der Nominalisten und Realisten, obwol selbst Nominalist, nicht one Erfolg zum Frieden gewirkt habe.

Auf einen akademischen Lehrauftrag für Eloquenz (vielleicht nach dem 1517 erfolgten Tode Bebels), durch den aber seine Stellung im Kontubernium nicht geändert wurde, kann man die Worte Heerbrands beziehen, Or. funebr. C. R. X, 297: Deinde oratoria lectione sibi demandata Ciceronis quaedam opera juventuti proposuit. Philologisches betreffen denn auch die schriftstellerischen Arbeiten Melanchthons aus seiner Tübinger Zeit: eine Ausgabe des Terenz 1516, eine griechische Grammatik 1518. Außerdem ist er in der Buchdruckerei des Thomas Anshelm seit 1514 als fleißiger und geschätzter Korrektor, namentlich von Übersetzungen Reuchlins und an der Chronik des Nauclerus, tätig gewesen, s. Steiff, Tübinger Bücherdruck, S. 22 ff.

Wie weit Melanchthon an dem zwischen seinem väterlichen Freund Reuchlin und den Dominikanern entbrannten Streit sich beteiligt hat, ist nicht sicher. Den ergötzlichen Reisebericht des Magister Philippus Schlauraff in den Epistolae obscurorum virorum II, 9, den Förstemann C. R. X, 472, auch Sauppe, Gedächtnisrede auf Mel., Jahrb. f. deutsche Theol. 1860, S. 374, und Plitt, Melanchthons loci, S. 28, dem Melanchthon zuschrieben, und der jedenfalls auf die Verhältnisse Melanchthons in Tübingen ein interessantes Streiflicht wirft, hat Böcking (Hutteni operum supplem. II, 2. 667) unter Berufung auf das Zeugnis des Cochläus für Ulrich von Hutten in Anspruch genommen. Aber jedenfalls hat Melanchthon die Vorrede zu den Epistolae clarorum virorum 1514 geschrieben; und wenn er im oben genannten Poem der vilissimus unter den socii genannt wird, qui novos libros faciunt et theologos vilipendunt, so stimmt das zu der Tatsache, dass er noch 1518 eine Satire gegen Jacob von Hochstraten im Werk hatte. C. R. I, 21. Da wurde er in die Interessen einer viel großartigeren Bewegung, welche mit dem Auftreten Luthers begann, hineingezogen. Nachdem er den Ruf nach Ingolstadt auf den Rat Reuchlins abgelehnt, folgte er, von Reuchlin dem Kurfürsten von Sachsen für eine Lehrstelle der griechischen Sprache in Wittenberg empfohlen, diesem Rufe, so schmerzlich ihm die Trennung von seinen Freunden war, um so lieber, je drückender ihm seine Stellung in der Burs zu Tübingen (ergasterium nennt er es) nachgerade wurde (C. R. I, p. 31) und je widriger ihn die von Seiten der scholastischen Partei auf der Universität Tübingen sich gegen die von ihm vertretenen klassischen Reformen regende Reaktion berürte.

Am 25. August 1518 kam Melanchthon, nachdem er eine widerholte Einladung nach Ingolstadt, sowie eine gleiche nach Leipzig abgelehnt, in Wittenberg an, wo er schon durch seine Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis große Bewunderung erregte, aber auch seine eigentümliche, durch seinen bisherigen Bildungsgang begründete Stellung zur Reformation, seine Mission, ihr vor allem mit den Gaben der Wissenschaft zu dienen', deutlich erkennen ließ. Es ist damals noch der Erasmische Gedanke einer Reformation der Kirche durch die Mittel der wider aufblühenden Wissenschaft, der den jungen Humanisten beseelt, vgl. Plitt, Melanchthons loci comm. in ihrer Urgestalt, 1864, S. 34. Mit großem Eifer setzte er das, was er in jener Rede zugleich als Programm seiner eigenen Tätigkeit ausgesprochen, ins Werk durch Vorlesungen über den Homer und Brief an Titus und mancherlei litterarische Arbeiten. Unter dem Eindrucke dieser Tätigkeit und im lebendigen persönlichen Umgang knüpfte sich durch die Erkenntnis

des beiderseitigen Wertes und des ergänzenden Verhältnisses ihrer Persönlichkeiten das Band der Freundschaft zwischen Melanchthon und Luther immer fester. Der Einfluss Luthers fürte den jüngeren Freund dann tiefer in die Schrift und dieser verhalf ihm zu lebendiger Erkenntnis der evangelischen Heilslehre, durch die allein die Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft befreit werden könne“. C. R. I, 71. Eine besondere Veranlassung zur Besiegelung dieses Freundschaftsbundes, aber auch ein Anstoß dazu, dem Studium Melanchthons eine noch entschiedenere Richtung auf die Theologie zu geben und ihn der unmittelbar reformatorischen Tätigkeit noch näher zu rücken, ward gegeben durch das Leipziger Religionsgespräch vom Jare 1519, dem zwar Melanchthon, wie er selbst sagt, als otiosus spectator anwonte, aber nicht one mittelbar durch die intellektuelle Unterstützung, welche er dabei Luthern gewärte, auf seinen Gang einzuwirken (cf. C. R. I, p. 82 sq.). Durch einen veröffentlichten Brief über dieses Gespräch an Oekolampadius reizte er den eitlen Dr. Eck zu einem Angriff gegen sich, dem er aber in seiner defensio advers. Eccianam inculpationem (C. R. I, 108 sq.) eine Antwort entgegensetzte, in welcher er besonders das Prinzip der Autorität der Schrift und die richtigen Grundsätze ihrer Auslegung klar und bündig entwickelt. Eine Belonung dieser seiner theologischen Tätigkeit, welche auch in fortgesetzten Vorlesungen über neutestamentliche Schriften (Römerbrief, Matthäus) und Forschungen über den paulinischen Lehrbegriff sich darlegte, war die Erteilung des Baccalaureats der Theologie an ihn und seine Versetzung an die theologische Fakultät. Bekannt ist, wie er fortan die höchste theologische Auszeichnung, den Titel eines Doktors der Theologie, ablehnte; seine auch jetzt noch sehr beherzigenswerten Worte sind: titulus aliquid oneris habet. Vides meum exemplum; nemo me perpellere potuit, ut illum quamlibet honorificum titulum Doctoris mihi decerni sinerem; nec ego gradus illos parvifacio; sed ideo, quia judico esse magna ornamenta et necessaria Reipublicae, verecunde petendos esse et conferendos censeo C. R. IV, p. 811. Mitten in diese seine angestrengte Wirksamkeit 18. Aug. 1520 fällt seine Verheiratung mit Katharina Krapp, Tochter des Bürgermeisters zu Wittenberg, zu welcher er jedoch, obwol kein Verächter des weiblichen Geschlechts (schreibt er doch in einem Brief vom Jare 1540 vere irascor quibusdam μισανθρώποις, qui singulare sapientiae genus esse putant, despicere foeminas et vituperare conjugia C. R. III, 1172), doch ein noch größerer Freund eines ungestörten Studiums, von seinen Freunden erst gezwungen werden musste, welche dadurch seinen für seine zarte Gesundheit übermäßig angespannten Fleiß zügeln und ihn an Wittenberg desto fester ketten wollten. Doch haben ihn die vortrefflichen Eigenschaften seiner Gattin die Ehe nie bereuen lassen, wenngleich die Erlebnisse in der Familie für ihn auch die Quelle mancher sehr schmerzlicher Erfarungen wurden. Am Anfang des folgenden Jares 1521 trat Melanchthon zu Gunsten Luthers, welcher in der zu Rom unter dem Namen Thomas Rhadinus erschienenen Schmähschrift als Zerstörer und Unheilstifter angegriffen und um die gleiche Zeit in den Bann getan worden war, mit einer Schutzschrift unter dem angenommenen Namen: Didymus Faventinus, gerichtet an die Stände des Reiches, auf, in welcher er nicht nur die Vorwürfe gegen Luther durch die Nachweisung zurückschlägt, wie Luther nur die vom Papsttum herrürenden Missbräuche und die mit der Schrift streitende menschliche Weisheit, aber nicht die ware Philosophie und das ware Christentum verwerfe, sondern auch gerade die Stände auffordert, dem Papste seine tyrannische Gewalt zu nehmen und das Christentum aus ihr zu erretten. Ebenso kün und energisch hat Melanchthon damals Luthers Sache auch gegen die Sorbonne verfochten, C. R. I, 398; es war dieser Mut der begeisterten Glaubensfreudigkeit würdig, mit welcher bald nachher Luther auf dem Reichstag zu Worms die Welt in Erstaunen setzte. Wärend der Abwesenheit Luthers auf dem Reichstag zu Worms und nachher auf der Wartburg, also fast wärend eines ganzen Jares, lag eine doppelte Last der Arbeit auf dem in Wittenberg zurückgebliebenen Melanchthon, und sein Stand wurde noch schwieriger durch die Neuerungen und stürmischen Bewegungen, die in Wittenberg und an andern Orten hervortraten. Zwar der Veränderungen hinsichtlich des Abendmals, welche

durch die Wittenberger Augustinermönche vorgenommen wurden, nahm er sich gegenüber dem kurfürstlichen Hofe kräftig an, wies aber auch die Extravaganzen Karlstadts, welcher sogar der Wissenschaft den Krieg erklärte, ernstlich zurück, allein über die Zwickauer Schwärmer wurde er um so weniger Meister, als sie ihm mit Manchem, was sie redeten und taten (namentlich der Frage über die Kindertaufe), anfänglich imponirten, und er nicht der Mann des Handelns und eines durchgreifenden Handelns, namentlich dem Volke gegenüber, war (Cam. p. 51), daher die Energie, Beredtsamkeit und praktische Weisheit Luthers in die Mitte treten muſste, um diese Freibeuter der Reformation zum Schweigen zu bringen. Ein seinem Talent entsprechenderes Feld hatte Melanchthon betreten durch die mitten in die ebenberürten Unruhen fallende Herausgabe der ersten evangelischen Dogmatik unter dem Titel loci communes rer. theologicarum, seu Hypotyposes theologicae Dec. 1521. Über dieses Werk reden wir im Folgenden noch weiter und weisen hier nur auf den großen Beifall hin, den das Werk in der Nähe und in der Ferne fand (Luthers Urteil: liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus). Die nächsten Jare waren ausgefüllt mit den Anfängen der in Gemeinschaft mit Luther betriebenen Bibelübersetzung und mit der Bearbeitung einer Reihe von Kommentaren meist über neutestamentliche Schriften, woneben Melanchthon jedoch den philologischen Unterricht nicht aufgab und aufgeben wollte, trotz Luthers Wunsch, indem er auf die immer noch vorhandene dringende Notwendigkeit, der Theologie ein rechtes Fundament durch gründliche Sprachbildung zu geben, mit Nachdruck hinwies, C. R. I, p. 576. Zur Erholung von diesen anstrengenden Arbeiten unternahm er 1524 in Gemeinschaft mit seinem Kollegen Wilhelm Nesen und seinem theuern Freunde Camerarius (s. den Art. Bd. III, S. 108) eine Reise über Leipzig, Frankfurt, zunächst in seine Vaterstadt Bretten zu den Seinigen, wärend seine Gefärten weiter zu Erasmus nach Basel zogen. Wärend seines Aufenthaltes in Süddeutschland bemühte sich der päpstliche Legat Campegius, ihn zum Abfall von der lutherischen Lehre zu verlocken, was er sehr entschieden zurückwies, seine mündliche Erklärung bekräftigend durch eine kurze Übersicht der lutherischen Lehre, summa doctrinae Lutheri C. R. I, p. 657. Dagegen ließ er sich in den Streit des Erasmus mit Luther über die Freiheit, in welchem Erasmus ihn auf seine Seite zu ziehen suchte, nicht unmittelbar ein; obwol ihm die Erörterung dieser Frage sehr wichtig erschien, C. R. I, p. 674, so war er doch über die Art, wie dieselbe am Ende von beiden Teilen gefürt wurde, gar nicht erfreut. Den Ruf, welchen er am Ende des Jares 1524 nach Nürnberg als Rektor der Schule erhielt, lehnte er trotz dessen, daſs er mit seiner äußern Lage in Wittenberg nicht sehr zufrieden war und auch seine leidende Gesundheit ihn eine Änderung wünschen ließ, ab. Vielen Kummer bereiteten ihm auch die seit 1524 sich immer weiter ausbreitenden und in die größten Greuel sich verirrenden Bauernunruhen. Das Gutachten, welches er auf Verlangen des Kurfürsten von der Pfalz über die zwölf Artikel der Bauern abgab (Mai 1525), war in einem so streng abweisenden, ja herben Tone abgefaſst, daſs man es nicht mit dem sonst so milden Geiste Melanchthons reimen könnte, bedächte man nicht, wie sehr ihm daran liegen muſste, nicht die reine Sache der Reformation mit diesen Greueln und Ausschweifungen verwechseln zu lassen, wozu ja die katholischen Gegner nur zu geneigt waren; onedies drohten auch damals der evangelischen Sache noch manche andere politische Gefaren. Die Verbesserung seiner Stellung und äußern Lage durch die im Jan. 1526 erfolgte Übertragung einer theologischen Professur und die damit verbundene Erhöhung seiner Besoldung war ihm nicht erwünscht, weil er den damit übernommenen Pflichten nicht genügen zu können glaubte trotz des beruhigenden und ermunternden Zuspruchs Luthers und des Kurfürsten selbst. Wie sehr ihm aber gleichwol der Fortschritt und die Befestigung des Werkes der Reformation am Herzen lag, das bewies er bei der im Jare 1527 unternommenen Visitation der Kirchen und Schulen in den kurfürstlichen Landen, für welchen Zweck er zunächst beauftragt wurde, mit einem Entwurf einer neuen Kirchen-, Lehr- und Schulordnung, „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn". Das war keine leichte Aufgabe, indem es dabei galt,

eine Grundlage der Reform für Lehre und kirchliche Ordnung aufzustellen, one dass jedoch dem Scheine einer wirklichen Trennung von der katholischen Kirche Vorschub geleistet wurde; es galt ferner, was insbesondere die Lehre betrifft, mit Vermeidung einer gelehrten und wissenschaftlichen Erörterung und einer direkten Polemik gegen die römischen Irrtümer die reformatorischen Grundwarheiten in einer praktisch einfachen und gleichwol präzisen Form auszusprechen (cf. Mel. ad Camer. Dec. 1537: nihil habet [libellus] ille nisi quandam puerilem κατήχησιν, ut ita dicam, christianae religionis). Mit welchem Geschick Melanchthon diese Aufgabe löste, das beweist schon die große Zufriedenheit, welche Luther, der die Schrift zur Durchsicht erhielt, darüber aussprach (Luthers Briefe, de Wette III, Nr. 906), obwol er einige Nägel und Spieße gegen das Papsttum in die ihm gar zu milde Sprache Melanchthons einflocht, wärend dieser seinerseits hier bereits einige Milderungen seines früher ausgesprochenen schroffen Augustinismus mit einlaufen ließ, die übrigens auch schon in den im Sommer 1527 erschienenen Vorlesungen über den Kolosserbrief enthalten waren (Melanchthon schreibt darüber an Camer. Sept. 1528: quia sine verborum asperitate scripsi, judicant isti homines acuti, me dissentire a Luthero C. R. I, 998, vergl. auch den bekannten Brief an Carlowitz August 1548, C. R. VI, p. 881). Ehe jedoch dieser Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen im März 1528 herausgegeben wurde, war schon in der Mitte des Jares 1527 der lateinische Entwurf Melanchthons dazu unter dem Titel: articuli, de quibus egerunt visitatores in regione Saxoniae one Melanchthons Vorwissen im Druck erschienen, und erfur nicht nur Lob, sondern auch bittern Tadel als zum Papsttum zurückfürend, namentlich durch den bisher mit Luther und Melanchthon sehr befreundeten Joh. Agricola von Eisleben, welcher den in jenen Articuli vorgetragenen Satz, dass die Buße aus der Gesetzespredigt, und nicht aus der Glaubenspredigt hergeleitet werde, als unevangelisch und papistisch angriff (s. d. Art. Agricola Bd. I, S. 214). Da es Melanchthon nicht gelang, auf Privatwegen den etwas streitsüchtigen Mann zufrieden zu stellen (C. R. I, p. 915), musste er auf einer öffentlichen Disputation durch Melanchthon, Luther und Bugenhagen zum Schweigen gebracht werden. Die im Jare 1528 dann wirklich vollzogene Kirchenvisitation in Thüringen, bei welcher praktisch ein- und durchzugreifen war, verursachte Melanchthon ebenso viel Mühe als Verdruss, wovon er nicht einmal in der Heimat zu Wittenberg sich erholen konnte, weil dort die Pest herrschte, weswegen die Universität nach Jena verlegt werden musste, wo Melanchthon mit allerlei litterarischen und kirchlichen Angelegenheiten beschäftigt war; das wichtigste davon sind seine beiden Gutachten gegen die Anabaptisten (C. R. I, p. 931 und 955), bereits die Grundsätze der später gewönlichen lutherischen Rechtfertigung der Kindertaufe enthaltend. Das Jar 1529 ist in der Geschichte der deutschen Reformation überhaupt und im Leben Melanchthons insbesondere bezeichnet durch die beiden Hauptfakta des Reichstages zu Speyer und des Religionsgespräches zu Marburg. Auf den Reichstag zu Speyer musste Melanchthon seinen Kurfürsten begleiten. Dort erschien ihm, wie andern Evangelischen, die durch die kaiserliche Proposition geschaffene Sachlage gefarvoll genug. Aber Melanchthon hat doch damals an König Ferdinand die freimütigen Worte geschrieben: Non modo aequius erat, sed etiam paci publicae utilius, doctrinam prius cognoscere quam edictis jugulare. C. R. I, 1054. Und so hat er, freilich zögernd, mit dem Landgrafen Philipp und dem Straßburger Sturm bei den evangelischen Ständen auch dahin gewirkt, dass sie die Schweizer nicht verdammen lassen wollten, ehe sie gehört worden wären a. a. O. I, 1068. Auch die Protestation der evangelischen Stände hat Melanchthon gebilligt, er fand sie „in sehr gemäßigten Ausdrücken abgefasst", freilich hat er damals immer noch von Nachgiebigkeit der Evangelischen in politischen Dingen eine friedliche Wendung in den Religionssachen gehofft. Als aber diese Hoffnung sich nicht erfüllte, vielmehr ein Bündnis mit den Schweizern in Sicht kam, welches dem Melanchthon politisch und religiös gleich gefärlich schien, da bereute er auch jene frühere Verwendung der evangelischen Stände für die Zwinglianer, weil er darin nur den Hauptgrund des Scheiterns

der Verhandlungen auf dem Reichstag sah. C. R. I, 1068. 1075. Zum Marburger Religionsgespräch entschloss er sich, weil er sich wenig Erfolg versprach, nur ungern; er griff auch in den Gang des Gespräches wenig ein (C. R. I, p. 1098), wollte aber am Ende auch von Brüderschaft mit den Schweizern nichts wissen, weil er sich in der Hoffnung getäuscht hatte, sie auf die Seite der Evangelischen in Deutschland zu ziehen (C. R. I, p. 1108) und weil er sich nach wie vor ebenso von den politischen Tendenzen, als von „dem Philosophiren" Zwinglis in Sachen der Religion abgestoßen fülte, s. C. R. II, 25.

Indem wir nun weitergehen zu den Thaten und Ereignissen des für die Reformation epochemachenden Jares 1530, verweisen wir in Beziehung auf die Geschichte des Augsburger Reichstages und der Conf. Augustana auf d. betr. Art. der Real.=Enc. I, S. 772, uns beschränkend auf das persönliche Verhältnis Melanchthons dazu. Der nach Augsburg vom Kaiser ausgeschriebene Reichstag veranlasste den Kurfürsten zu dem Auftrag an Luther, Melanchthon, Jonas, Bugenhagen, die streitigen Artikel als Grundlage der Unterhandlungen aufzusetzen und ihm nach Torgau zu bringen, was geschah in den Torgauer Artikeln (über das Verhältnis derselben zu den Schwabachern vgl. den angef. Art. I, S. 772), die nun Melanchthon in eine zur Vorlegung noch angemessenere Form zu bringen hatte. Damit beschäftigte er sich schon auf der Reise nach Augsburg und dort selbst eifrigst, indem sich ihm gleichsam unter der Hand der Plan seiner Arbeit in die Absicht umänderte, eine Apologie des evangelischen Glaubens durch Nachweisung seiner Schriftmäßigkeit nicht nur, sondern auch seiner Übereinstimmung mit dem christlichen Altertum zu geben. Auch nachdem der fertige Entwurf von Luther gebilligt zurückgekommen, änderte er fortan an ihm, C. R. II, p. 60, wie er denn mit der größten Gewissenhaftigkeit und einer fast peinlichen Vorsicht und Ängstlichkeit jedes Wort abwog, um ja nicht zuviel zu sagen und der evangelischen Sache zu schaden. Die endliche Feststellung des Textes geschah jedoch in gemeinschaftlicher Beratung mit den Theologen aller Stände cf. Consilia latina II, p. 392: nil sumsi mihi; praesentibus principibus et aliis gubernatoribus et concionatoribus disputatum est ordine de singulis sententiis. Gleichwol gebürt Melanchthon von allen den Vorzügen, welche diesem protestantischen Hauptbekenntnis in Beziehung auf seinen allgemeinen Charakter und seine Form nachzurühmen sind, der klaren, einfachen und one schulmäßige Terminologie doch bündigen und bestimmten Entwicklung des Inhalts, dem ruhigen, irenischen und doch festen Tone, der grundsätzlichen Haltung, welche in allem Einzelnen das Prinzip des Protestantismus durchschauen lässt — es gebürt ihm von allem dem das Hauptverdienst, welches den Schild der Ehre über ihn halten müsste, wie man auch sonst so manches andere in seinem reformatorischen Tun und Lassen beurteilen mag. In Beziehung auf den dogmatischen Standpunkt des augsb. Bekenntnisses ist die Aufstellung Heppes — in seiner Schrift über die konfessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche S. 71 — auf allgemeinen Widerspruch gestoßen, dass „dasselbe nicht die Lehreigentümlichkeiten Luthers, sondern die charakteristische Doktrin Melanchthons enthalte". Namentlich in der Lehre vom Abendmal ist das direkte Gegenteil der Fall; dafür bürgen Melanchthons eigene Worte vom 26. Juni 1530: Inest articulus περὶ δείπνου κυριακοῦ juxta sententiam Lutheri C. R. II, 142, nicht minder aber auch die Veränderungen, welche Melanchthon in der Variata von 1540 gerade in diesem Artikel für nötig hielt. Aber auch die Augustana, im Ganzen betrachtet, muss man mit Plitt, s. den Art. Augsb. Bekenntnis Bd. I, S. 772, sagen: „Luther ist der Vater des Bekenntnisses", schon wegen des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem Melanchthon in seiner ganzen theologischen Entwicklung zu Luther stand und blieb, aber auch deswegen, weil die Vorarbeiten, denen Melanchthon in der Augustana hinsichtlich der ganzen Anlage, wie hinsichtlich des Inhalts des Bekenntnisses in den wesentlichen Punkten gefolgt ist, die Marburger Artikel ausschließlich, die Schwabacher gerade nach dem Eigentümlichen ihres Inhalts von Luther herrüren (über das Verwandtschaftsverhältnis der Aug. insbesondere zu den Schwabacher Art. vgl. Köstlin, Art. Luther Band IX, S. 37). An der Abfassung des Bekenntnisses hat Luther allerdings

nicht den unmittelbaren Anteil gehabt, wie man früher meinte. Den fertigen Entwurf, den Luther am 15. Mai erhielt, hat er nach dem Willen des Kurfürsten mit dem gleichen Boten noch an demselben Tag mit seiner vollständigen Billigung wider zurückgesandt, hätte also auch nicht einmal viel ändern können, wenn er es auch hätte tun wollen; er hat das Bekenntnis auch nicht mehr vor der Übergabe in die Hand bekommen. Aber dass Luthers Einfluss auf die Feststellung des Bekenntnisses absichtlich, z. B. durch Unterschlagung von Briefen Melanchthons seitens des Kanzlers Brück ferngehalten worden sei, wie Rückert, Luthers Verhältnis zur augsburgischen Konfession 1854, nachweisen wollte, das ist von Köstlin, Leben Luthers, 2, 627, durch die Chronologie der damaligen Korrespondenz zwischen beiden Reformatoren widerlegt. Luther hat auch die Konfession vollständig gebilligt, „keiner hat sogar ihre Bedeutung schon damals so wie er erkannt und andern ins Bewusstsein gerufen“, vgl. den Brief an Hausmann, Luthers Briefe, IV, 69 (nostra confessio) und an Corbatus IV, 71: mihi vehementer placet, vixisse in hanc horam, qua Christus per suos tot confessores in tanto consessu publico est praedicatus confessione plane pulcherrima. Andererseits lässt sich nun aber doch nicht erwarten, dass der Verfasser des Bekenntnisses seine Eigentümlichkeit in diesem so sorgfältig gearbeiteten Werk vollständig verleugnet habe. Dieselbe bekundet sich vielmehr deutlich genug in der schon oben hervorgehobenen irenischen Haltung des Bekenntnisses, zunächst nach der katholischen Seite, — die Tendenz „möglichster Näherung an den katholischen Lehrbegriff“ ist namentlich von Ranke, Reformationsgeschichte, III, 173, hervorgehoben, auch von Luther wol herausgefült, s. Briefe IV, 110: satan bene sensit apologiam vestram Leisetreterin dissimulare articulum de purgatorio, de sanctorum cultu et maxime de Antichristo Papa. Aber auch von der reformirten Seite war hernach der Anschluss an das Bekenntnis möglich, sofern z. B. im lateinischen Text des Art. X das spezifisch Lutherische, die conjunctio corporis cum pane, verglichen mit dem deutschen Text, mehr zurücktritt, s. Zöckler, Die Augsb. Confession, 1870, S. 41. 73. Was Melanchthons eigene Lehre betrifft, so war sie a. 1530, namentlich in der Lehre von Gnade und Freiheit, keineswegs schon so weit entwickelt, dass Heppes obige Behauptung gerechtfertigt erscheinen könnte. Immerhin, wenn Art. VI die nova obedientia als ein „Sollen“, als eine sittliche Aufgabe für den Gläubigen bezeichnet wird, so liegt dieses, wie auch Plitt, Augustana II, 205, anerkennt, nicht auf dem Wege Luthers, der stets, auch in den Art. Marpurg. und Suabac. die „organisch-wachstümliche Notwendigkeit des Hervorgehens der Werke aus dem Glauben“ betont, wol aber entspricht jener Satz „dem Charakter Melanchthons und seiner ganzen Theologie“, ist aber durch Luthers Auffassung natürlich ebensowenig ausgeschlossen, als die Betonung der justitia civilis im Art. XVIII. Und es darf nun eben als ein Hauptvorzug der Augustana — namentlich auch hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Protestantismus der Gegenwart — hervorgehoben werden, dass sie, gerade auch in den sonst weniger beachteten „Abusus“, die Grundsätze des praktischen Christentums, wie es sich auf evangelischem Standpunkt gestaltet, die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens als allgemeinen religiösen und sittlichen Prinzips in treffender Weise zur Aussprache gebracht hat, vgl. Ritschl, Christl. Unterricht, S. 25. 51 f.; Dorner, Gesch. der protest. Theol., S. 273. Nicht eben so wie über diese Leistung Melanchthons können wir uns freuen über sein sonstiges persönliches Auftreten wärend des Reichstages. Von dem Eindrucke, welchen sein Werk nicht nur auf seine Partei, sondern auch auf viele Gegner machte, ging auf sein eigenes Gemüt insofern wenig über, als er, statt dadurch ermutigt zu werden, vielmehr durch die allerdings schwierige Lage der Evangelischen sich in eine Angst und Sorge hineintreiben ließ, die ihn zu Unterhandlungen mit der Gegenpartei veranlasste, bei welchen er zwar vom besten Willen beseelt war, der evangelischen Sache nichts zu vergeben, aber doch teils nicht die rechte klare Einsicht in den prinzipiellen Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus, teils, trotz einiger Regungen einer sich wider aufraffenden Starkmütigkeit nicht diejenige würdige und feste Haltung bewies, welche ihm der Glaube an die Warheit und Gerechtigkeit dessen, was

er verteidigte, hätte einflößen können und sollen. Nur ist zu bedenken, dass Melanchthon wie die andern auf dem Reichstag anwesenden evangelischen Theologen an das Vorhandensein einer definitiven Trennung von der katholischen Kirche noch nicht dachte, s. C. R. II, 281, dass der prinzipielle dogmatische Gegensatz auch zu der doch eigentlich als offizielle Doktrin des Katholizismus geltenden thomistischen Theologie erst in den Verhandlungen über die Konfutation allgemein zum Bewusstsein kam. So ist es eher begreiflich, wenn Melanchthon hoffte, durch einige Konzessionen der katholischen Majorität in der „Disziplin" (namentlich die Priesterehe und den Laienkelch) die Einheit und die selbständige Organisation der Kirche erhalten zu sehen, die ihm ja auch fernerhin so sehr am Herzen lag, s. C. R. II, 302. In die rechte Stellung und Stimmung hat sich Melanchthon bei der Abfassung der Apologie der A. K. (s. den Art. Bd. I, S. 774), wo er auf seinem Felde war, sich wider hineingefunden. Die Apologie teilt im Ganzen mit der Augsb. Konf. den Vorzug einer klaren, unmittelbar aus der religiösen Erfahrung und der Schrift schöpfenden, daher eigentlich bekenntnismäßigen Ausfürung der streitigen Lehren, ja sie ist, wenn auch im allgemeinen ruhig und mild gehalten, doch im Gegensatz zu den Provokationen der päpstlichen Theologen schärfer, als die Augsb. Konf., und hat einen mehr theologischen wissenschaftlichen Charakter, insofern gewissermaßen eine Ergänzung der A. Konf. bildend. Melanchthon stellt aber in der Apologie manche Sätze auf, die vor dem Richtmaß der spätern strengen lutherischen Orthodoxie anstößig erscheinen konnten (vgl. in der Kürze Matthes, Symbolik S. 80), und die jedenfalls beweisen, wie die Lehrentwicklung noch flüssig war. Durch die Entscheidung des Augsburger Reichstags wurde Melanchthon in Übereinstimmung mit Luther nun auch geneigter, eine bewaffnete Gegenwehr gegen den Kaiser, C. R. II, p. 469, auch sogar die Aufnahme der oberländischen Städte in den Bund zu billigen; worauf das Jar 1532 den Protestanten zwar die Freude des Nürnberger Religionsfriedens, aber auch den Schmerz, den Kurfürsten Johann von Sachsen zu verlieren, brachte. In den sofort mit den Katholiken gepflogenen Unterhandlungen über ein Konzil sprach Melanchthon in einem Bedenken C. R. II, 655 ganz klar die Stellung der Evangelischen zu einem solchen Konzil aus. Unterdessen war es ihm vergönnt, in dieser Zeit verhältnismäßiger Ruhe seiner akademischen und litterarischen Tätigkeit sich fast ungestört hinzugeben; die wichtigste theologische Schrift aus dieser Zeit war sein Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos Sept. 1532. Sein steigender Ruhm gab die Veranlassung zu mehreren ehrenvollen Berufungen, von welchen die nach Tübingen (Sept. 1534) für ihn wegen alter Anhänglichkeit und wegen mancher missliebigen Umstände in Wittenberg zwar ziemlich lockend war, doch nicht so, dass er nicht aus Rücksicht gegen das kurfürstliche Haus abgelehnt hätte. Zu gleicher Zeit ergingen aber auch mehrere Einladungen nach Frankreich an ihn, wo man mit seiner Hilfe den König für die Verbesserung des Kirchenwesens zu gewinnen hoffte. Als nun aber der König selbst deshalb an ihn mit einem dringenden Schreiben sich wandte und Melanchthon um Urlaub bei dem Kurfürsten bat, wurde ihm von diesem sein Begehren so scharf abgeschlagen, dass er sich sehr verletzt fülte, C. R. II, 910, bis er endlich selbst einsah, wie zweifelhaft der Gewinn dieser Reise, und wie unzuverlässig vor allem der französische König selbst war. Auch der Einladung nach England durfte Melanchthon gleichfalls zu seinem Glücke nicht folgen. Unterdessen war er auch durch andere Verhandlungen in Anspruch genommen, die für seinen theologischen Standpunkt wichtig wurden, namentlich die Verhandlungen über das Abendmal, die seit dem J. 1531 sich fortspannen. Die von dem allezeit bereiten und geschmeidigen Vermittler Butzer nach Wittenberg gesendete Konkordienformel billigte Melanchthon vollkommen, und die von dem Landgrafen von Hessen gewünschte Unterredung mit Butzer kam am Ende des Jares 1534 zu Kassel zustande. Butzer konnte sich zwar der in Luthers, Melanchthon mitgegebenen Instruktion enthaltenen strengsten Vorstellung von der Gegenwart des Leibes im Abendmale (der ware Leib Christi im Abendmal mit den Zänen zerbissen) nicht unterwerfen, wollte aber doch die Darreichung des Leibes und Blutes unter den Zeichen zugeben. Melanchthon aber,

nachdem er schon früher, obwol immer noch entschieden gegen den Zwinglianismus (ad Rothmann 1532), one Zweifel schon seit dem Dialog des Oekolampadius vom Jare 1530 und seinen dadurch veranlasten genaueren patristischen Studien mehr und mehr an der Richtigkeit der lutherischen Theorie vom Abendmal zweifelhaft geworden, wurde in dieser seiner Meinung durch die Verhandlungen mit Butzer noch bestärkt; er nennt sich ja C. R. II, p. 822 alienae sententiae (der Luthers) nuntius in Kassel. Das Vorgehen Luthers bei der Zusammenkunft in Wittenberg 1536, indem er die leibliche Gegenwart bis zu der Konsequenz des Genusses der Unwürdigen bekannt wissen wollte, war daher für Melanchthon nicht weniger als für die Oberländer überraschend und unbequem, aber um des Friedens willens fügten sie sich. Haben sie sich aber um der Einigkeit willen accomodirt, so hat doch auch Luther gleichfalls damals und bei der Butzerschen Deutung der Wittenberger Konkordia den Schweizern gegenüber 1537 nicht das Äußerste, den Genuss der impii, gefordert, s. den Artikel Luther, ja obwol er selbst gegen Melanchthon Verdacht schöpfte, dass er zum Zwinglianismus sich neige, wollte er doch „sein Herz mit ihm teilen" und will ihn als einen „hohen Mann", „der große Arbeit thät", der Universität Wittenberg und sich selbst nicht verloren gehen lassen, C. R. III, 428. Kam es nun darüber nicht zu offenem Bruch, so wurde Melanchthon dagegen wärend seiner Abwesenheit in Tübingen im Herbst 1536 von Cordatus, Prediger in Niemeck, heftig angegriffen, weil er gelehrt, dass die bona opera in articulo justificationis causa sine qua non seien, was Melanchthon allerdings in einer Erklärung des Evangeliums Johannis ausgesprochen hatte, und ebenso auch, dass die opera necessaria seien ad salutem oder ad vitam aeternam, cf. C.R. III, p. 162, wobei daran zu erinnern ist, dass Melanchthon auch in der zweiten Hauptausgabe seiner loci vom Jare 1535 seine Abweichung von seiner früheren strengen noch über Augustin hinausgehenden Lehre oder seinen sogenannten Synergismus (wovon nachher) entschiedener hatte hervortreten lassen. Er wies nun aber den Angriff wegen seiner Lehre von den guten Werken in einem Schreiben an Luther und seine anderen Kollegen nachdrücklich mit der Versicherung zurück: ego neque volui unquam docere, neque alia docui de hac praesertim controversia quam quae vos communiter docetis, C. R. III, 180. Der nach Melanchthons Rückkehr von Schmalkalden (März 1537) von Cordatus erneuerte Streit gab Veranlassung, dass Luther bei einer Doktorpromotion den Satz: gute Werke seien notwendig zur Seligkeit, öffentlich missbilligte, so jedoch, dass Melanchthon dadurch sich nicht verletzt fülte, vgl. C. R. III, 385. Auch später widerholten sich die Verdächtigungen Melanchthons bei Luther — durch Amsdorf und andere; auch der Einfluss (vielleicht gegenseitige Abneigung ?) der in ihrem Wesen jedenfalls sehr verschiedenen Frauen (ἡ γυναικοτυραννίς schreibt Cruciger C. R. III, 398) stand einem vertrauteren Verhältnis der Reformatoren im Weg. Luthers Frau speziell darf man die Schuld nicht beimessen, da sie mit Anerkennung von Melanchthon sprach und es beklagte, dass die beiden Männer nicht freundschaftlich über die streitigen Lehrpunkte sich gegeneinander aussprächen, vergl. Köstlin, Luthers Leben, 2, 451.

Diese Verhältnisse verbitterten ihm in den Jaren 1536—1538 seinen Aufenthalt in Wittenberg so, dass er sich daselbst wie ein Prometheus ad Caucasum alligatus vorkommt, C. R. III, p. 606, und in einem Brief an Camerarius November 1539 C. R. III, 840 klagt: me dolores animi, quos tuli toto triennio acerbissimos et continuos, et caeterae quotidianae aerumnae ita consumserunt, ut verear me diu vivere non posse, wobei auch an die vermehrte Last kirchlicher Tätigkeit zu denken ist. Auch wärend der Jare 1539 und 1540 war Melanchthon vielfach von kirchlichen Arbeiten in Anspruch genommen, dem Konvent in Frankfurt, der Einfürung der Reformation im Herzogtum Sachsen und Meißen, einem zweiten Konvent in Schmalkalden, sowie auch von der Gründung der Universität Leipzig. In die Zeit seiner Anwesenheit in Schmalkalden fällt die berüchtigte Doppelheiratsgeschichte des Landgrafen Philipp von Hessen (vgl. d. Art. Luther). In dem dem Vermittler Butzer mitgegebenen Beichtrate stimmte Melanchthon mit Luther ganz überein und erkannte, wie er, hierin einen Notfall an,

musste aber der Trauung des Landgrafen, unter einem anderen Vorwand von Schmalkalden dazu herbeigelockt, zu seinem großen Leidwesen anwonen, doch ließ er es an ernsten Ermanungen an den Landgrafen, besonders an der dringenden Aufforderung, die Sache geheim zu halten, nicht fehlen. Da nun aber die Sache doch bekannt wurde, ja Philipp sogar darauf hindeutete, den Beichtrat zu publiziren, und Melanchthon eben auf der Reise nach Hagenau zu einem Religionsgespräch begriffen, in Weimar das alles erfur, ergriff ihn der Schmerz und die Gewissensangst über dieses Ärgernis so sehr, dass er bis auf den Tod erkrankte, aus welchem ihn nur der betende Heldenmut und die seine Schwachheit überwältigende Willenskraft Luthers errettete (Melanchthon: „Martinus hat mich aus dem Rachen des Todes gerissen"). Übrigens wies Melanchthon nachher den Landgrafen, der sich nicht entblödete, seinen Schritt in einer Schrift öffentlich verteidigen zu lassen, in einem sehr scharfen Gutachten zurecht, C. R. III, 1065, wie er denn überhaupt in allem, was auf Keuschheit und Ehe sich bezieht, sehr streng und gewissenhaft war. Das in Hagenau nicht zustande gekommene Religionsgespräch sollte in Worms im Oktober 1540 nun gehalten werden; Melanchthon kam dahin mit dem besten Vorsatz, hier nicht so schonend gegen die Papisten und so rücksichtsvoll gegen die voluntates principum, wie in Augsburg 1530, aufzutreten, sondern klar und fest die Lehre der Augsburger Konfession zu verteidigen, was er dann auch gegenüber von dem tumultuarischen Verfaren des kaiserlichen Kommissärs Granvella und im Gespräche mit Eck bewies. Wenn das Gespräch keinen Erfolg hatte, so war daran nicht, wie Planck behauptet, die Hartnäckigkeit und Reizbarkeit Melanchthons schuld, sondern die Unmöglichkeit, in der Lehre noch mehr nachzugeben, one sich den Papisten auszuliefern. Bemerkenswerth ist noch, dass Melanchthon bei diesen Verhandlungen die von ihm veränderte, im J. 1540 erschienene Ausgabe der Conf. August. (die nachmals sogenannte variata) zugrunde legen wollte, den Einwendungen Ecks die Behauptung entgegenstellend, „dass in der Sache nichts geändert, obwol in den letzten Exemplaren etwo linder und klarer Wort gebraucht seien", wogegen aber Eck die freilich nicht unwesentliche Änderung des Art. X vom Abendmal geltend machte. Die Protestanten übrigens nahmen damals noch keinen Anstoß an der variata. Auch zu Regensburg, wo das in Worms abgebrochene Religionsgespräch fortgesetzt wurde, Mai 1541, hatte Melanchthon einen schweren Stand; er selbst hat gar keinen rechten Glauben mehr an die conciliationes, quae nullae fieri possunt, nisi fucosae, und sieht im Geiste die technas, sycophantias, sophismata voraus, quibus vel Principes ipsi vel eorum theologi insidias nobis struent, an Veit Dietrich C. R. IV, p. 116. In diesem besonderen Falle wurden die Verhandlungen erschwert durch das perfide Machwerk, das sogenannte Regensburger Interim, das nach dem Willen des Kaisers zugrunde gelegt werden sollte, C. R. IV, 577. Wärend nun die Vereinigungsformel über den Artikel von der Rechtfertigung (justificari per fidem vivam et efficacem), allerdings nicht one Grund, bei den Protestanten, vor allem dem Kurfürsten, solchen Anstoß erregte, dass Luther, obwol selbst auch keineswegs einverstanden, diesen begütigen musste, waren der Kaiser und die Päpstlichen unzufrieden über die vermeintliche Hartnäckigkeit Melanchthons, indem er allerdings im Artikel von der Kirche, von den Sakramenten (über den Luther namentlich erfreut war), von der Orenbeichte den evangelischen Standpunkt so entschieden festhielt, dass er darüber beim Kaiser angeklagt wurde, worüber er sich in der würdigsten, geradesten Weise in einem Verteidigungsschreiben gegen den Kaiser rechtfertigte, C. R. IV, 318. Dagegen brachte ihn der zum Zweck der Einfürung der Reformation im Kurfürstentum Köln (1543) von ihm und Butzer ausgearbeitete Reformationsentwurf in Konflikt mit Luther. Das Abendmal ist hier definirt als communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis cum pane et vino exhibetur, und gesagt, qui — credens in promissionem Christi de pane hoc comedit et de calice bibit, et verbis his quae audit a Domino ac signis, quae accipit, firmiter credit, is vere et salutariter Christi carnem manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum totum Deum ac hominem plenius in se percipit cum omni merito ejus et gratia (cf. Seckendorf, Historia Lutheranismi p. 446). Ob=

gleich eigentlich Butzer diesen Artikel verfasste, so war dies doch nicht one Beistimmung Melanchthons geschehen, trifft ja doch diese Formel auch ganz mit der von Melanchthon gebrauchten Terminologie zusammen. Luther, schon durch die Amsdorfsche Rezension des Kölner Entwurfs eingenommen, war nun sehr unwillig nicht sowol „über das, was vom Abendmal hier gesagt, als über das, was nicht gesagt war", nämlich „dass da nirgends heraus will, ob da sei rechter Leib und Blut mündlich empfangen"; Luthers Briefe, de Wette V, S. 709, wie denn Luther seinen Unwillen auch auf der Kanzel herausließ, C. R. V, 462; ja Melanchthon ist gewärtig, von Wittenberg verbannt zu werden, C. R. V, 478. Die im September 1544 gegen die Schweizer gerichtete Schrift Luthers: „Kurz Bedenken ꝛc.", enthielt aber trotz ihrer Heftigkeit kein Wort, das direkt auf Melanchthon zielte, woraus freilich noch gar nicht folgt, dass er mit ihm zufrieden war; und obgleich Luther es an einzelnen öffentlichen Zeichen der Anerkennung nicht fehlen ließ, so fürchtete Melanchthon doch nicht one Grund wider einen Ausbruch, welcher auch wol nur durch die Bemühungen des Kanzlers Brück und des Kurfürsten abgelenkt wurde, C. R. V, 746, und einer etwas freundlicheren Haltung Luthers Platz machte. Aber Melanchthon hatte doch fortan unter der Verstimmung Luthers zu leiden und war überdies von mancherlei häuslichem Kummer heimgesucht, den ihm insbesondere sein zwar talentvoller, aber leichtsinniger und charakterloser Schwiegersohn Georg Sabinus bereitete (vgl. den schönen Aufsatz: Anna Sabinus in Muther, Universitäts- und Gelehrtenleben, 1860, S. 329 f.). Die neuen Verhandlungen über die Religionsangelegenheiten, welche in Aussicht standen, brachten neue Arbeit, so namentlich die Abfassung der sogenannten „Wittenberger Reformation" C. R. V, 579, als Grundlage für einen etwaigen Vergleich mit Kaiser und Papst, die aber vom Kaiser auf dem Reichstag nicht einmal angenommen wurde; doch war Melanchthon durch Luthers Vermittlung vom Religionsgespräch in Regensburg, Januar 1546, verschont. Der Tod Luthers, 18. Februar 1546, überraschte Melanchthon aufs schmerzlichste, nicht nur und nicht sowol im Hinblick auf die lange in Gemeinschaft durchlaufene Ban des Lebens und Kämpfens, als weil ihm der Verlust, welchen die protestantische Kirche erlitten, in seiner ganzen Größe vor die Seele trat. Wenn daher in der akademischen Gedächtnisrede, die Melanchthon am 22. Februar 1546 Luthern hielt, „persönliche Wärme" vermisst wird, so kann man mit Landerer als Grund hievon außer der leiblichen Gedrücktheit und Abgespanntheit Melanchthons auch eine unwillkürliche Nachwirkung der schon länger entstandenen und nie mehr ganz gehobenen persönlichen Entfremdung ansehen. Andererseits darf man mit Nitzsch (in dem trefflichen Vortrag über Ph. Melanchthon in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft ꝛc., 1855, S. 215) sagen: „Die Kirche war ihm wol noch mehr als Luther; was Luther der Kirche gewesen ist, ist in jener Rede treffend ausgefürt, und Größeres kann nicht von Luther gesagt werden, als dass er sich an die Reihe der auserwälten Organe des Reiches und Zeugnisses Gottes, einen Jesaias, Johannes d. T., Paulus und Augustin anschließe". Der schmalkaldische Krieg und die Auflösung der Universität Wittenberg infolge desselben trieb Melanchthon in die Fremde; und obgleich es ihm schwer wurde, aus dem Dienste seines Fürstenhauses zu scheiden, C. R. VI, 565, so konnte er sich doch nicht für die zu Jena zu gründende Universität entschließen, wie er auch den ehrenvollen Ruf nach Tübingen, Frankfurt ꝛc. ablehnte, nicht nur weil sein Herz an Wittenberg hing und er sich von seinen Kollegen nicht trennen wollte, sondern hauptsächlich weil er der Überzeugung war, die Herstellung der Universität Wittenberg sei für die Kirche und Wissenschaft wichtig, C. R. VI, 560 und 578, 649, obwol ihm dies von Seiten Weimars als Treulosigkeit gegen seinen alten Herrn missdeutet und von seinen lutherischen Gegnern sogar noch schlimmer ausgelegt wurde, so namentlich von Ratzeberger, Handschriftl. Geschichte über Luther und seine Zeit, herausgegeben von Neudecker 1850, S. 185. Aber es sollten noch schwerere Zeiten für ihn kommen.

Der letzte ereignisvolle und schmerzensreiche Zeitraum seines Lebens begann mit dem Streite über das Interim und die Adiaphora seit dem Jare 1547. Das in diesem Jare vom Kaiser den bezwungenen Protestanten angesonnene Augs-

burger Interim (s. d. Art. Bd. VI, S. 773) wies Melanchthon, wenn auch diesen und jenen Punkt als disputabel zulassend, im Ganzen als mit den evangelischen Grundsätzen unvereinbar zurück. Auch der vielberufene Brief an Carlowitz (28. April 1548), C. R. VI, 879, auf welchen wir später noch einmal zurückkommen, enthält zwar hinsichtlich der Verfassung der Kirche die alte, katholischen Ordnungen günstige Meinung Melanchthons, ist auch in Beziehung auf die usus, den Kult, ziemlich nachgiebig, will aber doch der evangelischen Lehre wenigstens nichts vergeben wissen. Aber obgleich Melanchthon in einem widerholten Gutachten (vom 16. Juni 1548) über das Interim sich klar und fest ausgesprochen hatte, C. R. VI, 924, und auch in dem Schreiben an den Markgrafen Johann von Brandenburg sogar gesagt hatte: „ich will auch durch Gottes Gnade für meine Person dies Buch, Interim genannt, nicht billigen, dazu ich viel großwichtiger Ursache habe, und will mein elend Leben Gott befehlen, ich werde gleich gefangen oder verjagt", — so ließ er sich doch bei den Verhandlungen über das sogenannte Leipziger Interim (s. d. Art. Bd. IV, S. 775) zu Zugeständnissen fortreißen, die wie immer aus der schwierigen Lage dem Kurfürsten und Kaiser gegenüber sich begreifen und teilweise auch entschuldigen, so doch in Warheit nicht rechtfertigen lassen, man mag sie von einer Seite betrachten, von welcher man will. Melanchthon ging in der Zulassung der mancherlei katholischen Bräuche von der Meinung aus, dass sie mehr oder weniger Adiaphora seien, wenn nur dabei in der reinen Lehre und den Sakramenten, so wie sie Christus gestiftet, nichts geändert werde, und dass ferner jeder nachteilige Einfluss der Herstellung solcher äußerer Gebräuche ferne gehalten werden könne durch sorgfältige Belehrung des Volkes über die Bedeutung derselben. Diese Meinung war auch nicht ganz one Grund, wie denn auch Luther selbst in dieser Hinsicht anfangs, und wo es die Umstände zu erfordern schienen, z. B. bei der Reformation in Kurbrandenburg 1539, auch später noch ziemlich tolerant war und sogar die Konkordienformel nach durchgekämpftem adiaphoristischem Streite in diesen Dingen nicht das Äußerste verlangt. Es kommt aber, da an sich der Kultus doch gewiss der unmittelbare und notwendige Ausdruck einer religiösen Anschauungsweise ist, bei der Widerherstellung der Gebräuche einer im Prinzip verworfenen Religionsübung doch wesentlich auf die Art, das Maß und den Zeitpunkt dieser Herstellung an, wenn nicht die verworfene Religionsübung damit wider zur Hintertüre hereingebracht und die ihr entgegengesetzte reinere durch den unvermeidlichen Rückschlag des Äußeren auf das Innere wider vernichtet werden soll. Das Leipziger Interim aber ließ die Adiaphora in einer Art und in einem Umfang zu, welche das evangelische Prinzip vollkommen verdunkelten, und Flacius hatte bei all seinem heftigen Poltern doch Recht mit seiner Behauptung, dass derlei Gebräuche bisher sedes impietatis et superstitionis waren und man daher auch mit ihnen das wider hereinbringe, was an ihnen hing. Nicht abschaffen und fortbestehen lassen ist auch etwas ganz anderes als Abgeschafftes wider einfüren, und vollends noch etwas ganz anderes ist es, das Abgeschaffte von den Feinden des eigenen Glaubens sich wider aufnötigen lassen und damit die eigene Überzeugung ihnen gegenüber wider verleugnen. Melanchthon hat ja das im Grunde selbst später mehr und mehr eingesehen und bereut (vgl. vor allem den Brief an Flacius vom 4. Sept. 1556, C. R. VIII, 842), und er musste dafür jedenfalls durch die Ungunst und den Hass, welche über ihn hereinbrachen, mehr büßen, als er irgend verdiente. Man vergleiche mit den zu weit gehenden Rechtfertigungen Melanchthons wegen seines Verhaltens in dem interimistischen Handel bei Planck und Matthes in seiner Schrift über Melanchthon das Urteil Rankes in seiner Reformationsgeschichte und die Schrift: Flacius Illyricus von Twesten, den Anhang von Hermann Rossel.

Auch die Folgezeit bis zu seinem Tode war für Melanchthon ebenso mühe- wie leidensvoll. Er sollte nun, nachdem Luther geschieden, der Tonangeber und der „theologische Leiter der deutschen Reformation" (Nitzsch) sein, und blieb es auch, im Ganzen betrachtet, bis an sein Ende, aber er war es keineswegs unbestritten, weil von jetzt an das Gnesioluthertum, vor allem Flacius Illyricus, in heftigem Kampfe mit seinen kirchlichen Taten und noch mehr mit seinen nun noch bestimmter her-

vortretenden und von seinen Schülern noch weiter ausgefürten Lehrmeinungen die Anklage der Irrlehre und des Abfalls auf ihn und seine Schule häufte. Auf wen muss nicht die leidenschaftliche, oft unwürdige und ungerechte Art dieses Kampfes einen schmerzlichen Eindruck machen, und auf wen nicht auf der andern Seite einen gewinnenden die große Geduld, Mäßigung und Selbstbeherrschung, mit welcher Melanchthon das alles ertrug! Aber man darf doch auch nicht verkennen, dass die Anhänger der lutherischen Lehrweise sich dabei nicht nur gegen vermeintliche, sondern wirkliche Abweichungen von derselben wehrten, und wenn sie auch durch den Eifer des Gegensatzes zu Überschreitungen und Übertreibungen sich fortreißen ließen, doch bei den meisten dieser Streitgegenstände ursprünglich von einem waren dogmatischen Interesse ausgingen, ebenso aber auch andererseits, dass Melanchthon und seine Schule zwar bei ihren Änderungen auch einen berechtigten Gesichtspunkt vertraten, aber ihm nun doch nicht durchweg den innerhalb der richtigen Grenzen des protestantischen Prinzips sich haltenden Ausdruck zu geben vermochten, wobei man freilich zur Entschuldigung von beiden Teilen daran erinnern muss, wie schwer es überhaupt damals war, die streitigen Lehren sicher zu dogmatisiren, da noch nicht ein neues psychologisches und metaphysisches Begriffssystem, das der neugewonnenen christlich-religiösen Überzeugung entsprochen hätte, herausgebildet war und ebendarum die neue Warheit noch in die alten scholastischen Schläuche gefasst werden musste. Am meisten zum Danke machte es Melanchthon allen Parteien im Streite mit Andreas Osiander über die Rechtfertigung seit 1549 (s. d. Art. A. Os.). Melanchthon schwieg lange zu der Abweichung Osianders vom forensischen Begriff der Rechtfertigung und seinen anderen damit zusammenhängenden Ansichten, und schwieg ebenso zu den persönlichen Schmähungen, welche der begabte, kenntnisreiche aber auch leidenschaftlich reizbare und hochmütige Mann sich gegen ihn erlaubte (wie: mit den bloßen eselischen Worten: unser Präceptor Philippus lehrt anders, wolle er sich nicht mehr belästigen lassen; Salig, Historie der Augsb. Conf., II, 935). Ja, Melanchthon schrieb ihm noch einen freundlichen Brief, in welchem er ihn bat, die Sätze, welche er ihm hiemit vorlege, ruhig zu prüfen und ihm seine Gedanken darüber mitzuteilen, C. R. VII, 779; trat dann aber, von verschiedenen Seiten aufgefordert, ein Gutachten zu geben über Osianders Schrift: Bekenntnis von dem einzigen Mittler Christus, auf mit der „Antwort auf das Buch A. Osianders von der Rechtfertigung“ (herausg. 1552), wofür er von A. Osiander mit Schmähungen und Verleumdungen überhäuft wurde, namentlich aber auch mit dem Vorwurf, „dass die Wittenberger Theologen auf ihrer Universität eine neue Tyrannei eingefürt haben, indem sie auf Melanchthons Veranlassung niemand ordiniren oder zum Doktor ernennen, der nicht gelobe, den drei Symbolen der alten Kirche und der Augsburger Konfession gemäß zu lehren und in allen streitigen Dingen die Ältesten der Kirche um Rat zu fragen“. Diesen Vorwurf insbesondere beantwortete Melanchthon in seiner oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri etc. im J. 1553, in seinen Declamationes enthalten, cf. C. R. XII, p. 7, in welcher er die Notwendigkeit einer solchen Verpflichtung rechtfertigte. Auch nachher, 1555, hatte Melanchthon die Genugtuung, in Nürnberg die dort ausgebrochenen osiandrischen Händel vollkommen zu schlichten und sich der dankbaren Verehrung seiner alten Freunde in Nürnberg erfreuen zu dürfen. In dem durch den osiandrischen veranlassten stancarischen Streit über den Satz, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, musste Melanchthon gleichfalls ein Bedenken stellen in der Responsio de controversia Stancari, Leipzig 1553. Auch dem Katholizismus gegenüber ruhte unterdessen seine Arbeit nicht. Der Kaiser verlangte die Beschickung des von Papst Julius III. zur Fortsetzung nach Trient ausgeschriebenen Konziliums von den protestantischen Ständen, so auch von dem Kurfürsten von Sachsen, welcher aber dem Rate Melanchthons folgend, sich nur unter der Bedingung dazu bereit erklärte, dass die ganze Verhandlung von vorne angefangen werde, die protestantischen Theologen mitberaten dürfen und der Papst nicht als Vorsitzer und Richter gelte. Da man endlich auch darüber eins wurde, eine Bekenntnisschrift nach Trient zu schicken, wurde Melanchthon mit der

Abfassung einer solchen beauftragt, welche er nun in der sogenannten Confessio saxonica ausfürte, von ihm selbst eine Repetitio der Augustana genannt. Dies ist die Conf. Sax. in der Tat auch, nur dass sie noch genauer in die Polemik gegen den Katholizismus und die Einwendungen desselben gegen den Protestantismus eingeht, doch bei aller Gründlichkeit gemäßigt. Die positive Entwicklung der protestantischen Grundlehren ist sehr entschieden und kräftig, zugleich aber auch vorsichtig in der Behandlung dessen, was im Leipziger Interim Anstoß erregt hatte, wie der Lehre von den Adiaphora, von den guten Werken. Melanchthon am Schlusse des Jares 1551 angewiesen, nach Trient abzureisen, merkte unterwegs in Dresden etwas von den geheimen kriegerischen Absichten Morizens von Sachsen, und suchte ihn, namentlich weil die Franzosen mit in das Interesse gezogen sein sollten, davon abzuhalten, C. R. VII, 902, er kam aber auf der Weiterreise nur bis Nürnberg, und kehrte, nachdem er dort eine zeitlang nicht untätig verweilt, im März 1552 nach Wittenberg zurück, da durch den künen Schlag Morizens gegen den Kaiser seine Sendung sich von selbst aufhob. Zwar glaubten viele Protestanten, Melanchthon hätte durch sein Auftreten in Trient viel dazu nützen können, das Urteil über die Sache der Protestanten aufzuklären (cf. Adam, Vitae theolog., 1620, p. 346), aber diese Meinung war gewiss, wenn man die damalige Stimmung der Katholiken bedenkt, eine gar zu sanguinische. Wärend aber nun die äußere Lage des Protestantismus infolge der Tat Morizens sich günstiger gestaltete und im Augsburger Religionsfrieden 1555 sich befestigte, lag auf Melanchthon fortan die schwerste Last der Arbeit, Sorge und Trübsal, welche ihn nun eigentlich nie mehr froh aufatmen ließ. Zu dem Verdrusse der oben geschilderten Streitigkeiten kam noch eine Menge mühevoller Verhandlungen, Reisen und Schreibereien aller Art für die Zwecke der Kirchen und Schulen, und zwar nicht bloß seines deutschen Vaterlandes, daher er (1556) an Camerarius schreibt: non poëticae carnificinae apud inferos pares sunt meae carnificinae, qua excrucior scribendis disputationibus, legibus, praefationibus, epistolis, und das alles unter zunehmenden körperlichen Leiden und Beschwerden, vielem häuslichem Kummer durch die Krankheit seiner Gattin und das unglückliche Los seiner Tochter und dem Schmerz, einen theuren Freund um den andern durch den Tod sich entrissen zu sehen (wie Georg von Anhalt † 1553, Sturm von Straßburg † 1554); dennoch fand er, seinen Trost in unermüdlicher Tätigkeit suchend, noch Zeit genug für eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten der verschiedensten Art, welche in diesen Zeitraum fallen, wie die fortlaufende Herausgabe der Werke Luthers mit interessanten Dedikationen an verschiedene Freunde, eine neue Ausgabe seiner loci 1553, eine neue Auslegung des Römerbriefs und mehreres Philologische. Seine letzten Lebensjare waren aber noch heimgesucht von einigen weiteren Kämpfen, die seine Kraft vollends aufgerieben haben, nämlich den aus der interimistischen sich herausspinnenden verschiedenen Lehrstreitigkeiten und dem sich erneuernden Sakramentsstreit. Wir haben oben gehört, wie Melanchthon mit Cordatus zusammengeriet wegen der Lehrweise: gute Werke sind zur Seligkeit notwendig; nachher in den locis vom Jare 1538 und 1548 redet er vorsichtiger davon, dass die nova spiritualitas und obedientia nostra, hoc est justitia bonorum operum necessario sequi debet reconciliationem. Da aber im Leipziger Interim doch wider die Formel: bona opera ad salutem necessaria erschien, so wurde dies von den lutherischen Gegnern des Interim aufgestochen, insbesondere von Amsdorf, welcher deshalb 1551 den Freund und Schüler Melanchthons, Georg Major, angriff und in Gesellschaft von Flacius und Gallus mit ihm sich herumstritt (s. d. Art. majorist. Streit ob. S. 156). Melanchthon mischte sich nicht unmittelbar darein, ermante vielmehr Major gleich von Anfang an, seinen Satz nicht weiter zu verfechten und den Hader dadurch nicht noch zu vermehren, C. R. VII, 985, ebenso schrieb er an Paul Eber C. R. VII, 1061, und er selbst ließ seit dem majoristischen Streit die Formel ganz fallen, weil er sah, wie sie leicht missverstanden werden konnte und fortan wirklich missdeutet wurde, so im Schreiben an den Senat von Nordhausen Januar 1555, C. R. VIII, 410, noch entschiedener in den responsionibus ad articul. bavaricos vom Jare 1559. Aber alle Vorsicht und Zurückhal-

tung Melanchthons konnte doch nicht verhindern, dass die Gegner Wittenbergs und der Melanchthon'schen Richtung nicht fortan gegen ihn operirten. Am 12. Januar 1556 kamen Amsdorf, Schnepf, Stolz, Aurifaber und andere Theologen in Weimar zusammen, wo sie erklärten, an der lutherischen Lehre vom liberum arbitrium und vom Abendmal festhalten und mit den Wittenbergern sich nicht versönen zu wollen, wenn sie nicht ihren Synergismus und Zwinglianismus aufgäben. Flacius jedoch bemühte sich bald darauf, mit Melanchthon wider ein freundlicheres Verhältnis anzuknüpfen, indem er ihm durch Paul Eber seine „linden Vorschläge" mitteilte, C. R. VIII, 799, die aber gerade für diesen Zweck nicht sehr geeignet waren. Melanchthon bewies auch jetzt und im weiteren Verlauf dieses ärgerlichen Handels große Mäßigung und Geduld, obwol er sich natürlich, bei aller Bereitwilligkeit zu einer ruhigen und leidenschaftslosen Verhandlung, zu einer sich selbst wegwerfenden Demütigung, wie sie die Flacianer ihm zumuteten, nicht hergeben konnte. Man vergleiche die sogenannten acta cosvicensia, C. R. IX, p. 23—71. Aber es sollte noch schlimmer für Melanchthon kommen. Mit widerstrebendem Herzen entschloss er sich, dem Wunsche des Kaisers gemäß, zu einem nochmaligen Religionsgespräche zwischen protestantischen und katholischen Theologen in Worms sich einzufinden 1557. Er wurde von allen Seiten mit Auszeichnung empfangen, wogegen die Anhänger des Flacius von vornherein sich sehr schroff zeigten, man vergleiche den bezeichnenden Brief des Monner an Flacius, C. R. IX, 246; auch die herzoglich sächsischen Theologen kamen unverkennbar mit der Absicht nach Worms, durch eine gründliche Demütigung Melanchthons sich zu rächen. So sehr sich dieser bemühte, die Verhandlungen in einen friedlichen und billigen Gang zu bringen und das streit- und verdammungssüchtige Gelüsten seiner Gegner durch seine sich selbst nicht schonende Mäßigung im Zaume zu halten, so gelang es ihm doch nicht; denn seine Gegner stimmten dem schlauen und boshaften Begehren der Katholiken bei, dass, ehe das Vergleichsgespräch eröffnet würde, alle Irrlehre und insbesondere auch die von der Augsb. Konfession Abgefallenen verdammt werden sollten. Da sie damit natürlich Melanchthon selbst vor allem treffen wollten, so widersetzte sich dieser mit den anderen Theologen, worauf die Gegner Melanchthons unter Protest abreisten, ganz zur boshaften Satisfaktion der Katholiken, welche nun das Gespräch, von welchem sie keinen günstigen Erfolg für sich voraussahen, auch ihrerseits abbrachen und die Schuld davon auf die Protestanten warfen. Einen größeren Schimpf, sagt Nitzsch, hat die Reformation im 16. Jarhundert nicht erfaren. Der dadurch tief verletzte und durch den bald nachher eingetretenen Tod seiner Gattin, welchen er bei einem Besuche in Heidelberg erfur, schwer gebeugte Mann (sein Freund Languet schreibt an Calvin: Dominus Philippus annis, laboribus, calumniis et sycophantiis ita fractus est, ut ex illa consueta hilaritate nihil prorsus in eo reliquum sit) fur gleichwol fort in seiner Sorge für die Kirche und in den Bemühungen für ihren Frieden, wie sein Bedenken für einen synodus evangelicorum beweist, d. h. für eine Vergleichs- und Friedensverhandlung unter den Evangelischen, die ja in dieser Zeit widerholt von den für die so sehr bedröhte Einigkeit der evangelischen Kirche bemühten Fürsten ausging, C. R. IX, 462, ferner der für den gleichen Zweck von ihm verfasste sehr gemäßigte Frankfurter Rezess, C. R. IX, 490, welcher von Flacius das samaritanische Interim genannt, von Amsdorf im Auftrag des Herzogs Johann Friedrich von Sachsen in einer förmlichen Recusationsschrift angegriffen und von den flacianisch gesinnten Theologen fortan bitter verfolgt wurde; man vergleiche die ruhige Antwort Melanchthons in s. responsum Mel. de censura formulae pacis Francofordianae, scripta a theologis Wimariensibus vom 24. September 1558, C. R. IX, 617. Freilich war noch eine neue Verbitterung dazu gekommen durch den Angriff Amsdorfs auf den Synergismus Pfeffingers und der Wittenberger Theologen, was zu derben Repliken der Leipziger und Wittenberger Theologen fürte, an welchen jedoch Melanchthon keinen persönlichen Anteil hatte. Da aber das im Anfang des Jares 1559 von den Herzogen von Sachsen publizirte und von Flacius schließlich redigirte Konfutationsbuch, in welchem alle bis jetzt in der evangelischen Kirche

aufgetretenen Ketzereien feierlich verdammt wurden, namentlich auch den Synergismus ganz in Ausdrücken Melanchthons bekämpfte, schrieb Melanchthon darüber an Cracovius: lego illas sophismatum praestigias non sine magno dolore; respondebo principi (d. Kurfürsten von Sachsen) candide et petam si magis placet illa venenata sophistica, ut me clementer dimittat C. R. IX, 744, und sandte dann sein Bedenken ein, in welchem er alle einzelnen Artikel des Konfutationsbuches durchgeht und seine früher ausgesprochene Überzeugung behauptet und verteidigt. Sein letzter kräftiger Protest gegen den Katholizismus, aber auch seine letzte zusammenfassende Erklärung über die in der protestantischen Kirche selbst streitigen Artikel ist die Schrift gegen die vom Herzog Albrecht von Bayern 1559 publizirten Inquisitionsartikel, ein Werk der von ihm ins Land berufenen Jesuiten. Diese Responsiones ad impios articulos bavaricae inquisitionis, 1559 herausgegeben, vgl. Opp. ed. Viteberg I, 360, hat Melanchthon in seinem letzten Testament als „seine Konfession" bezeichnet. Wir heben hier nur das kurz heraus, was er von der Gnade und Freiheit im Werke der Bekehrung, also in Beziehung auf den synergistischen Streitpunkt in diesen Artikeln sagt: cum disputant fidem Dei donum esse, sciant donari per verbum, et sustentantem se voce evangelii vere trahi spiritu sancto inchoante consolationem et accendente invocationem, qua assidue petendum est: converte me Domine, et convertor; credo, opem fer imbecillitati meae, dann beruft er sich darauf, dass Luther dasselbe gelehrt und ebenso die alten Kirchenlehrer wie Gregor von Nazianz; orditur a verbo, vocari et trahi inquit voluntatem quae non exspectet coactionem sed luctetur ut assentiatur promissioni; donec enim repugnat voluntas, nulla facta est conversio. — Et tamen simul fateor plurima Deum in omnibus sanctis ita agere, ut voluntas tantum sit subjectum patiens.

Wir haben schließlich noch einen Blick zu werfen auf den mit den bisherigen Streitigkeiten meist gleichzeitigen, bis zu M.'s Tode fortgesetzten Kampf über das Abendmal, der ihm seine letzten Lebensjare verbittert und mehr als alles andere seine Sehnsucht nach Erlösung aus der rabies theologorum gesteigert hat. Die Erneuerung dieses Kampfes über das Abendmal hing bekanntlich zusammen mit dem Sieg der calvinischen Lehre vom Abendmale in der reformirten Kirche und ihrer stärkeren Transspiration nach Deutschland, und trat zuerst hervor in dem Konflikte Calvins mit Westphal, und setzte sich fort in den Bremer und Heidelberger Händeln. In den Streit zwischen Calvin und Westphal mischte sich aber Melanchthon nicht persönlich ein; er schwieg stille, obgleich Calvin nicht nur in mehreren Privatbriefen ihn zu einer öffentlichen Erklärung über seine ware Ansicht antrieb, sondern sogar in seinen öffentlichen Schriften durch ausdrückliche Berufung auf seine Übereinstimmung mit der Conf. Aug. und mit Melanchthon ihn zu einem unumwundenen Bekenntnis gleichsam zwingen wollte; sagt doch Calvin sogar in seiner ultima admonitio ad Westphalum: centies confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli, wärend andererseits Gallus und Westphal, aber schwerlich in redlicher Absicht, Melanchthon auf ihre Seite ziehen, und mit Herausgabe einer Sammlung von Sentenzen aus seinen früheren Schriften den „Schimpf von ihrem Herrn Präceptor abwischen, und der Welt beweisen wollten, dass derselbe wenigstens zu Lebzeiten des seligen Herrn Luthers niemals gleich mit den Sakramentirern gedacht" cf. auch die Epistola Stigelii ad Mel. C. R. VIII, p. 621. Das am Anfange des Jares 1557 von den Wittenberg'schen Theologen in den hardenbergischen bremischen Händeln abgegebene Gutachten war ziemlich unbestimmt, und mehr nur gegen das Lutherische abweisend, da statt des Ausdrucks panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem die Formel vorgeschlagen wird: cum pane sumitur corpus C. R. IX, 16. Über die persönliche Stellung Melanchthons zu der Abendmalslehre Calvins sagte Landerer in der 1. Auflage der Enc. IX, 273: „Dass Melanchthon für seine Person damals ganz mit Calvin in der Abendmalslehre übereingestimmt habe, wie man häufig behauptet, lässt sich nicht erweisen, denn wenn er auch Calvins Polemik gegen die spezifisch lutherischen Bestimmungen teilte, so brauchte er doch nirgends, auch nicht in seinen Privat-

äußerungen, die charakteristischen Stichwörter Calvins (der Ausdruck: communicatione corporis nos membra facere corporis sui beweist wenigstens nicht genug); es ist möglich, daſs ihm die Formeln Calvins von der caro gloriosa, von transfundere vivificum vigorem carnis, evehi per spiritum sanctum zu schwebend und der Grundbegriff der persönlichen Gegenwart Christi damit nicht klar und sicher genug festgestellt schien; ja er war vielleicht selbst über das Moment der Leiblichkeit noch ungewiſs". Diese Äußerungen Landerers sind heute noch wertvoll als eine Warnung, nicht in der Weise von Planck, Galle u. a. die spätere Abendmalslehre Melanchthons kurzer Hand mit der Bemerkung zu erledigen, „daſs Melanchthon völlig auf Calvins Seite gestanden", Galle, Charakteristik Melanchthons, S. 445. Melanchthon hat eine eigentümliche Lehre über das Abendmal gehabt, ehe von einem Einfluſs Calvins auf ihn überhaupt die Rede sein kann; daſs dieser Einfluſs gerade in der Lehre vom Abendmal späterhin so bedeutend auf Melanchthon gewirkt habe, ist nicht erweislich und an sich nicht warscheinlich, da Melanchthon von Calvin in der ganzen Art, das Reformationswerk zu treiben, sich unterschieden wissen wollte C. R. IX, 788, und namentlich in der für ihn so wichtigen Lehre von Gnade und Freiheit in Calvin seinen direkten Antipoden erkannte; vergl. Gundert in Jahrb. f. deutsche Theol., 1860, S. 431. Über die eigene Abendmalslehre des spätern Melanchthon ist so viel allgemein anerkannt, daſs ihm die persönliche Gegenwart und Selbstmitteilung Christi im Abendmal vor allem wichtig war, in dem Sinn, wie er sich schon im Entwurf zur Apologie 1531 ausgesprochen hat, C. R. XXVII, 285: neque nos fingimus mortuum corpus sumi in sacramento aut corpus exsangue aut sanguinem sine corpore, sed sentimus, integrum et viorum Christum adesse. Aber „unklar bleibt", — so hat Landerer den fraglichen Punkt S. 262 treffend formulirt — „wie Leib und Blut zu dieser persönlichen Gegenwart und Wirkung sich verhalten". Meistens sagt man: Der Genuſs von Leib und Blut ist dem späteren Melanchthon nur noch ein sinnbildlicher Ausdruck für die Vereinigung mit Christi in der Handlung gegenwärtiger Person, s. Lipsius, Dogmatik, S. 751. Dies haben allerdings die Philippisten, insbesondere Peucer als Melanchthons Ansicht, wie er sie am Ende seines Lebens gehabt, vorgetragen, s. C. R. IX, 1089: Nec perceptio corporis et sanguinis Christi aliud est quam perceptio praesentis Christi et beneficiorum Christi omnium, quae promissio offert et Christus praesens exhibet et applicat. Bei dieser Auffassung der späteren Abendmalslehre Melanchthons muſs man aber 1) anerkennen, daſs der lutherischen Lehre weit näher als diese philippistische die Abendmalslehre Calvins stünde, wenn dieser als das der Abendmalshandlung spezifische Gnadengut eine Speisung mit der von dem verklärten Leib Christi im Himmel ausgehenden Nährkraft für Seele und Leib lehrt, vgl. Lipsius S. 751 und Herzog im Art. „Abendmal" Bd. I, S. 46. Selbst wenn man bei Calvin hierin nur ein „Tingirtsein von katholischen Anschauungen" sieht, sollte solches bei dem „katholisirenden" Melanchthon weniger möglich sein? 2) muſs man dann so viele dem Lutherischen ungleich näher bleibende Erklärungen Melanchthons über das Abendmal und zwar nicht nur in offiziellen Aktenstücken, sondern auch in seinen Lehrausfürungen dahin mit Jacoby, Liturgik der Reformatoren II, 135, zurecht legen: „Das Interesse der Kirche lag ihm näher als seine eigene Theorie. Er beschränkte sich darauf, die eigene Auffassung durch das freilich sehr lästige Bindeglied gezwungener Interpretationen mit der objektiven Lehrformulirung in Zusammenhang zu bringen"; 3) ist unleugbar, daſs von anderen Schülern Melanchthons, die nicht zu den Philippisten im engeren Sinn gehörten, die aber sonst die Lehre Melanchthons sogar treuer bewart haben, die Abendmalslehre des Meisters in ganz anderem Sinn verstanden wurde, z. B. von Chyträus (bei Planck, Gesch. des prot. Lehrbegr., V, 2. 440); Hemming, Enchiridion 329; Major, Homil. in Evang. III, 123, namentlich aber vergl. die anerkannt melanchthonische Repetitio Anhaltina von 1579; Niemeyer coll. 628: Testator ipse Dominus noster J. Ch. in hujus sacrosanctae Coenae suae actione a se instituta vere ac substantialiter adest et cum externis ac visibilibus symbolis, pane et vino vere praesens distribuit verum suum corpus, pro nobis in ligno crucis traditum,

verumque suum sanguinem pro nobis effusum. Atque ita participes nos facit non tantum meriti et efficaciae, sed etiam substantiae corporis et sanguinis sui, ut certi simus, vere nobis remitti peccata propter passionem et mortem ipsius et velle ipsum in nobis habitare, nosque tanquam insitos sibi palmites gestare et ad vitam aeternam sustentare.

Ganz so, wie in diesem Bekenntnis geschieht, betont Melanchthon noch in den spätesten Redaktionen seiner loci, überhaupt in seinen zusammenhängenden Lehrausfürungen, die doch mindestens so viele Beachtung verdienen, als vereinzelte, mehr oder minder unionistische oder unbestimmt gehaltene Äußerungen, die Beziehung des Abendmals zur Rechtfertigung, wodurch er die Richtung des lutherischen Lehrtypus einhält und von Calvin sich unterscheidet. Er sucht für den persönlichen Besitz der Rechtfertigungsgnade im Sakrament eine spezifische Bürgschaft und findet diese darin, dass hier Christus nicht bloß nach seinem Geiste gegenwärtig sei (wie auch im Evangelium), sondern auch nach seinem substantiellen Lebensgrund sich mitteile; allerdings nicht zu mündlichem Genuss — für die manducatio oralis ist bei dem späteren Melanchthon so wenig als für die bestimmt seit 1534 aufgegebene physica conjunctio corporis et panis mehr Raum; er fürt C. R. IX, 1046 beifällig die Worte des Macarius an: *οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα κυρίου ἐσθίουσιν.* Aber der Glaube, der dem Melanchthon als rechtfertigender nicht wie den Reformirten an sich schon unio cum Christo, sondern fiducia ist, vollendet sich im Abendmal zur unio mystica dadurch, dass hier Christus objektiv sich selbst mitteilt — non tantum efficacia sed etiam substantia, C. R. XXI, 863, wodurch er dem Gläubigen bezeugt, dass er ihm individuell, persönlich und bleibend zugehöre mit seinem Heil. Vgl. Annotat. et conciones in Matthaeum a. 1558. C. R. XIV, 1007: Alias cogitant homines, ecce promissio est generalis sermo, fortassis ad te nihil pertinet, sed scito, in hoc ipso ritu testari Deum, quod promissio ad te pertinet. Dat tibi Dominus corpus et sanguinem, facit te membrum sui corporis, vult igitur et promissiones tibi tribuere, s. auch C. R. IX, 409. Dem entspricht das Exegetische in der Abendmalslehre. Als authentische Interpretation der Einsetzungsworte betrachtet Melanchthon seit 1538 die paulinische Formel *κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ*, und erklärt dies dahin: hac re Christus suum corpus nobis communicat et nos testatur membra esse sui corporis, in quo est efficax. C. R. VIII, 910. Immer ist es die Vereinigung mit Christus und dem corpus mysticum, was für Melanchthon als die religiöse Bedeutung des Abendmals im Vordergrund steht, aber immer erscheint dieselbe vermittelt durch eine im Abendmal auch leibliche Selbstmitteilung Christi. Darauf kommt auch der alte Löscher hinaus, Hist. mot. III, 143, „dass Melanchthon gleichwol vermeinet, er fechte nur die Proposition an: panis est corpus Christi, nicht aber die andere, dass Christi Leib warhaftig da sei“.

Anzuerkennen ist jedoch 1) dass Melanchthon der dogmatischen Frage, was es um die „substantielle Gegenwart“ Christi im Abendmal eigentlich sei, eher aus dem Wege als tiefer nachgeht und vorzugsweise die praktisch-religiöse Bedeutung des Sakraments betont. Der mit Luthers Urteil über die „Kölner Reformation“ übereinstimmende Vorwurf der Flacianer, dass Melanchthon die substantia sacramenti und den fructus legitimus desselben vermische, ist wenigstens von ihrem Standpunkt aus berechtigt.

Dazu kommt 2) die ausgesprochen unionistische Tendenz, die vielen Äußerungen Melanchthons zugrunde liegt, in welchen er nicht seine eigene Abendmalslehre entwickeln, sondern eine gemeinsame Basis für alle die Evangelischen darbieten wollte, welche im Abendmal eine objektive reale Gegenwart Christi festhielten, im Gegensatz zu der memoria hominis mortui und dem bloß menschlichen Verbrüderungsmal, was Melanchthon bis zuletzt als den Sinn der Abendmalslehre Zwinglis betrachtete, womit er derselben freilich ebensowenig gerecht wurde, als der seit 1552 mit Macht in den Vordergrund tretenden lutherischen Anschauung, wenn er in derselben ein bloßes certamen *περὶ ἀρτολατρείας*, eine inclusio corporis in pane sah. C. R. VII, 882. IX, 409 u. ö.

Zu diesen unionist. Formeln gehört die von Butzer aufgenommene und seit 1538 oft widerkehrende: Christum vere et substantialiter adesse et efficacem esse III, 536. VIII, 336. In diesem unionist. Sinne sprach er sich nun auch in dem bekannten Heidelberger Responsum, seinem letzten öffentlichen Akte in den Abendmalsstreitigkeiten, vom 1. Nov. 1559 aus. Er billigt es, daſs den beiden Teilen, dem lutherischen und calvinischen, Stillschweigen geboten werde, und schlägt die Formel panis κοινωνία τοῦ σώματος etc. als die una forma verborum vor, sie damit erklärend: adest filius Dei et efficax est in credentibus, et in his consolationibus veris nos facit sibi membra, und dabei offen die papistica conversio wie die ubiquitas verwerfend, und schließt mit den Worten: maneo in hac sententia, contentiones utrinque prohibendas esse et forma verborum una et simplici utendum esse. Damit will er gewiſs nicht für den Calvinismus Partei ergreifen, sondern in unionistischem Interesse eine Formel aufstellen, bei welcher verschiedene Meinungen sich sollten vertragen können, was von ihm gut gemeint, aber gewiſs weder an sich noch bei der damaligen Sachlage richtig berechnet war. Die durch den völligen Übergang der Pfälzer Kirche zum Calvinismus, durch sein Gutachten und frühere Äußerungen gegen den Herzog von Württemberg herausgeforderte Brenz'sche Schrift über die Ubiquität, bezeichnet Melanchthon spottend als Hechingense latinum, ist aber doch bereit zum Beweise, daſs diese Lehre „in offenem Widerstreit mit der alten reineren Kirche stehe", ad Camer. 3. Febr. 1560 C. R. IX, 1036; in änlichem Sinne spricht er sich widerholt gegen seinen Freund Hardenberg bei den fortgesetzten bremischen Abendmalsstreitigkeiten aus. Aber ehe noch diese und die andern gerade brennenden theologischen Streitigkeiten zum Ziele kamen, ward ihm die längstersehnte Erlösung aus dem Streite der Kirche und der „Wut der Theologen" zu teil. Diese seine Sehnsucht nach dem Frieden und dem Lichte der unsichtbaren Welt spricht sich in vielen rürenden Äußerungen aus seinen letzten Lebensjaren aus, so in einem Briefe vom 20. Mai 1559 an Sigismund Gelous von Eperies in Ungarn C. R. IX, 822: pendeo velut ad Caucasum adfixus, etsi verius sum ἐπιμηθεὺς quam προμηθεὺς, et laceror non ut ille a vulturibus tantum, sed etiam a cuculis; verum commendo filio Dei et ecclesiam et me. Nec invitus ex hac vita discedam, cum Deus volet, et ut viator qui noctu iter fecit, auroram expetit, ita ego coelestis academiae lucem avide exspecto; in illa coelesti consuetudine te rursus complectar et de sapientiae fontibus laeti colloquemur; an Buchholzer 10. Aug. 1559 C. R. IX, 898: cogito et ego quotidie de hoc itinere et avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus et procul aberunt sophistica et sycophantica. Wenige Tage vor seinem Tode schrieb er auf ein Blättchen, das auf seinem Schreibpulte sich vorfand, die causae nieder, cur minus abhorreas a morte; links stand: discedes a peccatis, liberaberis ab aerumnis et a rabie theologorum; rechts: venies in lucem, videbis Deum, intueberis filium Dei; disces mira illa arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti; cur sic simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum. Die nächste Veranlassung seines Todes war eine starke Erkältung auf der Reise nach Leipzig im März 1560 zur Prüfung der Stipendiaten. Das daraus entstandene heftige intermittirende Fieber zehrte seine durch so viele Körper- und Seelenleiden geschwächten Kräfte mehr und mehr auf. Gleichwol nahm er, so oft wider einige Erleichterung eintrat, die Arbeit wider auf, — und begann auch sein Testament, da das von ihm früher abgefaſste sich nicht sogleich vorfand, von Neuem aufzusetzen, um demselben auch ein Bekenntnis seines Glaubens beizufügen, konnte es aber nicht mehr zu Ende bringen. Die einzige Sorge, welche ihn bis in seine letzten Augenblicke beschäftigte, war der betrübte Zustand der Kirche; in mir ist keine Bekümmernis, sagte er zu seinem Schwiegersone, dem Arzte Peucer, nur eine Sorge, daſs die Kirchen in Christo einig werden möchten, darum seufzte er noch zu widerholten Malen mit den Worten der Schrift: auf daſs sie eins seien, gleichwie wir eins sind. Sich selbst stärkte er in fast ununterbrochenem Gebete und Umgang mit dem göttlichen Worte, aus welchem seine Freunde ihm seine Lieblingsstücke wie Psalm 24. 25. 26, Jes. 53, Joh. 1, Joh. 17, Röm. 5 und

andere vorlasen; als besonders wichtig standen in den letzten hellen Augenblicken ihm die Worte vor der Seele, welche er auch mit lauter Stimme aussprach: die Welt nahm ihn nicht auf, die ihn aber aufnahmen, denen hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, allen, die an seinen Namen glauben. Als ihn Peucer fragte, ob er noch etwas begehre, antwortete er: nichts als den Himmel, — darum lasst mich zufrieden, störet meine süße Ruhe nicht. So lange er noch atmete, bewegten sich seine Lippen wie im stillen Gebet, und so fur er one merklichen Kampf „sein still und gelind über seinem Gebete dahin zu seinem lieben Herrn Jesu Christo, den er stets mit Herz und Mund gelobet und gepreiset hat", den 19. April des Jares 1560; sein Leichnam wurde in der Schlosskirche zu Wittenberg neben Luthers Ruhestätte eingesenkt. Man vergleiche über das Lebensende Melanchthons das Programm der Wittenberger Theologen: brevis narratio exponens, quo fine vitam clauserit Phil. Mel. 1560 C. R. X, p. 254, ebendaselbst die verschiedenen Leichenreden.

Überschauen wir nun dieses reiche Leben und Wirken im ganzen, so springt natürlich vor allem seine Bedeutung und Wichtigkeit für die protestantische Kirche ins Auge. Melanchthon war als der Genosse Luthers ganz besonders dazu berufen, auf dem von diesem gelegten Grunde das Werk der Reformation zu befestigen und fortzufüren sowol durch das, was er zur Entwicklung, Rechtfertigung und Ausbreitung der evangelischen Lehre, als durch das, was er zur Verteidigung des Rechtes der evangelischen Kirche nach Außen und zu ihrer Organisation nach Innen getan hat. Die Vorsehung hat die in ihrem Wesen so verschiedenen, freilich im letzten und höchsten Ziele ihres Denkens und Strebens wider so verwandten Männer auf einen Boden zusammengestellt, weil sie in dieser ihrer Verschiedenheit sich wider wesentlich ergänzten und nur in dieser Ergänzung beiderseits das für das Werk der Reformation leisteten, was sie leisten sollten. Nur ein Heroismus und eine schöpferische Kraft, wie die Luthers, waren im Stande, mit der herrschenden Kirche zu brechen, die reine christliche Warheit wider auf den Leuchter zu stellen und durch Wort und Tat der Geschichte jenen neuen vorwärtsdringenden Anstoß zu geben, welchen die List und Gewalt der Feinde und die Fehler und Schwachheiten der Freunde wol zu schwächen und zu hemmen, nimmermehr aber zu unterdrücken vermochten. So hat auch Melanchthon insbesondere nur durch Luther die Richtung auf die reformatorische, kirchliche und theologische Tätigkeit und den ursprünglichen Inhalt derselben empfangen und behalten, wärend seine persönliche Neigung ihn vom öffentlichen Wirken, wenigstens in und für die Kirche zurück-, und in der Wirksamkeit für die Schule und Wissenschaft festgehalten hätte. Es ist war, dass one die Gemeinschaft mit Luther Melanchthon „ein zweiter Erasmus geworden oder geblieben wäre" (Nitzsch), wenn ihn auch sein edlerer Sinn vor dem erasmischen Epikuräismus der Wissenschaft bewart, und sein tieferes religiöses Interesse sein Herz entschiedener der Sache der Reformation zugewendet hätte *). Fast tragisch ist es zu sehen, wie er so oft unter der Last und unter den Schwierigkeiten seiner kirchlichen Tätigkeit, freilich auch unter den bittern persönlichen Erfarungen in seinem reformatorischen Wirken sich nach einem wissenschaftlichen Stillleben sehnt, so schon im Jar 1529: o felices, qui abstinent a publicis negotiis C. R. I, p. 1067 und ἀπραγμόνως ζῆν ἡδύ C. R. X, p. 655. Aber er sollte und musste auf dem Platze stehen und wirken, auf den er gestellt war, weil er sein wissenschaftliches Talent und sein reiches Wissen, insbesondere sein sprachliches, für die Kirche fruchtbar machen,

*) Über dieses sekundäre Verhältnis Melanchthons zu Luther und entgegen einer unhistorischen Überschätzung Melanchthons vgl. auch Wirth, Geschichte der Deutschen, III, 63: „Es wollte unter den späteren Gelehrten fast zur Sitte werden, den ersten Gehilfen über den Meister zu erheben; doch wehe der Reformation, wenn Philipp Schwarzerd die oberste Leitung derselben hätte füren müssen. Abgesehen von einer Unselbständigkeit, welche in wichtigen Augenblicken der Leitung durchaus nicht entbehren konnte, vermochte er auch nicht die Klarheit und den Scharfsinn des Urteils gleichmäßig oder sicher zu bewaren."

das gute Erz, welches Luther aus der Tiefe schaffte, ausmünzen, und so in weiterem Kreise in Umlauf setzen, weil er die neue Schöpfung gestalten, befestigen und ausbreiten sollte. Wenn Luther den Funken in die großen Massen, namentlich des Volkes, warf, sollte Melanchthon durch die Art seines Wirkens die Sache der Reformation nicht nur bei den Herrschern und Gewaltigen in ein günstigeres Licht stellen, sondern auch die große Anzal der Gebildeten und Gelehrten, die vielfach durch Luthers Persönlichkeit und Auftreten abgestoßen wurden, gewinnen, indem er den Beweis lieferte, dass die Reformation das Licht der gründlichsten Prüfung aus Schrift und Geschichte nicht zu fürchten habe, und ihr Interesse dem einer waren wissenschaftlichen Bildung nicht feindselig, sondern vielmehr mit demselben eins und dasselbe sei. Im allgemeinen betrachtet aber waren Melanchthons Mäßigung und Friedensliebe, und sein konservativerer Geist an ihrem Orte ebenso notwendig, um den Bestand und Fortgang der Reformation zu sichern, wie Luthers Glaubensheroismus, sein kriegerisches, vorwärtsstürmendes Wesen und seine durchgreifende Konsequenz an dem ihrigen. Inwieweit Melanchthon mit dem ihm eigentümlichen Charisma bestimmend auf Luther selbst gewirkt habe, diese Frage ist verdienstlich angeregt, aber keineswegs erledigt von Ratz in der Zeitschr. für hist. Theologie, 1870, S. 313 ff. Persönlich mäßigend hat Melanchthon auf Luther nachweisbar öfter gewirkt, im geselligen Verkehr a. a. O. S. 316, im Streit mit Erasmus C. R. I, 674, auch für Agricola wurde Melanchthons Vermittlung angerufen. Dagegen ist eine dogmatische Einwirkung Melanchthons auf Luther bis jetzt nicht erwiesen. Eine bedeutsame Wendung in der Lehre der deutschen Reformatoren von der Buße ist allerdings von Melanchthon in den Visitationsartikeln zuerst eingeschlagen, dieselbe ist aber von Luther in früheren Schriften bereits vorbereitet, und dann seinerseits verschärft worden, s. Ritschl, Versönungslehre I, 190; Lommatzsch, Luthers Lehre, S. 338. In der Abendmalslehre hat Melanchthon noch beim Widerausbruch des Streites mit den Schweizern 1544 widerholt eine Einwirkung versucht, s. den Brief an Myconius V, 498, an Crato IX, 785, aber one ersichtlichen Erfolg. Denn „die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmalsstreit“ und das aus ihr berichtete Geständnis Luthers, „dass in der Sache vom Abendmal zu viel geschehen“, bleibt trotz der sorgfältigen Arbeit von Diestelmann a. 74 apokryph, vergl. Köstlin in Stud. u. Krit. 1875, S. 373. Sicherer als solcher persönliche Einfluss Melanchthons auf Luther ist das, dass die Tätigkeit Melanchthons sachlich eine wesentliche und notwendige Ergänzung zum reformatorischen Wirken Luthers gebildet hat. Die 95 Thesen, das Buch an den Adel der deutschen Nation, von der Freiheit des Christenmenschen, von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche schreiben und auf dem Reichstag zu Worms vor Kaiser und Reich die Warheit bekennen konnte nur Luther, aber die Conf. Aug. und ihre Apologie und die loci communes schreiben sollte und musste Melanchthon, und die Bibel übersetzen konnten und sollten sie nur miteinander; damit soll aber nicht gesagt sein, dass nicht beide Männer eben auch vermöge dieser ihrer Individualität wider anderwärts das Rechte verfehlen und das Maß im Zuwenig und Zuviel überschreiten konnten, denn die Stärke und Schwäche eines Mannes, seine Tugenden und Fehler liegen ja meist auf derselben Seite, und die letztern sind nur das Extrem der ersteren. Es ist nun aber auch merkwürdig, wie beide Männer ein klares Bewusstsein von dieser ihrer gegenseitigen Stellung und der notwendigen Verknüpfung ihres von Gott empfangenen Berufes hatten. Melanchthon schrieb im Jar 1520 C. R. I, p. 160: „Sterben will ich lieber, als mich von diesem Manne wegreißen lassen“ und an Spalatin C. R. I, p. 264: „Viel wunderbarer ist Martinus, als dass ich ihn mit Worten abbilden könnte“; als Luthers Gesundheit einmal wankte, schrieb er an Spalatin 6. Juli 1521: accensa est per illum lucerna in Israel; quae si exstincta fuerit, quae tandem supererit nobis alia spes; o utinam hac vili anima mea ipsius vitam emere queam, quo nihil nunc habet orbis terrarum θειότερον C. R. I, p. 417. Luther ist ihm der „Elias“ C. R. I, 448. 451, „der Herakles, der Mann voll heiligen Geistes“ C. R. I, 282. Aber auch später, da ihre geistigen Wege sich mehr getrennt hatten und die erste

persönliche Liebe schon nicht mehr vorhanden war, wo ihn vielmehr die Furcht vor Luther, ja Unmut beschleicht, kann doch Melanchthon äußerlich und innerlich von Luther nicht loskommen. Wenn er 1537 ad Camer. C. R. III, 339 schreibt: haereo hic, nescio quibus vinculis implicitus sed ut dicam quod res est, invitus haereo, so drückt sich darin sozusagen die innere göttliche Notwendigkeit aus, durch die er unbewusst sich an Luther geknüpft fült, jedenfalls aber bleibt über allem Wechsel der persönlichen Stimmung und über allen Differenzen der Ansichten bei Melanchthon das klarste und dankbarste Bewusstsein davon, was Luther für die protestantische Kirche war, siegreich stehen, wie er dies wärend der Krankheit Luthers in Schmalkalden 1537, dann namentlich auch bei Luthers Tode und nachher noch oft ausgesprochen hat. Obiit auriga et currus Israël qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, ruft er seinen Schülern im frischen Schmerz über das Scheiden Luthers zu, C. R. VI, 59; man vergl. weiter seine oratio funebris für Luther, wovon oben geredet worden und seine narratio de vita Lutheri zuerst als praef. in tom. sec. operum Luth. Viteb. 1546. Luther seinerseits schreibt am Ende des Jares 1518 an Reuchlin: Unser Philippus ist ein wunderbarer Mensch, ja an dem sich nichts findet, quod non supra hominem sit, mir jedoch höchst befreundet und vertraut, de Wette, Briefe Luthers, Thl. I, 196. Am bestimmtesten aber hat er sein Verhältnis zu Melanchthon bezeichnet in seiner Vorrede zu Mel.'s Kommentar zum Kolosserbrief vom Jar 1529: „Mein Geist, darum dass er unerfaren ist in feinen Künsten und unpolirt, tut nichts, denn dass er einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeiet; so hat er auch das Schicksal, dass er rumorisch und stürmisch ist. Ich bin dazu geboren, dass ich mit Rotten und Teufeln muss kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind; ich bin der grobe Waldrechter, der Ban brechen muss. Aber Magister Philipp färt säuberlich stille daher, säet und begeußt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich". Wie wichtig Melanchthon ihm war, ja wie sein Herz noch an ihm hing, das hat er, wie oben bemerkt, bei den Sakramentsstreitigkeiten des Jares 1537 bewiesen, C. R. III, 427, und noch herrlicher, da er im Jare 1540 dieses „Werkzeug Gottes" aus dem Rachen des Todes riss. Auch der Lehrweise Melanchthons hat Luther, obwol sich ihm ihre Eigentümlichkeit nicht verbergen konnte, in großherziger Weise ihre Berechtigung eingeräumt. „Ein Jar vor seinem Tode rühmt Luther in der Vorrede zu seinen eigenen Schriften Melanchthons loci, wie sie inzwischen auch verändert waren, mehr als seine eigenen Werke und nennt Melanchthon ein göttliches Werkzeug, welches auch für die Theologie zum größten Zorn des Teufels und seiner Schuppen das Höchste gewirkt habe", s. Henke, Das Verhältnis Luthers und Melanchthons, 1860, S. 10. Es ist ein tiefbedeutsamer Anblick, wie derselbe Luther, welcher sonst keine persönlichen Rücksichten kennt, wo es nach seiner Überzeugung die Warheit gilt, und welcher die schärfsten Waffen gegen Männer richtet, welchen Melanchthon mit seiner Ansicht näher stand, einen Erasmus, Butzer, doch nie unmittelbar gegen Melanchthon selbst redet, und selbst, als er in der melancholischen Verstimmung seiner letzten Lebenszeit nahe daran war, auch gegen Melanchthon loszubrechen, den innern Unmut bezwingt und sich zum Schweigen begütigen läßt. Auch Luther konnte das Band nicht brechen, mit welchem eine stärkere Hand ihn an Melanchthon gebunden, aber er wollte es auch nicht in der Großartigkeit seines Sinnes, welcher, wenn er nur Übereinstimmung im Größten und Höchsten erkannte, auch über ihm nicht unwesentliche Differenzen, wenn auch nicht überall in gleicher Weise, wegsehen konnte und einen wichtigen Mann um einer noch wichtigeren Sache willen zu schonen wusste. Kleinlich war die Spannung zwischen beiden Männern nie, denn sie drehte sich nicht um äußerliche Dinge, um menschlichen Vorzug und Ruhm, noch viel weniger um andere Vorteile, sondern einzig um die Sache, um die Kirche und die Lehre, und hatte ihre letzte Wurzel nur in der Grundverschiedenheit ihrer Individualitäten; dasselbe, was sie verband, war es auch, was sie trennte: sie stießen sich ab und zogen sich an, „weil die Natur nicht einen Mann aus ihnen beiden formte". Doch kann man gewiss nicht leugnen, dass in diesem persönlichen Verhältnisse Luther der Großherzigere

war und blieb. Luther, wie er auch mit manchem in Melanchthons Tun und Lassen unzufrieden war, sein „Leisetreten", seine Zaghaftigkeit tadelte, wie er auch sogar grollen mochte über seine dogmatischen Abweichungen, läſst doch nie und nirgends einen Schatten auf Melanchthons Charakter fallen; Melanchthon dagegen gibt hin und wider persönlichem Miſstrauen gegen Luther Raum, und macht nach Luthers Tod in dem bekannten Briefe an Carlowitz seinem Unmut in einer Weise Luft, welche seinem Rufe, wie Salig sagt, einen überaus großen Flecken angehängt hat, ein nicht unverdienter Vorwurf, so gut sich die Sache auch psychologisch begreifen lassen mag. Melanchthon sagt nämlich; tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret. C. R. VI, 880. Nicht aber der von seinen Gegnern so scharf aufgestochene Vorwurf der φιλονεικία für sich ist es, was uns am meisten auffallen muſs; Melanchthon rechtfertigte sich darüber in einem Briefe an Dietrich von Malzan, dahin: fortasse, quid sit φιλονεικία non considerant; non est crimen sed πάθος ustitatum heroicis naturis, et erant in Luthero heroici impetus; non mirum est, nos, quorum naturae segniores sunt, interdum mirari illam vehementiam. Wenn der Vorwurf der φιλονεικία sich so auch etwa rechtfertigen läſst, so ist doch die Verbindung, in welche Melanchthon denselben mit der servitus deformis bringt, die er getragen, um so befremdender, weil sie notwendig den Schein erwecken muſs, als ob Luther vermöge seiner Streitsucht oder Rechthaberei auf ihn einen ihn persönlich herabwürdigenden Druck ausgeübt hätte; aber den Willen, einen solchen Druck auszuüben, hatte wenigstens Luther gewiſs nicht, und wenn das Auftreten Luthers für Melanchthon zur servitus deformis wurde, so war dies allermeist die eigene Schuld des letzteren; er verrät dies auch selbst in dem Briefe an Carlowitz durch die bezeichnende Äußerung: fortasse sum natura ingenio servili. Aber der allgemeinere und tiefere Grund davon liegt darin, daſs überhaupt dominirende starke Geister auf die schwächeren Gefäße neben sich psychologisch schon einen Druck ausüben, welcher diese reizt, sich desselben zu erwehren und sie, eben weil sie die Schwächeren sind, nicht immer nach den besten Waffen greifen läſst. Melanchthon selbst sagt in seiner Postille IV. Bd., S. 706: „non est tantus amor inferiorum erga superiores, quantus est superiorum erga inferiores, denn wie man pflegt zu sagen, die Lieb' steigt unter sich, nicht über sich; nehme solches ein jeder bei ihm selber ab und denke ihm nach"; gibt er uns damit nicht selbst den Schlüssel in die Hand? Luther von seinem erhabeneren Standort aus kann gegen den unter ihm Stehenden die Liebe bewaren, auch wo er herrscht und zürnt; Melanchthons Liebe aber wird mehr und mehr zu ehrfurchtsvoller Bewunderung, eben darum auch leicht, wenngleich vorübergehend, in seinem so leicht verletzbaren Gemüte zum Miſstrauen und empfindlichen Unmute. Doch kehren wir zurück zu Melanchthons öffentlichem reformatorischen Wirken, so tritt uns in demselben als besonders charakteristisch seine große Mäßigung, seine gewissenhafte Besonnenheit und Vorsicht und seine Friedensliebe entgegen. Hat seine Mitwelt und noch mehr die Folgezeit der herrschenden lutherischen Orthodoxie das große Verdienst, welches Melanchthon eben vermöge dieser Eigenschaften um die Kirche sich erworben, nicht anerkennen wollen, so ist die unparteiischer richtende Gegenwart um so mehr verpflichtet, in dieser Beziehung „die gerechte Dankbarkeit zu üben"; dafür setzen wir das ganze Bild seines öffentlichen Wirkens ein, wie wir es oben im einzelnen zu zeichnen versuchten. Nichts ist leichter, als den heroischen, alles niederwerfenden, um keine äußeren Folgen sich bekümmernden, gerade durchfarenden Kriegsmut, die Blitze und Donner eines Geistes wie Luther mit einseitiger Vorliebe zu bewundern und zu preisen; nichts ebendarum aber auch ungerechter, als die weniger geräuschvollen Tugenden der Mäßigung, Vorsicht, Gewissenhaftigkeit, Friedensliebe, und das milde, befruchtende Sonnenlicht, das von ihnen ausgeht, zu verachten oder zu verkleinern. Darum dürfen wir freilich nicht, müssen aber auch nicht blind sein gegen die Fehler und Schwachheiten, welche die Kehrseite jener Tugenden bilden, und von den überscharfsichtigen Gegnern Melanchthons allein gesehen werden wollen. Die Mäßigung und

Besonnenheit, die er sich selbst zuschreibt als homini peripatetico et amanti mediocritatem C. R. III, 385, wurde bei ihm häufig genug zu unentschiedener, inkonsequenter Halbheit, die gewissenhafte Vorsicht zu einer Bedenklichkeit und Ängstlichkeit, die vor lauter Wiegen und Wägen nicht zum Wagen und Handeln kommt und den besten Absichten die energische Spitze abbricht, welche sozusagen in das Fleisch der Geschichte eindringt und sie vorwärts treibt, ja zu einer oft warhaft peinlichen Mutlosigkeit, die, statt frisch zuzugreifen im Vertrauen auf die gute Sache und denjenigen, welcher seine starke Hand über ihr hält, im Dorngehege des Zweifels über alle mögliche schlimme Folgen hängen bleibt. Freilich muss man dabei, abgesehen davon, dass offenbar hier auch ein Temperamentsfehler (sanguinis melancholici motus, sagt Osiander C. R. II, 163) und körperliche Leiden mit einwirkten, wol bedenken, dass Melanchthon nicht um seiner eigenen Person willen auf halben Wegen stehen blieb und von ängstlicher Sorglichkeit sich beherrschen ließ, wenigstens dies gewiss nicht wollte, sondern um des Woles des Ganzen, um des Heiles der Kirche willen, und dass diese sorgenvolle Ängstlichkeit und zögernde Bedenklichkeit auch mit einer zarten Gewissenhaftigkeit zusammenhing, welche nirgends das Rechte verfehlen wollte, und bei ihrem Tun und Lassen sich immer auch die große Verantwortung vor Augen stellte. An persönlichem Mute fehlte es ihm überdies keineswegs; man erzält von ihm, wie er wenige Jare vor seinem Tode mitten unter einen tumultuirenden Studentenhaufen hinein dem gezückten Degen eines wütenden jungen Mannes entgegentrat, um die Ruhe herzustellen, Adam Vitae theolog. p. 357; und ebenso haben wir auch manche schöne Proben seines Mutes und seiner Festigkeit in seinem öffentlichen Auftreten kennen gelernt; und in der Tat gehörte auch oft kein geringer Mut dazu, Maß zu halten und zu zögern, namentlich den Päpstlichen gegenüber, wo dafür nur Vorwürfe und Verdächtigungen von der eigenen Partei zu ernten waren; davon wollen wir gar nicht reden, dass damals wie später viele schonungslos die Anklagen der Furchtsamkeit, Feigheit, Schwachheit, ja des Verrates auf ihn gehäuft haben, welche in der Wolle saßen, wärend er im Feuer stand und oft gerade auch durch sein Maßhalten und seine Vorsicht mit Aufopferung des eigenen guten Namens das gewinnen half, an dessen Besitz nachher eine undankbare Mit- und Nachwelt sich erfreuen durfte. Aber wir werden doch Melanchthon nicht Unrecht tun, wenn wir sagen: der Mut sei ihm mehr abgedrungen worden, wo er auf die Spitze hinausgestellt war, als dass er ihm natürlich gewesen; wir möchten dies z. B. behaupten von der allerdings festen und starkmütigen Art, wie er dem Wüten und Drohen des Kardinal Campegius zu Augsburg entgegentrat: „wir können nicht nachgeben, noch die Warheit verlassen; wir bitten aber um Gottes und Christi willen, dass uns unsere Widersacher dies nicht verdenken, und so sie können, mit uns disputiren, d. i. uns das nachgeben wollen, was wir mit gutem Gewissen nicht verlassen können; wir befehlen Gott dem Herrn unsre Sache; so Gott für uns ist, wer will wider uns sein? Endlich es folge daraus, was da wolle, so müssen wir unseres Glückes und Unglückes erwarten". Ein solcher abgedrungener Mut ist allerdings nach Umständen eine Tugend, ebensogut aber auch ein Mangel. Überhaupt aber war Melanchthons Mut weniger aggressiver als passiver Art; aber diesen passiven Mut bewies er nun auch in ungewönlichem Maße nicht nur im willigen Aufsichnehmen und standhaften Ertragen dessen, was er in seinem Berufe und öffentlichen Wirken zu leiden hatte, sondern auch in der Festigkeit, ja Zähigkeit, mit welcher er die einmal gewonnene Überzeugung trotz der Ungunst, die sie fand, behauptete, wenn nun gleich dabei seine Ängstlichkeit, freilich auch seine zu weit gehende Friedensliebe und seine persönliche Abneigung gegen das öffentliche Handeln ihn abhielten, sie auch zu öffentlicher Geltung zu bringen. Bemerkenswert ist nun auch noch insbesondere, wie dieses bedächtige, ängstliche, sorgenvolle Wesen, dieser nur passive Mut auch in seiner Frömmigkeit, so ungeheuchelt und innig diese auch war, in seinem Gottvertrauen sich abspiegelte. Als man ihn daran erinnerte, welche Kraft und Stärke Luther aus seinem Gottvertrauen und seinem gläubigen Gebete schöpfte, gab er die Antwort: wenn ich nicht selbst mein Theil sorge, so kann ich auch im Gebet

nichts von Gott erwarten; so war dies nun auch an seinem Orte ist, so bezeichnet es doch den Mann, welchen seine Sorgen auch seinem Gotte gegenüber nicht ganz verlassen, wenn er auch sagt: si nihil curarem, nunquam implorarem Deum; cum autem curas finiat religiosa pietas precibus, nimirum expers esse curarum penitus illa nequit. Et curis igitur ad preces impellor, et precibus curas depello. Cam. Vita Mel. Strobel. p. 113. Es liegt ihm näher mit seinem Gott zu leiden und auf die Erlösung von allem Übel zu harren, als mit seinem Gott Taten zu tun, und ihm, wie Luther so energisch sagt, „den Sack vor die Türe zu werfen". Zur Bestätigung des bisher Gesagten und zugleich auch zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen Luther und Melanchthon verweisen wir auf die Worte Luthers in seinen Briefen an Melanchthon vom Ende Juni 1530: „Eurer großen Sorge, durch die ihr geschwächet werdet, bin ich von Herzen feind, denn die Sache ist nicht unser. Es kommt mich auch oft ein Grauen an, aber nicht allewege. Eure Philosophie, nicht eure Theologie plaget euch so — — als könntet ihr mit euren unnützen Sorgen etwas ausrichten. — — In eigenen Sachen bin ich etwas schwach, du aber beherzter; dagegen bist du in gemeinen Sachen, wie ich in eigenen, und ich bin in gemeinen Sachen gesinnt, wie du in deinen eigenen. Du sagst: du könntest dein Leben wol in die Schanze schlagen, seiest aber sorglich für die gemeine Sache. Ich aber, was die gemeine Sache anbetrifft, bin ich ganz wolgemut und fein zufrieden, denn ich weiß, daß sie recht und warhaftig ist, und, das noch mehr ist, Christi und Gottes Sache selber. Derhalben bin ich schier als ein müßiger Zuschauer. — — Fallen wir, so fällt Christus auch mit, — und ob er gleich fiele, so wollte ich doch lieber mit Christo fallen, als mit dem Kaiser stehen". Damit vergleiche man, was Camerarius, so gerne er alles an seinem Herzensfreunde zum Besten deutet, von seiner nimia et infinita consideratio, sollicitudo, circumspectio, metus sagt S. 129, noch mehr aber die treffende Beurteilung S. 65: Philippum omnino mira afficiebat sollicitudo de eventu rerum, negotiorumque, quorum ille particeps esset factus, et tum maxime cum acciderat, ut aliquid ipse censeret aut suaderet, usque adeo cavendum esse bono viro statuebat, ne culpam admitteret neve per errorem quoque aut imprudentiam causam mali daret. Inque his aliquando angoris perturbatio tanta fuit, ut illi paene succumberet, cum in caeteris rebus et maxime privatis et suis animum satis bonum haberet, vel etiam magnum atque excelsum, qui et injurias patienter ferret atque adeo contemneret, et in periculis adeundis minime esset timidus. Aber die Mäßigung, Besonnenheit, Gewissenhaftigkeit Melanchthons und die daran hängenden Fehler der Halbheit, Unentschiedenheit und Ängstlichkeit treten in das volle Licht erst, wenn wir den andern Hauptzug seines Charakters und Handelns, seine Friedensliebe, dazu nehmen. Nichts fast sticht in der Persönlichkeit und im ganzen Leben Melanchthons mehr hervor, als die Liebe zum Frieden und zur Eintracht. Sein Widerwille gegen Streit und Zwietracht war, wie er selbst widerholt versichert, ihm angeboren, C. R. III, 239; III, 617 und hing zwar allerdings, wie man gewönlich sagt, mit einer sanfteren, wenigstens weicheren und stilleren Gemütsart zusammen, noch mehr aber wol mit einem nicht nur ästhetischen, sondern auch sittlichen Schönheitssinn, der sich von allem Heftigen, Gewalttätigen (immanitas Postill. II, p. 552), Rohen, Schroffen (horridum), Maßlosen (nimium) abgestoßen fülte. Wenn man aber von einer sanfteren Gemütsart bei Melanchthon redet, so kann dies doch nur recht verstanden werden, indem man sie zu seiner natürlichen Heftigkeit und Reizbarkeit ins rechte Verhältnis setzt; er schreibt selbst von sich C. R. III, 1172: saepe ex animo indignor, scis enim me esse ὀξύχολον — iracundum (celeris sed brevis irae); und Camerarius redet von affectionibus animi vehementibus; graviter ergo commovebatur, eratque in eo impetus hic repentinus, qui tamen sedabatur celeriter. Vgl. was Ratzeberger über die Reizbarkeit Melanchthons in publicis et privatis lectionibus zu erzälen weiß, „denn er wollte seine rationem docendi ganz allein exacte ad unguem observirt haben" S. 92. Sanftmütig ist er von Natur nur insofern, als er überhaupt keiner tiefgehenden und andauernden Leidenschaft fähig war und die aufsteigenden Wellen immer wider von seiner natürlichen Gutherzig-

keit und seinem wolwollenden, liebreichen Sinne gesänftigt wurden. Muss man sich so an seiner persönlichen Persönlichkeit freuen, so darf man sich doch neben ihr seine Empfindlichkeit und Verwundbarkeit auch nicht verbergen, wie sie gerade solchen zarten und weicher organisirten, wenngleich dabei edlen Naturen eigen ist. Übrigens ist das alles bei Melanchthon nicht nur Temperament und Natur; vielmehr bewies er gegenüber von allen Beleidigungen und Kränkungen, die er erfur, und gegenüber von seiner natürlichen Heftigkeit und Empfindlichkeit eine wirklich bewundernswerte Kraft der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, durch die er zu dulden, zu tragen, zu schweigen, zu verzeihen verstand, wie wenige; dies war in allem, was nur seine eigene Person betraf, sein fester, in seiner christlichen Überzeugung und seiner großen Demut wurzelnder Grundsatz, C. R. III, 178. IV, 118. Postill. p. II, p. 248. Aber auch und ganz besonders in seinem öffentlichen Leben folgte Melanchthon dieser seiner natürlichen Neigung und seinem Grundsatze der Friedensliebe, Duldsamkeit und Nachgiebigkeit, und da ist es nun doch nicht bloß ein persönliches Friedensbedürfnis, dem er folgt, es ist die concordia, pax, tranquillitas ecclesiae, die er immer wider allem Streit entgegenstellt, weil one sie kein Heil und Gedeihen sei. Es ist ein eigentümlich kirchlicher Geist, der ihn leitet sowol in seinen Beziehungen zur katholischen Kirche, als in seiner vielfachen organisatorischen und konziliatorischen Wirksamkeit auf protestantischem Gebiet, sodass diese beiden Seiten seiner Tätigkeit in innerer Wechselwirkung stehen. Dieser kirchliche, näher konservativ kirchliche Sinn beruhte bei Melanchthon auf ursprünglichen Eindrücken schon der Kindheit, die durch mancherlei Erfarungen des Lebens verstärkt wurden. Nitzsch macht die treffende Bemerkung a. a. O. S. 113: „Es ist gewiss nicht one tiefen Eindruck auf Melanchthon geblieben, dass der sterbende Vater die Seinen beschwor, sich nimmer von der Kirche Mitgliedschaft zu trennen". (Diese Worte des sterbenden Vaters, angefürt in der Postille II, 477, widerholte Melanchthon 9 Tage vor seinem Tod in Beziehung auf die Seinigen.) Melanchthon selbst schreibt an Carlowitz: puer etiam in templis singulari voluptate ritus omnes observavi et natura mea alienissima est ab illa Cyclopum vita, quae ignorat ordinem actionum et odit ritus velut carcerem. C. R. VI, 883. Und diese Jugendeindrücke haben nun bei ihm, dem Laien unter den Reformatoren, keine Abschwächung erfaren, durch ernüchternde Erfarungen, wie sie den andern Reformatoren aus eigener im Dienste der alten Kirche geübter, klerikaler Tätigkeit erwuchsen. So steht Melanchthon zunächst zu der kirchlichen Vergangenheit in einem Pietäts- und Respektsverhältnis, das ihm viel schwerer es macht als Luther, sich in den Gedanken der Unaussönbarkeit mit der katholischen Kirche zu finden. Bekannt ist, welches entschiedene Gewicht Melanchthon auf die Autorität der alten Kirchenlehrer, und zwar nicht bloß Augustins, sondern auch der griechischen Väter legt (die auf seine Abendmalslehre viel eher bestimmend eingewirkt haben mögen als Calvin), wie er denn die Autorität der Väter gerade in der Abendmalslehre noch kurz vor seinem Tode, 3. Februar 1560, geltend macht. So ist denn seine Haltung in Sachen des Kultus — auch aus ästhetischen Gründen — eine vorzugsweise konservative, ja im Leipziger Interim eine entschieden zu konservative gewesen; vgl. über die Liturgik Melanchthons Jacoby II, 154 ff. Ein Kryptokatholik, in dem Sinn, wie es die Cordatus und Schenk ihm schuldgaben, ist darum Melanchthon doch nicht gewesen. Es ist nicht weniger ein handgreiflicher historischer Irrtum, als es das größte Unrecht ist, wenn ihm leidenschaftliche Gegner die Absicht zutrauten, die Aussönung mit dem Katholizismus herbeizufüren mit Preisgebung der unantastbaren Errungenschaften des Protestantismus, vor allem der gereinigten Lehre, diese hält er ja vielmehr immer über alle Konzessionen als die unerlässliche Bedingung aller Verständigung hinaus; ebenso bleibt er sich, im großen Ganzen betrachtet, doch gleich und bleibt er fest in der Verwerfung alles dessen, was ihm als das „Abergläubische" im Kult und als das „Tyrannische" in dem Regiment der Kirche gilt. Ja er bezeichnet es öfters, z. B. C. R. VI, 164 als das Verbrechen der Blasphemie, wenn man um des äußeren Friedens willen zur

Unterdrückung der anerkannten Warheit die Hand biete. Es ist ein lächerliches Mährlein, das Florimond in seiner histoire de la naissance et progrès de l'hérésie in Umlauf setzte, und das leider in katholischen Kreisen immer noch kolportirt wird (s. die Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, 1878, S. 357), dass der sterbende Melanchthon seiner Mutter, welche ihn beschworen, zu sagen, welche der beiden Religionen die beste sei, die ihrer Väter, oder die veränderte? — geantwortet haben soll: haec plausibilior, illa securior, s. Bayle, dictionnaire, Art. „Melanchthon"; Salig, Historie der Augsb. Konf. III, 323. Melanchthons Mutter starb ja längst vor ihm, schon 1529, s. C. R. I, 1083. Dagegen ist die Erzälung wenigstens nicht unwarscheinlich, wenn auch nicht sicher erweislich, dass Melanchthon, im Frühjar 1529 von Speyer aus nach Bretten gekommen, seine Mutter auf ihre Frage, was sie unter solchen Streitigkeiten der Gelehrten glauben solle, ihr Gebete hersagen ließ, die nichts Abergläubisches enthielten, und ihr dann sagte: ut pergeret, hoc credere et orare, quod credidisset et orasset hactenus, nec pateretur se turbari conflictibus disputationum. Adam Vitae Theologorum 1620, p. 333, dagegen Strobel, Melanchthoniana p. 9 und dafür Förstemann, Stud. u. Krit., 1830, I, 127. Aber wie mag man darauf zu große Schlüsse bauen? Allein wenn nun auch in die Redlichkeit seines Protestantismus kein Zweifel gesetzt werden darf, so bleibt er innerhalb dieses Protestantismus dem Katholizismus darin näher denn Luther, dass er mehr auch auf die äußere Erscheinung, Verfassung und Gestaltung der Kirche Wert legte. Es zeigt sich dies in seiner ganzen Behandlung der Lehre von der Kirche. Der ideale, wenn man so will, der kritische Begriff der Kirche, welchen die Reformatoren zunächst in der Polemik gegen das katholische Kirchentum geltend gemacht hatten, und der noch in den loci von 1535 ausgesprochen war, tritt seit 1537 bei Melanchthon zurück (obwol er keineswegs aufgegeben wird, s. Variata VII, deutsche loci von 1558 C. R. XXII, 527). In den Vordergrund tritt der empirische Begriff der waren sichtbaren, d. h. der evangelischen Kirche, vgl. Ex. Ordin. C. R. XXIII, 37, ecclesia visibilis in hac vita est coetus visibilis amplectentium incorruptam evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis, in quo coetu Filius Dei efficax est et voce Evangelii et spiritu sancto multos regenerat ad vitam aeternam, vergl. Ritschl, Über die Entstehung der lutherischen Kirche in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, I. „Die Beziehung der so beschaffenen Kirche auf Gott" sucht dann Melanchthon — hierin mit dem späteren Luther eins — in dem gottverordneten Amte, dem ministerium evangelii C. R. XXI, 833. XXII, 536. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen rechnet er schon in den Verhandlungen des Augsburger Reichstags zu den „unnötigen Artikeln, davon man in den Schulen zu disputiren pflegt". C. R. II, 183. Auch diese Idee gibt er nicht auf, er sagt noch 1553 im Psalmenkommentar: sacerdotes sunt omnes sancti, quorum aliqui suo tempore sunt vocati in ministerio, sed omnes uncti et vocati sunt ad confessionem, invocationem et ad sanctificationem C. R. XIII, 1158, wie er denn die gemeinsame Anbetung Gottes als eine der Hauptfunktionen der Kirche stets hervorhebt, s. u. Aber er zieht hieraus keine Konsequenz in der Richtung des Gemeindeprinzips, betont vielmehr unter den signa Ecclesiae propria neben dem consensus in doctrina Evangelii incorrupta, scilicet in fundamento und dem legitimus usus sacramentorum regelmäßig die obedientia ministerio debita juxta Evangelium. Es ist nun aber das Amt nicht bloß in seiner göttlichen Stiftung, sondern auch in seiner geschichtlich gewordenen Gliederung, die πολιτεία ecclesiastica, solche feste Formen kirchlicher Verfassung und kirchlichen Regiments, wie sie der Katholizismus besaß, was Melanchthon zu erhalten strebt. Deutlich zeigt sich dies Streben — und zwar auch in seiner relativen Berechtigung — in der kirchlich organisatorischen Tätigkeit Melanchthons, auf deren Bedeutung und Ausdehnung namentlich Dorner, Gedächtnisrede auf Mel., Jahrb. f. deutsche Theol. 1860, S. 394, Geschichte der prot. Theologie S. 272 hingewiesen hat. Wir haben von Melanchthon die erste, in weiteren Kreisen maßgebend gewordene evangelische Kirchenordnung, die schon oben erwänten sächsischen Visitationsartikel von 1527. Dieselben enthalten eine evangelische

Lehr-, Schul- und Kirchenzuchtordnung, auch die grundlegenden Bestimmungen über das Kirchenregiment, aber keine Gemeindeordnung. Die Gemeinde erscheint nur als Objekt der Zucht, welche in den Händen des geistlichen Amtes und der Obrigkeit liegt, s. Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung, S. 46 f. In der Verteidigung des Rechts und der Pflicht der christlichen Obrigkeit, für Erhaltung der kirchlichen Ordnung zu sorgen entwickelt auch Melanchthon die allen Reformatoren gemeinsamen theokratischen Anschauungen und zwar mit deutlicher Bezugnahme auf Augustin C. R. IV, 739. Melanchthon hat sogar diesen theokratischen Anschauungen den technischen, bis ins 18. Jarhundert gangbaren Ausdruck gegeben in der Bezeichnung der christlichen Obrigkeit als custos utriusque tabulae secundum externam disciplinam, vgl. d. A. Kirchenregiment, VII, 793 f., und so hat er nicht nur die strenge Maßregelung der Widertäufer, sondern auch die Hinrichtung Servets gebilligt. Aber wir begegnen nun auf dem Gebiet der Verfassung wie auf dem der Lehre der eigentümlichen Erscheinung, daſs Melanchthon der gerade durch seine klare Formulirung herrschend gewordenen Doktrin und Praxis seinerseits bedeutsame Korrektive entgegenstellt, die freilich den Lauf der Dinge nicht mehr aufhalten oder wesentlich ändern, aber doch späterhin fruchtbar werden konnten. Melanchthon ist es gewesen, der auf dem Gebiet des deutschen Protestantismus am längsten und entschiedensten der Verstaatlichung der Kirche zu wehren und ihre Selbständigkeit zu erhalten suchte. Zunächst im Bereich der Gemeindeangelegenheiten. Melanchthon denkt die Gemeinde noch nicht im Stand der Mündigkeit aller einzelnen Glieder, sondern als Objekt für Lehre und Zucht des kirchlichen Amtes. Aber Inhaber der kirchlichen Amtsgewalt ist, wie besonders der Tractatus de potestate et primatu Papae, Libri symb. p. 353 ausfürt, nicht ein besonderer durch spezifische Weihen sich fortpflanzender geistlicher Stand, sondern principaliter die Gesamtgemeinde, und dies soll nun dadurch dokumentirt werden, daſs die Gemeinde ihre Vertretung nicht bloß in den Dienern am Wort, sondern auch in honestiores unter den Laien habe, für welche daher Melanchthon (nach Bugenhagens Vorgang) Mitwirkung bei der Pfarrwal, der Kirchenzucht, ja sogar bei der Entscheidung über die Lehre auf den Synoden fordert, s. bes. De abusibus emendandis C. R. IV, 548. Ebenso wünschte er dem Kirchenregiment kirchlichen Charakter bewart zu sehen; er wollte den schon in der Augustana XXVIII. §12 ausgesprochenen Grundsatz: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis — nach beiden Seiten hin angewendet wissen. Einerseits warnt er vor Einmischung theologischer oder auch nur spezifisch christlicher Gesichtspunkte in die Ordnung der bürgerlichen Dinge, er hat überhaupt aus Aristoteles einen Begriff vom Stat als einem selbständigen Ganzen mit eigentümlichen rechtlichen und sittlichen Aufgaben. Andererseits will er nun aber auch der Kirche ihr eigentümliches Gebiet religiös-sittlicher Tätigkeit waren (darüber s. u. bei der Lehre Mel.) und will auch das Kirchenregiment nicht ausschließlich in die Hände der Organe des States gelangen lassen. Aus diesem Grunde schreibt er schon 1530 an Camerarius: Utinam possim non quidem dominationem confirmare sed administrationem episcoporum restituere. Video enim, qualem habituri simus ecclesiam dissoluta πολιτείᾳ ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit C. R. II, 334. Demgemäß faſst er die Konsistorien, denen die kirchliche Verwaltung auf den Gebieten der Reformation seit 1539 zufällt, als Kirchengerichte auf, die deswegen aus geistlichen und weltlichen Beisitzern zusammengesetzt sein sollten, s. de abus. emend. 1541, C. R. IV, 548 und die „Wittenberger Reformation" 1545, C. R. V, 579, und dieses letztere Gutachten ist auch „für die konsistoriale Entwicklung von Einfluſs gewesen" s. den Art. „Konsistorien", VIII, S. 195. Aber auch die kirchliche Spitze wollte Melanchthon dem Kirchenregiment in der Person des Bischofs erhalten, „wie wol zu achten ist, daſs es zu Anrichtung der Kirchen, auch sonst zur Regierung gut ist, daſs die Leut wissen, an welchen sie sich halten sollen", s. das Gutachten für die Bestellung von 2 evangelischen Bischöfen in Kursachsen. C. R. IV, 698, vergl. IV, 542. Und in demselben Streben für Erhaltung der Selbständigkeit und der Einheit der Kirche

suchte Melanchthon bis in die Zeit des Leipziger Interims mit dem bestehenden Episkopat Fülung zu behalten; vgl. II, 341: Quo jure licebit nobis dissolvere πολιτείαν ecclesiasticam, si episcopi nobis concedunt illa, quae aequum est eos concedere? et ut liceat, certe non expedit. Melanchthon hofft länger als die anderen Reformatoren auf eine Durchfürung der religiösen Reform nicht mit Beseitigung, sondern mit Hilfe der alten kirchlichen Gewalten. So macht er noch 1537, da er die Schmalkalder Artikel unterschrieb, den Zusatz: „Vom Papst halt ich: So er das Evangelium wollte zulassen, dass ihm um Frieden und gemeiner Einigung willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig sein möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat, jure humano auch von uns zugelassen sei". Und wie auch er vom Papst nichts mehr zu hoffen vermag, hofft er noch auf den Episkopat, der mit Hilfe der Provinzialsynoden reformirte Nationalkirchen schaffen soll, und blickt noch 1559 wehmütig auf die alte Verfassung der deutschen Kirche zurück, C. R. IX, 937 (s. m. Schrift über die Theologie Melanchthons, S. 284 ff.). Man darf nun wol mit Landerer a. a. O. S. 284 anerkennen, dass dieser kirchliche Konservatismus Melanchthons verglichen mit dem Luthers weit mehr einen „retrospektiven Charakter trägt", man kann von einer katholisirenden kirchlichen Anschauungsweise bei ihm reden, sofern es eben die katholischen Verfassungs- und Kultusformen sind, auf die Melanchthon für die Bewarung kirchlicher Ordnung und Selbständigkeit immer wider zurückzugreifen geneigt ist. Calvin z. B. ist bei gleicher Betonung des Kirchlichen vielmehr auf Erneuerung auch der kirchlichen Formen aus dem protestantischen, biblischen Prinzip bedacht. Man muss ferner einräumen, „dass Melanchthons Friedensliebe in Verbindung mit seiner Ängstlichkeit und Zaghaftigkeit ihn in den konziliatorischen Verhandlungen mit der römischen Kirche je und je zu einer Nachgiebigkeit und Toleranz, zu Halbheiten und Inkonsequenzen fürte, durch welche, bei aller guten Absicht, die Warheit und das Recht, das Heil der Kirche selbst auf das Spiel gesetzt wurde". Aber, wie aus dem Obigen erhellt, seine Irenik ist doch nicht bloß ein Ausfluss persönlicher Schwäche, sie ist getragen von seiner ganzen theologischen Richtung, und speziell von deutlich nachweisbaren kirchenpolitischen Gedanken, die doch nicht als bloße doktrinäre Velleitäten erscheinen können; denn sie sind auch auf dem Gebiet des deutschen Protestantismus nicht one Wirkung geblieben, mehr noch hat die Reformation in außerdeutschen Ländern die von Melanchthon angestrebte, kirchliche Richtung eingehalten, am meisten in der anglikanischen Kirche, die (vgl. Baur, Kirchengesch. IV, 385) auch in den dogmatischen Bestimmungen ihrer Bekenntnisschriften mehr melanchthonischen als calvinischen Charakter trägt. Wichtiger noch ist, was von Hundeshagen in Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht I, 483 anerkannt wird, dass Melanchthon es gewesen, der bei aller aufrichtigen Anerkennung der geschichtlich notwendigen Stellung des evang. Landesherrn in der evang. Landeskirche dem Gedanken einer gegenüber den Statsorganen selbständigen kirchlichen Administration beständig, mehr auch als Calvin, wenigstens in seiner praktischen Wirksamkeit zu Genf, treu blieb.

Diesen kirchlichen Geist Melanchthons muss man sich gegenwärtig halten auch für die Beurteilung seiner unionistischen Tätigkeit. Zunächst handelt es sich für ihn nicht um ein künstliches Zusammenschweißen zweier konfessionell bereits gegeneinander verfestigter protestantischer Kirchenkörper, sondern um Bewarung der kirchlichen Einheit, welche innerhalb des deutschen Protestantismus bis zum zweiten Abendmalsstreit tatsächlich vorhanden, und des Verständnisses, das, hauptsächlich durch Butzer, allerdings unter der Zustimmung und Förderung Melanchthons auch mit der schweizerischen Reformation durch die Wittenberger Konkordie erzielt war. In diesem Sinn bezeichnet Melanchthon selbst sein Streben C. R. IX, 667: Conjunctionem nostrarum ecclesiarum retineri volui et domestica quaedam vulnera tegi, vgl. XXI, 346. Als die Basis der kirchlichen Einheit betrachtet Melanchthon neben dem usus sacramentorum legitimus den consensus in doctrina Evangelii incorrupta, scilicet in fundamento, C. R. XXIII, 37. XXIV, 502. Dabei ist sein Begriff von doctrina evangelii darin mangel-

haft, daſs er „zwiſchen der religiöſen Anſchauung und der theologiſchen Formulirung des Glaubensinhaltes, zwiſchen dem Evangelium, als der Verkündigung des Gnadenwillens Gottes und der rechten Lehre als der menſchlichen Erkenntnis desſelben nicht gehörig unterſchieden hat", vgl. Ritſchl in Briegers Zeitſchr. I, 90. Daraus ergab ſich für ſeine Unionstätigkeit, daſs auch er, wie freilich auch die andern Reformatoren, die Einheit in der Lehre nicht one theologiſche Eintrachtsformel denken kann. Die Unionsformeln Melanchthons ſind — im Unterſchied von denen Calvins — möglichſt weit, auf das Praktiſch-Religiöſe (die „nützliche Lehre") mit Vermeidung der „unnötigen Disputationen" beſchränkt und bibliſch einfach gehalten; haben ſich aber freilich eben deswegen in einer Zeit der mächtig aufſtrebenden dogmatiſchen Gegenſätze immer weniger wirkſam bewieſen. Indes dürfen wir mit Landerer a. a. O. S. 283 darin bei Melanchthon eine Äußerung kirchlichen und nicht doktrinären Geiſtes erblicken, daſs er „durch Aufſtellung ſolcher weitſchichtigen Lehrformeln die Einheit der Lehre für die Kirche erhalten und die beſtimmtere Ausprägung der theologiſchen Wiſſenſchaft überlaſſen wollte". In der Betonung der „reinen Lehre" (auch im Sinne einer richtigen Formulirung der Glaubens**artikel**) als weſentlicher Bedingung für kirchliche Einheit, ſteht Melanchthon neben dem ſpäteren Luther (vgl. Köſtlin, Luthers Theologie II, 295. 438; Lommatzſch, Luthers Lehre, S. 537) und neben Calvin; dagegen hat nun Melanchthon unbeſchadet der Einheit des kirchlichen Bekenntniſſes die Fortbildungsfähigkeit der wiſſenſchaftlichen Doktrin und das Recht der theologiſchen Individualität bis an ſein Ende feſtgehalten, und ſo den Unterſchied zwiſchen kirchlichem Bekenntnis und zwiſchen wiſſenſchaftlicher Theologie wenigſtens angebant, vgl. C. R. VI, 105: nolo augere publicas discordias; non solum adeo morosus et φίλαυτος, neminem a me ut dissentire velim; nam omnes in hoc docendi munere conjunctos, qui de summa doctrinae consentiunt, amicos inter se esse statuo, etiamsi in explicatione alicujus rei non plane eadem dicunt, ſ. auch Niedner Kirchengeſch. 687. 698 und Nitzſch, Wittenberger Weiherede, 1860, S. 28: „Melanchthon hat aus Ehrfurcht vor der Offenbarung die theologiſche Frage offen und lebendig erhalten, zugleich einen Zugang zwiſchen den geſchiedenen evangeliſchen Gemeinſchaften gerettet, daſs es ihnen möglich wurde, ſich einander die Hand der Bruderliebe auf dem Grunde Chriſti zu reichen".

Auch das verdient Beachtung, wie Melanchthon, je weniger ſich in den seditiosae theologorum consultationes eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung als möglich erwies, von der Verſtändigung der Fürſten, der Kirchenregimente am eheſten noch für die Erhaltung der kirchlichen Einheit des Proteſtantismus etwas erwartete, ſ. C. R. IX, 780 f. und Briegers Zeitſchr. II, 2. 317. Namentlich aber iſt noch hervorzuheben, wie Melanchthon ſelbſt, indem er die von ihm für die Erhaltung der kirchlichen Einheit warm empfohlenen perſönlichen Eigenſchaften der benevolentia, der moderatio, des aller Sophiſtik abholden Warheitsſtrebens nach allen Seiten perſönlich zu üben befliſſen war, eine „ökumeniſche Stellung in der evangeliſchen Chriſtenheit wie kaum ein anderer gehabt hat. In einem von niemand nach ihm wider erreichten Maß und Umfang hat er das Vertrauen der Evangeliſchen in der weiten Welt, in Großbritannien, Frankreich, Italien und der Schweiz, wie in Ungarn, Polen und Skandinavien beſeſſen". Dorner, Gedächtnisrede a. a. O. S. 400. Und auch von lutheriſcher Seite wurde a. 1860 anerkannt: „Der Geiſt evangeliſcher Vermittlung iſt das Vermächtnis, das wir von Melanchthon zu bewaren haben". Kahnis, Gedächtnisrede S. 25.

Betrachten wir ihn nun aber auch als den Mann der **Wiſſenſchaft** und **Gelehrſamkeit**, ſo verrät ſich in allen ſeinen Leiſtungen ein entſchiedenes wiſſenſchaftliches Talent, eine ungewönliche Lebendigkeit und Beweglichkeit des Geiſtes, eine treffliche Auffaſſungs- und Beobachtungsgabe, ein geſundes, natürliches, wenn auch nicht immer gleich tiefgehendes Urteil, ein angeborner Schönheitsſinn und feiner Geſchmack, ein glückliches Gedächtnis. Indem ſich nun mit dieſen Gaben ein unermüdlicher Eifer und Fleiß des Lernens, und eine ſeltene Gewiſſenhaftigkeit in der Erforſchung der Warheit verband, läſst ſich begreifen, wie er die große Maſſe des Wiſſens und der Gelehrſamkeit in ſich anhäufen konnte,

durch welche er in seiner Zeit hervorragte. Aber ebenso bewundernswürdig ist seine Herrschaft über diesen reichen Stoff des Wissens, und die ungesuchte Kunst, diesen geistigen Besitz am rechten Orte in der treffendsten Weise one schulmäßigen gelehrten Zopf und one das sapere oleum et laborem anzuwenden, wie es denn auch Luther an ihm bewundert, dass ihm stets die passendsten Beispiele, Sprüche, Beweise und Ausdrücke wie von selber zufließen. Was ihn aber am meisten auszeichnet und ehrt, ist, dass er sein Wissen sammelt und mitteilt nicht nur für den Kopf, sondern auch für das Herz und den ganzen Menschen, ja dass ihm all sein Wissen, Lernen und Lehren Wert hat, nur sofern es dem Glauben dient, der Vermehrung der christlichen Erkenntnis und dem Wachstum der Kirche Gottes. So viel an ihm liegt, sagt Nitzsch, lässt sich weder die Wissenschaft von der Weisheit, noch die Weisheit von der Furcht des Herrn und dem Glauben trennen. Insbesondere hat er enger als alle seine gleichstrebenden Genossen seine humanistische Bildung mit den Interessen der Reformation verknüpft und dadurch, wie wir gesehen, dem Fortgang der letzteren den kräftigsten Vorschub geleistet. Alle seine schriftstellerischen Arbeiten tragen den Stempel einer gründlichen und gewissenhaften Forschung, und eines nie stillestehenden Ringens mit seinem Gegenstande. Davon gibt Zeugnis insbesondere die fortgehende Umgestaltung und Weiterbildung seiner Schriften wie seiner loci theol., seiner Auslegung des Römerbriefes, Kolosserbriefes 2c.; auch die so anstößig gewordene Umänderung der von ihm verfassten Bekenntnisschriften, wie der Aug. Konf. ist ganz besonders zu erklären aus diesem freilich hierin zu naiven und arglosen Drange, das Gute mit noch Besserem zu vertauschen, welcher den Gedanken an die Berechtigung eines solchen Verfarens bei ihm gar nicht zu voller Klarheit kommen ließ, obwol er selbst dabei ganz im Dienste der Kirche zu arbeiten meinte und gegen die Vorwürfe von Flacius bemerkt: nec opinor, eas (die frühern und spätern Ausgaben der A. C.) dissentire. Wenn das, was er in seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu Tage fördert, dem Inhalte nach auch nicht immer gleich neu, originell und tief ist, so ist es doch in den meisten Fällen das dem vorgesetzten Zwecke in trefflicher Weise Entsprechende, ist nicht nur das Brauchbare, Verständige, Klare, Überzeugende (cf. Cam. p. 62 seine Abneigung gegen d. confusa, vaga, indefinita), sondern auch gar häufig sogar das wirklich Sinnige, Feine und Schlagende. Auf die Darstellung verwendet er aus Gewissenhaftigkeit und Vorsicht wie aus Schönheitssinn die größte Sorgfalt bis auf die Wal des einzelnen Ausdruckes hinaus und sogar in den Briefen an die vertrautesten Freunde, cf. C. R. VI, 703 und das, was Bretschneider in den Prämonenda zum C. R. I, p. XXVII über die Beschaffenheit der Mel. Manuskripte bemerkt. Auch auf eine saubere Handschrift legt Mel. Wert, s. Walz, Dicta Melanchthonis in Briegers Zeitschr. IV, 330: „Elegantia in pingendo etiam summum decus est; man muss dannoch auch schreiben, daß mans lesen kann". Als Frucht der Beschäftigung mit den Alten, wie als Spiegel seiner Individualität kennzeichnet sich seine Darstellung durch Klarheit, Lebendigkeit und natürliche Eleganz (sermo planus et purus, Cam.), daher man sie nicht unpassend mit Xenophons Weise verglichen hat; sie erhebt sich aber oft auch zu wirklich rednerischem Schwunge und zu poetischer Schönheit, namentlich in seinen Declamationes, die zum Geistvollsten und Ansprechendsten gehören, was Melanchthon geschrieben hat. C. R. XI. XII. Freilich muss man auch sagen, dass ihm nicht in gleichem Maße die Gabe einer concisen Darstellung und körnigen Kürze zu Gebot steht, und das Streben nach Klarheit und Deutlichkeit ihn namentlich in späteren Jaren (übrigens auch schon in der Apologie der Aug. Konf.) zu einer gewissen Weitschweifigkeit und sich widerholender Breite fürt, welche Luther öfters an ihm tadelt, C. R. III, 956. Je älter er aber wurde, desto mehr befleißigte er sich eines schmucklosen Stils; man vergleiche die bezeichnende Stelle C. R. VI, 322, wo er das Urteil Albrecht Dürers über die simplicitas als summum artis decus anfürt, und mit den Worten schließt: sacpe doleo et indignor, non esse similem diligentiam nostri ordinis in quaerenda simplicissima explicatione doctrinae coelestis. Charakteristisch ist aber auch für ihn, wenn ihm die recentiores Lutheri explicationes als simpliciores et ad vitam accommodatiores

besser gefallen, C. R. V, 522. Aber diese Einfachheit und Schmucklosigkeit wird in seinen späteren Schriften oft zur Trockenheit und Mattheit unter dem Einflusse seiner die geistige Frische und Spannkraft lähmenden Sorgen und körperlichen Leiden, wie er selbst sagt C. R. V, 176: non adeo ineptus sum, ut meorum scriptorum forma delecter: video maciem et tristitiam meae orationis, quam augent etiam animi moerores multiplices. Übrigens gilt das, was zum Lob der Darstellung in Mel.'s Schriften gesagt worden ist, doch vorzugsweise seinen lateinischen Schriften; denn wenn auch dem, was er in deutscher Sprache schrieb, Klarheit, Einfachheit und Bestimmtheit des Ausdruckes sich nicht absprechen läſst, so bewegt er doch im Deutschen sich weit nicht so leicht und frei wie im Lateinischen und selbst im Griechischen, und erreicht jedenfalls bei weitem nicht die ursprüngliche Kraft und Schönheit der Sprache Luthers. Für die Verbreitung der wissenschaftlichen Bildung und Gelehrsamkeit wirkte Mel. durch seinen mündlichen Vortrag als akademischer Lehrer ebensoviel als durch Schriften, wo nicht mehr. Welchen Beifall dieses Wirken fand, zeigt die fast unglaubliche Anzal von Zuhörern, welche er oft um sich versammelte (redet doch Heerbrand in seiner oratio funebris von discipuli et auditores bis mille, et inter hos Principes, Comites et Barones, vgl. auch Pezels Bemerkungen in der Vorrede zum 2. Thl. der Postille), und zeigt die große Liebe und Verehrung dieser Schüler gegen ihren Lehrer, d. Praeceptor Germaniae. Sein akademischer Unterricht zog jedoch mehr an durch den Inhalt und die gebildete Form, sowie durch die instruktive, namentlich auch die Selbsttätigkeit der Zuhörer in Anspruch nehmende Methode als durch einen glänzenden rednerischen Vortrag; es fehlte ihm zwar bei der Lebendigkeit seines Wesens überhaupt keineswegs an natürlicher Beredsamkeit, obgleich er kein kräftiges Organ besaß und den Naturfehler einer stammelnden Zunge zu überwinden hatte, und er bildete dieselbe theoretisch aus durch das Studium der Rhetorik, und übte sich und seine Schüler fortan praktisch in ihr. Aber seine Reden gleichen doch mehr einem sanft und klar dahineilenden Bache, der das Land befruchtet und die Umgebung ziert, wärend Luthers Beredsamkeit wie ein Waldstrom im Sturme daherbraust.

Fassen wir Melanchthon näher als den Mann der theologischen Wissenschaft ins Auge, so tritt für uns hier der Gesichtspunkt, daſs er Mitreformator, also Mitschöpfer des protestantischen Bekenntnisses war, mehr zurück, und dagegen der andere in den Vordergrund, daſs er diesen neuen Warheitsstoff wissenschaftlich auffaſste, darstellte und entwickelte, sodaſs er vorzugsweise als „theologischer Mit- und Hauptreformator" erscheint. Als Theolog ist er, wie wir sehen, zuvörderst der erste protestantische Dogmatiker und als solcher zunächst zu würdigen. Da ist es nun in der Tat zu viel gewesen, wenn Heppe die melanchthonische Dogmatik als die „Krone aller protestantischen Systeme des 16. Jarhunderts" gepriesen hat, da es „dem Melanchthon durch konsequente Ausbeutung des teleologischen Prinzips seiner gesammten Spekulation gelungen sei, die Soteriologie in innigster organischer Beziehung zur Theologie und Anthropologie zu entwickeln und so die im Christentum gegebene Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und des Übernatürlichen zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung zu bringen". Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, I, 50. 44. Das ist eine Überschätzung Melanchthons auf Kosten Luthers gewesen, angesichts deren Landerer mit Recht gewarnt hat „vor Miſsdeutungen, welche große Männer klein machen müssen, um kleine groß zu machen, und vor dem fatalen Bestreben, die Lösung der Fragen vor allem durch Zurückgreifen auf die geschichtliche Vergangenheit herbeizufüren und neben vielem anderen, was im Kampf und der Verwirrung der Gegenwart zum Heile dienen soll, auch den Philippismus zum Heil der Kirche und Theologie proklamiren zu wollen", a. a. O. 289. Namentlich was man Spekulation nennt, „das Denken aus dem Ganzen, aus der Einheit (einer die Gegensätze in eins zusammenschauenden Intuition), die sich mit innerer Notwendigkeit aus sich selbst in eine innerlich geschlossen bleibende Vielheit entfaltet" (s. Rothe, Ethik, 2. Aufl., I, 18), — das ist wol bei Luther zu finden; gerade die sogenannten spekulativen Dogmen, Trinität, Christologie,

aber auch die Lehre vom Werke Christi faſst er für sich und im Zusammenhang mit der Soteriologie an, um vom Prinzip des Protestantismus aus, vom Glaubensprinzip aus, ihre abstrakt traditionelle Form zu überwinden, zu vertiefen und zu beseelen. Melanchthon war kein originaler, aus dem Tiefen und Ganzen schöpfender Geist. Er war eine überwiegend rezeptive Natur, und schon die außerordentliche Vielseitigkeit dieser Rezeptivität, mit welcher er alle Bildungselemente seiner Zeit in sich zusammenfaſste, konnte, trotz der Beziehung, welche er unleugbar allen Wissenschaften auf die Theologie zu geben strebte, derjenigen Konzentration auf theologischem Gebiet nicht förderlich sein, welche zur Bildung eines geschlossenen Systems erforderlich ist. Rezeptiv verhält sich nun aber Melanchthon zuerst und zumeist gerade auch in der Theologie: in erster Linie zur Schrift — die Kirchenlehre soll ja eine grammatica sermonis divini sein, — weiterhin macht er nie ein Hehl aus seiner theologischen Abhängigkeit von Luther, vergl. noch in seinem Testament C. R. III, 827: ago gratias rev. D. Doctori Luthero, quia ab eo Evangelium didici, ebenso VII, 479. Schon erwänt ist endlich die Pietät Melanchthons gegen die altkirchliche Lehrtradition. Allerdings vindizirt sich nun Melanchthon bei aller Abhängigkeit von der gegebenen theologischen Lehre auch eine eigentümliche Aufgabe, nämlich die wissenschaftliche Sammlung und Verarbeitung des religiösen und theologischen Ertrags der (deutschen) Reformation, s. die Vorrede zu der dritten Ausgabe der loci C. R. XXI, 341: Cum viderem res magnas et necessarias divinitus patefactas esse in nostris ecclesiis per viros pios et doctos, duxi materias illas in variis scriptis sparsas colligendas esse et quodam ordine explicandas, ut facilius percipi a juvenibus possent. Hoc velut pensum debere me in hoc scholastico munere, quod gero, Ecclesiae judicabam. Damit ist nun aber bereits eine zwar für die theologische Wirksamkeit Melanchthons sehr förderliche, dagegen originaler, theologischer Systembildung eher hinderliche Bestimmung der wissenschaftlichen Tätigkeit Melanchthons gegeben, nämlich daſs sie vorzugsweise den Zwecken des theologischen Unterrichts dient. „Nicht Theoretiker war Melanchthon in der Wissenschaft, sondern Lehrer". Kahnis, Rede zum Gedächtnis Melanchthons S. 19. Für die Zwecke der theologischen Schule handhabt nun Melanchthon keine spekulative Methode, sondern die dialektische Schulmethode, welche „genau definirt, richtig einteilt und passend verbindet" C. R. XI, 654. Diese Methode lag an sich einem nicht schöpferischen, sondern Gegebenes wissenschaftlich verarbeitenden Geist, wie Melanchthon, am nächsten. Denn die Grenzen seines Talents zeigen sich gerade auch auf allgemein wissenschaftlichem Gebiet darin, daſs er die hergebrachte Dialektik zwar zu vereinfachen, den praktischen Zwecken besser anzupassen, aber kein selbständiges philosophisches Prinzip und so auch keine neue wissenschaftliche Methode aufzustellen vermochte. In den loci wird die schulmäßige Dialektik von Melanchthon nun allerdings nicht mit solcher Strenge gehandhabt, wie dann schon von seinen Schülern, denn Melanchthons loci sollen nicht bloß akademischen Zwecken dienen, sie enthalten eine „Summa christlicher Lehr, die alle Menschen zu wissen schuldig sind", Vorrede zu den deutschen loci C. R. XXII, 47, sie sollen „eine dem protestantischen Schriftgebrauch des Christen dienende Zusammenstellung der Kernwarheiten der Schrift" sein; Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus I, 11. Aber soweit wirkt jene Schulmethode auch hier, daſs es dem Verfasser mehr um sorgfältige Bearbeitung der einzelnen loci, ihre Verteidigung gegen gegnerische Einreden und die Nachweisung des praktischen Nutzens, wol auch um die Verbindung einzelner zusammengehöriger Lehren, als um die einheitliche Konstruktion des Lehrganzen zu tun ist. Diese stete Rücksicht auf die nächsten Zwecke des — damals ja noch ziemlich niedrig gehaltenen — akademischen Unterrichts und weiterhin des allgemein christlichen Verständnisses fürt den Reformator oft auch auf theologischem (wie auf philologischem) Gebiet zu einer „wissenschaftlichen Genügsamkeit", die ihm schon Erasmus deutlich genug vorgerückt hat. C. R. III, 87: In scriptis tuis, in quibus mihi multa arrident, interdum desidero plus circumspectionis. Frequenter enim sic leviter capita rerum attingis, ut negligere videaris, quid arguto lectori venire possit in mentem. Melanchthon geht in seinen dogmatischen Schriften —

dies gilt am meisten von der Zeit seiner gefeiertsten Lehrwirksamkeit — den tieferen theologischen Problemen fast immer aus dem Weg und sucht das, was ihm als das praktisch Wichtige erscheint, quae ad aedificationem conducunt, quae ad vitam accommodata sunt, durch eine verständige und klare Entwicklung der Erkenntnis näher zu bringen. In diesem Streben, die „Geheimnisse des Glaubens" zurück und die praktisch-religiösen Positionen des Evangeliums in den Vordergrund zu stellen, ist Melanchthon mit den moderaten Theologen zu Anfang des 18., selbst mit den Supranaturalisten des 19. Jarhunderts zu vergleichen, nur dass diese das Dogma auf den Stand zu reduziren suchen, den Melanchthon noch nicht verlassen will, um dem unmittelbar religiösen Charakter der reformatorischen Bewegung, in der er selbst mitten inne steht, auch in der Theologie treu zu bleiben. Und soweit Melanchthon über die praktisch-religiöse Sphäre hinausgefürt wird, da geschieht es nicht durch ein rein wissenschaftliches Interesse, sondern durch die Bedürfnisse seiner kirchlichen Tätigkeit, in der ihm bei aller persönlichen Friedensliebe zunächst die polemische Auseinandersetzung mit den katholischen Theologen zugewiesen war. So finden wir bei ihm „die theologische Entwicklung der Gedanken immer mit Polemik durchsetzt", und es ist ihm — schon auch aus Mangel an Muße für ungestörten Betrieb der systematischen Theologie — „nie gelungen, die polemischen Aufstellungen derjenigen Gedankenentwicklung unterzuordnen, welche den aus der Sache selbst entspringenden Bedingungen folgen würde". Ritschl in Briegers Zeitschr. I, 57.

So ist Melanchthon der Begründer der protestantischen Schuldogmatik geworden, und gerade in dieser Eigenschaft hat er durch seine loci auf reformirtem wie auf lutherischem Gebiet noch lange nach seinem Tode fortgewirkt. Aber darin geht seine theologische Bedeutung nun doch nicht auf. Was ihn von der protestantischen Scholastik wesentlich unterscheidet, ist einmal dies, dass gerade in ihm das protestantische Prinzip der freien Forschung bis zu seinem Ende einen treuen Vertreter gehabt hat. Er hat — unter stetem Weiterlernen aus der Schrift (s. m. Schr. S. 347—389) in der Abendmalslehre, in der Christologie die dogmatischen Probleme, die er in der öffentlichen Lehrdarstellung im Interesse des Friedens und der praktischen Nutzbarkeit der Lehre zu umgehen sucht, im Stillen durch Jarzehnte weiter verfolgt, er ist, wie unten erhellen wird, auch der weiterschreitenden dogmatischen Erörterung innerhalb der protestantischen und katholischen Kirche nachgerückt und hat dabei auch vom Gegner gelernt. Dies alles konnte kein durch seine Geschlossenheit imponirendes System ergeben, wie wir ein solches bei Calvin und in seiner Art bei Zwingli finden, aber der Ruhm wird Melanchthon bleiben, dass er der Vertreter einer freieren „evangelischen Wissenschaft" (Kahnis S. 11) „das lebendige Programm der Flüssigerhaltung des evangelischen Lehrbegriffs im Reformationszeitalter gewesen ist" (Feuerlein in den Blättern für litter. Unterhaltung 1880, S. 713). Namentlich aber wird man das bei Melanchthon nicht finden, was Dorner (Gesch. der prot. Theologie, S. 670) als das Eigentümliche der protestantischen Scholastik bezeichnet, dass ihr die Begriffsbilder der Realitäten an die Stelle von diesen treten. Davor bewart ihn der stete Rückgang auf die religiöse Erfarung, welcher einem Manne, der noch inmitten der schöpferischen Bewegung der Reformation stand, noch ganz anders Bedürfnis war, als den konservirenden und polemisirenden Epigonen, s. Ritschl a. a. O. Vor Scholastizismus bewart Melanchthon die vorwiegend ethisch-praktische Tendenz seiner ganzen Theologie. Diese „vorwiegende Richtung auf das Sittliche" wird auch von solchen Gelehrten als der eigentümliche Grundzug der Theologie Melanchthons anerkannt, die derselben keine so prinzipale Stellung, wie Heppe, einräumen wollten, so von Landerer in der ersten Auflage der R.-Enc., früher schon von Nitzsch, Schenkel, die Reformatoren und die Reformation S. 197, von Plitt, Gesch. der Augustana, I, 538, und in besonders lehrreicher Weise von Dorner, Gesch. der protest. Theologie, S. 260. 271. Eine nähere Bestimmung dieses ethischen Grundzugs bei Melanchthon wird sich uns aus einer kurzen Übersicht über das Ganze seiner dogmatischen Entwicklung ergeben, mit welcher sich die nötigsten litterar-geschichtlichen Notizen über die dogmatischen Schrif-

ten Melanchthons verbinden lassen, womit zu vergleichen die Aufsätze von Schwarz über Melanchthons loci in Stud. und Krit. 1855. 1857.

Schon in den Anfängen seiner theologischen Entwicklung, denen namentlich Plitt in der Einleitung zu seiner Ausgabe der loci von 1521 nachgegangen ist, sucht und findet Melanchthon in der Theologie, speziell bei Paulus das, was er in der Philosophie nach seinem Geständnis vergebens gesucht hatte: den Weg zu der justitia, d. h. zu der perfecta virtus, quae ex animo beat nos, vergl. die erste Vorarbeit zu den loci, die Institutio theologica von 1519. C. R. XXI, 49 f. Der Punkt, von dem Melanchthon ausging, war also eine ganz änliche und doch nicht dieselbe Frage, wie die, welche Luther als Mönch bewegte: „O wenn willst Du einmal fromm werden und genug thun, dass Du einen gnädigen Gott kriegest?" Köstlin, Luthers Theologie. I, 23. Die innere Befriedigung sucht Melanchthon ursprünglich nicht sowol in dem religiösen Verhältnis, als Frieden mit Gott, und so auch nicht durch religiöse Übungen, sondern auf dem Weg der sittlichen Selbstvervollkommnung. Aber er hat von Paulus gelernt, dass, was er sucht, nur auf Grund der Religion zu finden ist, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist; vergleiche die von Plitt neu edirte Rede In divi Pauli festum diem vom 25. Jan. 1520 a. a. O. S. 290: Solius Christi beneficium est et perpetrati delicti gratia et spiritus, absolutae virtutis ac pacis auctor. Dass aber das Zweite, die Kraft und die Freudigkeit zur Tugend nur aus dem Ersten, aus der Gewissheit der Vergebung folge, das ist die entscheidende Erkenntnis, die in den loci von 1521 ausgesprochen ist: nihil esse Christianismum, nisi ejusmodi vitam, quae de misericordia Dei certa sit. Efficit enim cognitio misericordiae divinae, ut redametur Deus, efficit, ut nos sponte omnibus creaturis subjiciamus, qui proximi amor est. C. R. XXI, 187. Es ist one Zweifel eine persönliche, religiöse Erfarung, die hier Melanchthon ausspricht; aber die hier und anderwärts in den loci von 1521 unverkennbaren Anklänge an Luthers Schriften, besonders die von der christlichen Freiheit, nicht minder das eigene Anerkenntnis Melanchthons bekunden, dass Melanchthon die rechte Klarheit über diese religiöse Grundüberzeugung Luthern verdankt.

So ist es denn wol begreiflich, dass der junge 21järige Mann auch sonst in dem ersten frischen Erguss seiner theologischen Überzeugung, den wir in den loci von 1521 vor uns haben, durchgängig, namentlich auch in der Lehre von Gnade und Freiheit, von Luthers damaligen Anschauungen sich bestimmt zeigt, wobei aber für die ethisch-praktische Richtung der Theologie Melanchthons charakteristisch ist, dass er die objektiven Dogmen, die nicht nur von der Scholastik mit besonderer Vorliebe behandelt worden waren, sondern die auch Luther unter dem Einfluss der Mystik schon vor 1517 zur Entwicklung der ihm eigentümlichen Theologumena, vom Christus als dem Wort Gottes 2c., gefürt hatten, grundsätzlich beiseite lässt und sich auf die loci salutares beschränkt. Von einer ethischen Richtung der Theologie Melanchthons ist also zunächst zu reden im Unterschied von dem so bedeutsamen spekulativen Element in der Theologie Luthers wie gegenüber dem Dogmatismus der katholischen und später der protestantischen Scholastik. Es sind die Lehren von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, die Melanchthon in der ersten Ausgabe der loci, deutlich dem Vorbild des Römerbriefs folgend, aber mit einem bereits umfassenderen Schriftbeweis zur Darstellung bringt, und zwar hier noch einheitlicher als später aus dem Prinzip des Glaubens und mit echt reformatorischer Anwendung dieses Prinzips namentlich auf die Stellung zur kirchlichen Auktorität und Tradition.

Vierzehn inhaltsreiche Jare liegen zwischen dieser ersten Redaktion der loci und der zweiten von 1535, loci communes theologici, collecti et recogniti a Ph. M. (ein Entwurf schon von 1533), zu welcher dann die dritte Bearbeitung von 1543 (weiterhin besonders 1548 verändert) kommt, mit dem neuen Titel: loci praecipui theologici. Parallel geht die deutsche Übersetzung, in erster Bearbeitung von Spalatin 1522, in zweiter von Justus Jonas 1536, in dritter von demselben, jedoch von Melanchthon widerholt revidirt (das Manuskript der letzten, von Melanchthon besorgten Ausgabe der deutschen loci von 1558 wurde jüngst in der

Olmützer Stadtbibliothek wider aufgefunden, s. Saliger in der österr. Zeitschrift f. d. Gymnasialwesen 1880, H. 4, S. 241). Auch in dieser so beträchtlich angewachsenen Dogmatik will Melanchthon keine „neuen“ und keine „eigenen“ Meinungen zur Darstellung bringen, sondern die communis doctrina ecclesiae Vitebergensis et conjunctarum, quae sine dubio consensus est ecclesiae catholicae, C. R. XXI, 602, und er versichert dabei stets seine wesentliche Übereinstimmung mit Luther. Melanchthon stimmt auch mit Luther, speziell mit dem spätern Luther darin überein, dass er stehen bleibt auf dem soteriologischen Standpunkt, bei dem im Glauben an Christum gegebenen Heil, und kein Bedürfnis fühlt, für dasselbe eine objektive Basis in der Lehre von der Erwälung, oder von der allwirksamen Gnade oder Vorsehung Gottes zu gewinnen, wie die Häupter der reformirten Kirche. Der articulus principalis bleibt die Rechtfertigung, näher das subjektive Bewusstsein von der Rechtfertigung, der rechtfertigende Glaube. Aber in der nähern Fassung dieses Centralbegriffs zeigt sich zwischen den beiden deutschen Reformatoren ein bemerkenswerter Unterschied. Bei Melanchthon — in dieser Zeit seiner eigentümlichen Lehrentwicklung — ist der rechtfertigende Glaube stets fiducia misericordiae promissae propter Christum und auf dem Weg psychologisch ethischer Vermittlung wird hieraus das neue sittliche Motiv, dankbare Gegenliebe, abgeleitet. Auch bei Luther fehlt diese wesentlich ethische Darstellungsweise nicht, auch bei ihm ist der Glaube Vertrauen, ein Gehorchen, ein Glauben an das Wort, an die Verheißung, aber immer wird dies wider in die mystisch-religiöse Anschauung der persönlichen Einigung mit dem Erlöser vertieft, in welcher zumal die höchste religiöse Befriedigung, und der Trieb zum neuen Leben, ja die neue Persönlichkeit selbst gegeben ist. Wenn wir nach der neuesten Bearbeitung von Luthers Theologie, von Lommatzsch, vgl. besonders S. 397 ff., 666, bei Luther ein mystisch-ideales und ein empirisch-ethisches Element unterscheiden müssen, so dürfen wir sagen (s. meine früheren Ausfürungen a. a. O. S. 22 f.): Melanchthon hat — unter Festhaltung des religiösen Grundgedankens von der Rechtfertigung — das ethische Element aus Luthers Theologie herausgenommen und zu selbständiger, ebendamit aber auch zu vollerer Entwicklung gebracht, wärend das mystische Element in Luthers Theologie bei Melanchthon gerade seit der Zeit seiner größeren theologischen Selbständigkeit fast nur in der Abendmalslehre anklingt, ein Umstand, der für die kirchliche Lehrentwicklung des deutschen Protestantismus folgenreich genug geworden ist. Nach zwei Richtungen will er den ethischen Charakter der protestantischen Heilslehre zur Geltung bringen, darin, dass das Heil nur in sittlicher Weise warhaft angeeignet werden könne, und darin, dass es sittlich fruchtbar sein müsse. Der erstere Gesichtspunkt bestimmt schon die ganze Stellung und Auffassung der Rechtfertigungslehre. Nämlich für Luthers Rechtfertigungslehre, so wie sie reformatorisch zur Elimination des römischen Bußsakraments gewirkt hat, bildet den Ausgangspunkt die Frage nach der Vergewisserung der Sündenvergebung für den innerhalb der Kirche stehenden Gläubigen. Melanchthon bildet von Anfang an ausschließlich den andern, bei Luther ja auch vorhandenen Lehrtypus aus, welcher erklären will, wie der Sünder gerecht wird vor Gott, deswegen tritt neben den religiösen Begriff der justificatio die ethische Lehre von der conversio als dem Übergang aus dem Stand der Sünde in den der Gnade, obwol dieser Begriff noch nicht die beherrschende Stellung eines für den ganzen Verlauf des Menschenlebens entscheidenden, zeitlich abgrenzbaren Umwandlungsprozesses gewinnt, wie bei dem Pietismus, weil die conversio bei Melanchthon zugleich die Antithese zum römischen Bußsakrament bildet, also doch wider die tägliche Buße der Gläubigen in sich schließt. Aber immer ists eine nicht nur das religiöse Verhältnis, sondern auch die ethische Beschaffenheit des Menschen berürende Wendung, die Melanchthon in der Aufeinanderfolge der loci de peccato — de gratia et justificatione beschreibt. Damit nun dieser Übergang aus dem Stand der Sünde in den der Gnade sittlicher Art sein könne, soll der Mensch auch schon im Stand der Sünde nach Melanchthon als sittliches Subjekt gedacht werden, das nie bloß von Gott zum Heil bestimmt wird, sondern die Heilsgnade mit freier Selbstbestimmung ergreift. Ethisch verdient also die (spätere) Theo-

logie Melanchthons ferner zu heißen, im Gegensatz zu der überwiegend religiösen, das schlechthinige Bestimmtsein des Menschen durch die göttliche Kausalität einseitig betonenden Anschauungsweise, wie wir sie bei Luther, doch vorzugsweise in der Lehre von Gnade und Freiheit, dann, zu einem durchgefürten System des religiösen Determinismus ausgebildet, bei Zwingli und Calvin finden.

Im Gegensatz zu dem von Luther in der Schrift de servo arbitrio vorgetragenen Supralapsarismus finden wir bei Melanchthon seit 1527 die Lehre, dass nicht Gott die Ursache des Bösen ist, sondern der von Gott sich abwendende Wille des Menschen, ferner eine immer entschiedenere Abwendung vom Determinismus, eine immer weiter gehende Entleerung der Prädestinationslehre, und in der Anthropologie das Bestreben, den Begriff der Erbsünde in solchen Grenzen zu halten, dass sie nicht als die notwendig wirkende Ursache aller Tatsünde erscheint, dass vielmehr für die Freiheit und ihre sittliche Betätigung Raum bleibt, schon auf dem Gebiet der justitia civilis, welch letztere — im Unterschied von Luther — bei Melanchthon in ihrer Erweiterung zur disciplina auch ein sittlich-religiöses Verhalten in sich schließt. Der scharfe Unterschied, den Luther zwischen Geistlichem und Weltlichem, Vernunft und Glauben, macht, wird bei Melanchthon bei aller Anerkennung seiner prinzipiellen Bedeutung wider dadurch vermittelt, dass er im Gebiet der weltlichen Sittlichkeit wie der Philosophie eine Vorstufe und Anknüpfung für die in der Kirche sich darbietende justitia spiritualis und doctrina coelestis sieht. Was dann freilich den Übergang in den Stand der Gnade, die poenitentia oder conversio betrifft, so ist es seit den Visitationsartikeln von 1528 eine wissenschaftlich unberechtigte Eigentümlichkeit Melanchthons, dass er die contritio nur durch das Gesetz gewirkt sein und den Glauben — in engster Begrenzung dieses Begriffs nur als fides justificans gedacht, — auf die contritio erst folgen läſst. Aber ausgesprochenermaßen hat diese Lehrweise ihren Grund in der ethischen Rücksicht, „dass die Leute nicht in falschen Glauben kommen, und meinen, sie haben Glauben, so sie doch noch weit davon entfernt sind", C. R. XXVI, 53. Allerdings ergibt sich uns aber hier besonders deutlich eine nähere Bestimmung, die wir unserer These von der ethischen Richtung Melanchthons zu geben haben, nämlich dass er, um die reformatorischen Anschauungen Luthers positiv gestaltend und umgestaltend ins Leben des deutschen Volkes einzufüren, lieber etwas nachläſst von ihrer Idealität, nachdem der religiöse Idealismus der Widertäufer als sittlich und kirchlich leistungsunfähig sich erwiesen hatte, dass er in der Theologie und Kirche gerade so wie im Schulwesen sich der annoch so geringen Leistungs- und Erkenntnisfähigkeit seines Volkes anbequemt: es ist nicht ethischer Idealismus, sondern eine empirisch-ethische Richtung, die Melanchthon vertritt, die wir ja aber auch bei Luther, namentlich nach der schwarmgeistigen Bewegung stark hervortreten und mit dem Idealismus seiner Mystik keineswegs durchgängig ausgeglichen sehen. — Auch hinsichtlich des Glaubens betont Melanchthon nicht den dogmatischen Gesichtspunkt, wornach er das Werk Gottes im Menschen, sondern den ethischen, daß er eine sittliche Tat des Menschen ist; so wird der Glaube von Melanchthon nicht passivisch, wie von Calvin als inseri Christo bezeichnet, sondern aktivisch als velle et accipere promissionem gratiae; als der sittliche Akt, in welchem der Mensch die Gnade ergreift, kann nun der Glaube nicht one Betätigung der Freiheit gedacht werden, diese wird deswegen seit 1548 als facultas se applicandi ad gratiam bezeichnet, wie schon 1535 von tres causae concurrentes in opere conversionis, verbum Dei, spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei die Rede ist. Die ganze Behandlung der Lehre von Gnade und Freiheit ist bei Melanchthon so, wie sie in der Ethik, auch in der Predigt unumgänglich bleibt: „Es ist Gottes ewiger Wille, dass Du der Stimme des Evangeliums gehorchen, dass du glauben sollst"; wie der Mensch das kann, diese dogmatische Frage bleibt ebenso im Hintergrund, wie in der Lehre vom Abendmal die res sacramenti gegenüber dem usus, fructus sacramenti. Tritt so schon im rechtfertigenden Glauben die ethische Seite in den Vordergrund, so noch mehr in der Konsequenz desselben, der nova obedientia. Von der objektiven dogmatischen Seite betrachtet, kann das Nebeneinander der Rechtfer-

tigung als actus forensis und der Gabe des heil. Geistes unbequem erscheinen, welches Melanchthon, hierin für die lutherische Dogmatik maßgebend und jedenfalls viel ausschließlicher, als Luther selbst, an die Stelle der augustinisch-thomistischen, effektiven justificatio setzt; man kann sagen, es fehlt dieser Lehrweise die volle Überzeugungskraft gegenüber der kathol. Lehre, welche eine wirkliche Gerechtmachung behauptet. Aus dem Brief an Brenz a. 1531 C. R. II, 501 und aus der Disputatio Philippi cum Luthero von 1536, Tischreden II, 147, erhellt deutlich das für Luther und Melanchthon hiebei gleichermaßen bestimmend gewesene Motiv: Es soll das in der Rechtfertigung gesetzte religiöse Verhältnis nicht abhängig sein von dem Mehr oder Minder der im Gläubigen gesetzten ethischen Qualität und Tätigkeit. Darum soll beides in Begriff und Ausdruck, übrigens nicht zeitlich, geschieden sein. Aber nun diese novitas nostra sieht Melanchthon überhaupt nicht bloß als eine göttlich mitgeteilte an, wie Luther, wenn er Gerechterklärung und Gerechtmachung immer wider zusammenfaßt in dem Christus est justitia mea, diese so mitgeteilte Gerechtigkeit aber ausdrücklich eine justitia passiva, aliena nennt; bei Melanchthon ist jene neue sittliche Qualität immer eine in sittlicher Selbstbestimmung sich betätigende, sie wird daher von ihm gar nicht unter dem dogmatischen Titel von der Widergeburt behandelt, wie von Calvin, sondern unter der ethischen Rubrik: quomodo possunt bona opera fieri: „So geht die Reflexion auf Auseinanderhaltung des göttlichen und menschlichen Beitrags für den Heilsprozeß in der Gegenüberstellung des actus forensis Gottes und der eigenen — (wenn auch gottverliehenen) Beweglichkeit des Menschen" — Feuerlein a. a. O. S. 196. Kraft dieser letzteren kann der Mensch Gutes wirken, soll es nun aber auch, darum hat Melanchthon bis zu Ende eine necessitas bonorum operum, oder, wie er zusammenfassend sagt, novae obedientiae gelehrt, und zwar nicht bloß eine necessitas causae et effectus, sondern auch eine necessitas debiti. Expl. Symb. Nic. C. R. XXIII, 472. Denkbar, sagt Nitzsch a. a. O. S. 116, war dem Melanchthon eine Glaubenslehre nur, wenn sie ein heiliges sittliches Sollen und Wollen des Menschen nicht unmöglich machte. Die Lösung der sittlichen Aufgabe in einer zusammenhängenden sittlichen Gestaltung des Lebens kann aber dem freien Trieb des durch Liebe — oder wie Melanchthon nüchterner sagt, im neuen Gehorsam tätigen Glaubens nur gelingen, wenn er von sittlicher Erkenntnis geleitet wird, die im Gesetz gegeben ist, vgl. Dorner a. a. O. S. 260. Dem entsprechend hat Melanchthon viel entschiedener, als Luther, den tertius usus legis etiam in renatis gelehrt, ut sciant qui cultus placeant Deo. C. R. XXIII, 412; und was noch wichtiger ist, er hat das Gesetz nicht dualistisch bloß neben das Evangelium gestellt, wie dann die Konkordienformel, sondern er hat es, freilich im Widerspruch mit seiner Lehre von der Buße, unter den historischen Begriff des Evangeliums subsumirt, womit ausgesprochen ist, daß das Christentum als die vollkommene Gottesoffenbarung die Einheit des spezifisch Religiösen und des Sittlichen ist, s. m. Schr. über die Theologie M.'s S. 214. Eigentümlich ist dann dem Melanchthon auch die Lehre von den praemia corporalia et spiritualia, worunter er (s. ebendas. S. 267) den Erfolg des sittlichen Handelns, das durch das Guthandeln erzeugte sittliche Gut versteht, dessen aber der Einzelne nur in der sittlichen Gemeinschaft teilhaftig werden kann. Die höchste sittliche Gemeinschaft ist für Melanchthon die Kirche. Melanchthon „lebt im ethischen Begriff der Kirche" (Dorner, Gedächtnisrede, S. 394). Die Kirche ist ihm nicht bloß Heilsanstalt, sondern Heilsgemeinde, darin kommen die frühere Definition: congregatio sanctorum und die spätere: coetus amplectentium evangelium überein. Diese Gemeinde des Heils ist dem Melanchthon nun aber nicht bloß oder vorwiegend Gottes Werk, was Luthern für die Kirche überhaupt, den Reformirten wenigstens für die universitas praedestinatorum die Hauptsache ist; die Kirche ist auch selbsttätig — Gott gegenüber im Gebet, tätig und wirksam aber auch in der Welt, als evangelische Glaubens- und Lehrgemeinschaft, wie als Pflegerin der justitia spiritualis im Unterschied von der justitia mundana, die auf dem Gebiet des Stats sich betätigt. Um aber diese sittliche Aufgabe in der realen Welt lösen zu können, darf die Kirche nicht eine bloße Idee, eine civitas

platonica sein, sie muss als coetus visibilis in der Welt ein reales, allerdings möglichst ihrer göttlichen Bestimmung entsprechendes Dasein gewinnen. Wie es für den Einzelnen sittliche Pflicht ist, der „waren Kirche“ sich anzuschließen, so muss die Kirche, welche auf dem Grund des Evangeliums ruht, sich in ihren gottverordneten Tätigkeiten als die ware Kirche bekunden (signa monstrantia ecclesiam). Ebendarum ist an diesen Tätigkeiten der Kirche nicht bloß der göttliche Inhalt, sondern auch die menschliche Form von wesentlicher Bedeutung: die Reinheit kirchlicher Lehre soll sich in bestimmter Lehrordnung darstellen, die Einheit des Geistes auch in einheitlicher kirchlicher Organisation, womöglich auch in der Erhaltung des einen großen Kirchenkörpers ihre Betätigung und Sicherung finden.

So ist der kirchlich-konservative Sinn Melanchthons, von dem wir oben sprachen, ein direkter Ausfluss der Grundtendenz seiner Theologie, „dem evangelischen Glaubensprinzip seine ethische Verkörperung, dem Ewigen und Göttlichen seine geschichtliche Vermittlung und die richtige Weise seiner Einfürung in die Zeitlichkeit zu sichern“. Auch da, wo die Kirche Heilsvermittlerin für den Einzelnen ist, namentlich bezüglich der Sakramente, betont Melanchthon, dass alle Heilsvermittlung ethischer Natur ist. Er hat, wenn wir recht sahen, ein spezifisches Heilsgut für das Abendmal festgehalten, aber er hat den „Genuss der Ungläubigen“ in Luthers Sinn aufgegeben, und wie ihm die Sakramente — dogmatisch betrachtet — signa divinae voluntatis erga nos sind, so werden sie auch noch unter dem ethischen Gesichtspunkt als nervi publicae congregationis aufgefasst, beides aber, der dogmatische und der ethische Sakramentsbegriff, vereinigt sich dadurch, dass Melanchthon unter Sakrament nicht — wie Luther wenigstens in populärer Rede das „äußerliche Ding, darin wir den Schatz der Gnade ergreifen“, versteht, sondern die kirchliche Feier, in der Christus kraft seiner Verheißung wirksam ist (actus in actu, nicht res in re). Wie in der Heilsvermittlung, so will Melanchthon auch in der Auffassung der Heilskausalität in der Theologie und Christologie das ethische Moment gewart wissen. In der Aufnahme der Trinitätslehre und der Christologie in die zweite Bearbeitung der loci ist Melanchthon zunächst wie die Reformatoren alle geleitet von dem Streben, „den Boden der allgemeinen Kirche festzuhalten“, trotz der Lossagung von Rom und im Gegensatz zu den Antitrinitariern, namentlich Servet, dessen Einwirkung auf Melanchthon gewiss beträchtlich, aber doch überwiegend negativ war. (Anders Tollin, Melanchthon und Servet 1876). Dabei hält aber unser Reformator auch jetzt den Grundsatz der loci von 1521 in merkwürdiger Weise fest: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus“. „Es fehlt ihm die kräftige Mystik und Spekulation, welche Luthern über die Schwierigkeit des Dogma hinweghalf“, Gaß, Gesch. der protestantischen Dogmatik, I, 35. Er lehnt sogar die christologischen Spekulationen Luthers in der Ubiquitätslehre ebenso wie den idealen Christus eines Theobald Thamer ab — im Interesse der ethischen Lebenswarheit des Erlösers, und beschränkt sich zunächst darauf, die Zweinaturenlehre des Chalcedonense in korrekter Form bis zur formalen Idiomen-Kommunikation zu reproduziren — aber es ist nun doch nicht bloß das Interesse der Schultradition, das er hiebei vertritt. Die Trinitätslehre ist ihm aus dem praktischen Gesichtspunkt wichtig, weil ihm an das Bekenntnis zum dreieinigen Gott die ware christliche Gottesverehrung, der Vollgehalt und die Zuversicht des christlichen Gebets geknüpft ist, s. z. B. C. R. XXI, 635, wie er auch den Glauben an die Gottheit Christi vor allem auf die in der Schrift gebotene Anbetung des Erlösers gründet. Auf dem praktisch-religiösen und dabei so sehr konservativen Standpunkt Melanchthons hängen so jene objektiven Dogmen der altkirchlichen Überlieferung und die protestantische Heilslehre innerlicher zusammen, als man denken möchte, sodass Melanchthon das Spezifische der christlichen Lehre öfters so zusammenfasst: In vera Ecclesia intelligi oportet discrimen invocationis verae et falsae, differt doctrina Ecclesiae etiam ab aliarum gentium doctrinis de peccato et justitia. C. R. XII, 569. Aber im theologischen System bleibt so ein Hiatus, zumal da die Lehre von der Vorsehung in den loci nicht zur Entwicklung kommt, wärend die Christologie nur einen An-

hang der Lehre von Gott bildet. Das „Unfertige" dieser melanchthonischen Dogmatik zeigt sich deutlich genug in dem Abriss, den Frank, Geschichte der protest. Theol., I, 71, von ihr gibt, an dem wir nur das Eine auszusetzen hätten, dass er die wesentliche Fortbildung nicht mehr berücksichtigt, welche die dogmatischen Streitigkeiten der fünfziger Jare für die Theologie Melanchthons noch herbeigefürt haben. — Es ist doch nicht bloß „Sophisterei und Wortklauberei", wie Melanchthon anfänglich glaubte, in den Fragen gewesen, welche ein Osiander, Stankarus, die Ubiquitisten angeregt haben. Melanchthon selbst hat von diesen Gegnern gelernt und seine Aufmerksamkeit mehr als bisher den objektiven Dogmen, namentlich in ihrem Zusammenhang mit der Soteriologie, zugewendet. Dies beweisen die letzten dogmatischen Schriften Melanchthons, die im C. R. XXIII gesammelt sind: die Enarratio Symboli Niceni, von Cruciger begonnen, von Melanchthon neu bearbeitet und vollendet 1550, die Explicatio Symboli Niceni, eine die neuen Kontroversen in der protestantischen Kirche noch eingehender behandelnde Umarbeitung der erstgenannten Schrift, 1557, auch das Examen Ordinandorum 1554, und die Responsiones ad impios articulos bavaricae inquisitionis 1559, in denen unter Einwirkung der synergistischen Streitigkeit der göttliche Faktor in der Bekehrung mehr betont wird (s. o.). Aber indem nun Melanchthon in diesen letzten Schriften neuen dogmatischen Impulsen folgt, die ihm von Gegnern zukommen, größtenteils aber von Luther herrüren, so zeigt sich auch jetzt der eigentümlich das Gegebene umbildende Einfluss der ethischen Richtung seines Denkens. So kehrt, nach Osianders Vorgang, nun auch Melanchthon behufs innigerer Zusammenfassung von Rechtfertigung und Erneuerung zu der 1520 von Luther angenommenen Anschauung zurück, dass „Christus unsere Gerechtigkeit ist", aber nicht der mystische Christus, der dem Osiander zu einer ruhenden göttlichen Substanz wird, in welcher der Menschen Sünde wie ein Tropfen im Meer verschwindet, sondern der geschichtliche Christus, dessen sittliche Lebenstat, die Erfüllung des Gesetzes (obedientia activa), wirksam wird, wie in der Richtung auf Gott, so auch in der Richtung auf uns, als sittlicher Impuls — ut restituatur in nobis justitia et vita aeterna C. R. XII, 414. Durch die von Christo geschehene Gesetzeserfüllung soll das Gesetz für uns nicht — wie bei Flacius — aufgehoben, sondern seine Erfüllung uns ermöglicht werden, denn das Gesetz ist nicht eine willkürliche, nur auf Zeit gültige ordinatio Dei, sondern aeterna et immota sapientia et regula justitiae in Deo. C. R. XXIII, 8. Melanchthon allein hat mit jener bei den andern Reformatoren wenigstens in der Prädestinationslehre und im Supralapsarismus wirksamen Anschauung des Nominalismus völlig gebrochen, wornach Gott der grundlose, über den Unterschied des Guten und Bösen erhabene Wille ist. Mel. denkt das Wesen Gottes in sich ethisch; in dieser Hinsicht, nicht als ein Beweis von spekulativem Talent, ist seine Trinitätskonstruktion bedeutsam, sofern in ihr Gott als die Einheit von Selbstbewusstsein und heiligem Willen der Liebe, als ethischer Geist gedacht wird. Durch die ewige Norm des Rechten in Gott, das Gesetz, ist nun auch die ganze Wirksamkeit Gottes in der Welt geregelt und innerlich verbunden; aber es ist mehr als eine Rechtsnorm; wenn auch Melanchthon namentlich die Genugtuungslehre oft in juridischen Formen entwickelt, der höchste Gesichtspunkt ist ihm, dass es die Liebe Gottes ist, welche nach der in dem Gesetze enthaltenen Norm des Guten wirkt und sich mitteilt, s. C. R. XXIII, 385, dass das Wirken Gottes Selbstmitteilung ist (weshalb der Son Gottes auch one die Sünde Mensch geworden wäre); der höchste Zweck dieser Selbstmitteilung Gottes aber ist die Stiftung der vollkommenen sittlichen Gemeinschaft, in der Gott warhaft erkannt und angebetet und sein Wille vollkommen erfüllt wird, d. h. der Kirche. C. R. XXIII, 214. Diesem höchsten Zweck ordnet sich auch die Erlösung und weiterhin die Schöpfung und Vorsehung als Mittel unter. Es ist dies bei Melanchthon eine sehr häufig widerkehrende Kombination, die freilich nicht durch das dogmatische System einheitlich durchgefürt ist, in der sich aber für Melanchthon seine allgemein wissenschaftliche Tätigkeit und seine Theologie zusammenschließt, s. C. R. XII, 520: Deus tradito verbo suo ostendit, se ideo condidisse genus humanum, ut esset Ecclesia Deo obediens. Ac deinde cum

propria voluntate primi parentes lapsi essent, deprecante Filio ingenti misericordia, ne universa natura humana frustra condita esset, iterum se patefecit, et revocavit lapsos ad poenitentiam. Eth. doctr. el. C. R. XVI, 198: Nec vocavit nos tantum, sed res tantas in Ecclesia vult perficere, vgl. C. R. XXI, 345. 610. 777; XXIII, 417. 467. 475.

Diese Übersicht über die ganze dogmatische Entwicklung Melanchthons bestätigt das Urteil Landerers, dass die dogmatische Individualität Melanchthons wesentlich von Luther getragen war und blieb. Insofern hat man ein Recht, die Dogmatik Melanchthons mit Gaß der Lehrbildung im Luthertum einzuordnen. Aber zugleich dürfte der Nachweis erbracht sein, dass der Theologie Melanchthons ein ethischer Grundzug eignete, welcher von der Heilslehre ausgehend, nach und nach auf allen wesentlichen Punkten des dogmatischen Lehrganzen zu eigentümlichen Lehrbestimmungen gefürt hat. Diese haben sich allerdings nicht zu einem durchgängig originalen System zusammengeschlossen. Sie treten zunächst als Milderungen und Ergänzungen des lutherischen Typus auf und kommen so vielfach nicht zu voller Entfaltung, und erst spät zu einer, auch nur skizzenartigen Zusammenfassung. Dennoch liegt in den Schriften Melanchthons ein eigentümlicher Lehrbegriff vor, der von der spätern Dogmatik lutherischer und reformirter Konfession sich deutlich genug unterscheidet und der in der Reformationszeit — freilich in unvollkommener Form — ein Prinzip vertritt, das auf protestantischem Standpunkt als eine wesentliche Ergänzung zu Luthers theologischem Grundgedanken von der in Christo offenbaren Liebe Gottes und im Verhältnis zu Zwinglis allwirksamer Vorsehung und zu Calvins unwiderstehlicher Gnade als notwendiges Korrektiv anerkannt werden muss: es ist das Prinzip der sittlichen Freiheit, der ethischen Persönlichkeit, die allein für Gottes Gnade warhaft empfänglich ist, aber auch in Kraft derselben sittlich tätig sein soll, vgl. Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 281, und im Anschluss an m. angef. Schr. Pünjer, Geschichte der chr. Religionsphilosophie, I, 102.

Unbestrittener und dauernder, als in der Dogmatik, ist der Einfluss Melanchthons auf dem Gebiet der Ethik gewesen, und zwar nicht nur für seine eigenen Schüler, die, wie Paul von Eitzen, Chyträus, Strigel, Henning, im Gebiet der lutherischen Kirche die ethische Disziplin angebaut haben (vgl. Schwarz in Stud. und Krit. 1853, H. 1), sondern auch die reformirten Ethiker, von Danäus bis Amyrauld, haben nur zwischen den in den verschiedenen Schriften Melanchthons vertretenen Standpunkten abgewechselt (s. Schweizer, Stud. und Krit. 1850, H. I). Es erklärt sich dies one Zweifel daraus, dass Melanchthon der Erste war, welcher neben dem religiösen Innenleben auch dem sittlichen Verhalten und Handeln des Christen ein selbständiges Interesse und eine wissenschaftliche Behandlung in der Weise zuwendete, dass er die in der Reformation neugewonnene christliche Erkenntnis zu den Grundbegriffen und Hauptproblemen der seitherigen ethischen Wissenschaft ins Verhältnis setzte. Zunächst behandelte Melanchthon die Ethik als eine philosophische Disziplin, und zwar in den Prolegomena zu Ciceros Officien 1525, C. R. XVI, 534 (vgl. die Vorrede XI, 87) als doctrina de moribus, de civili consuetudine, die der doctrina de religione an die Seite gestellt wird, aber in dieser ungleichen Gebietsteilung freilich ziemlich dürftigen, mehr naturrechtlichen Inhalt hat. Weiter geht die Philosophiae moralis epitome 1539 (in C. R. XVI, 21 ff., nach der Ausgabe von 1546 abgedruckt). Es ist dies eine selbständige, wenn auch an Aristoteles sich anlehnende philosophische Moral, kein bloßer Kommentar, wie die Enarrationes librorum Ethicorum Aristotelis, die seit 1529 in zalreichen Bearbeitungen erschienen. Auch in der Epitome ph. m. ist die Ethik ein Teil der Philosophie, sie hat zum Inhalt die lex naturalis; diese wird aber nicht mehr auf das bürgerliche Leben beschränkt; sie lehrt, freilich nur in undeutlichen Umrissen, auch die Gebote der ersten Tafel. Auch so bleibt die Ethik nur Gesetzeslehre und ist zudem von der theologischen Erklärung des Dekalogs nur quantitativ verschieden. Einen wesentlichen Fortschritt bezeichnet daher die dritte ethische Hauptschrift Melanchthons: Ethicae doctrinae elementa

1550. 1560. C. R. XVI, 165 ff. Hier ist der leitende Gesichtspunkt, daſs die Ethik (doctrina de virtutibus) „sowol in der Kirche als in der Philosophie zu behandeln ist“. In einer durchgefürten komparativen Behandlung der philosophischen und der theologischen Ethik ergibt sich, daſs die erstere, deren Quelle das natürliche, sittlich-religiöse Bewuſstsein ist, die sittlichen Grundbegriffe nur als Ideale (Namen und Schattenrisse, C. R. XII, 327; X, 877) aufstellen kann, wärend die „Lehre der Kirche“, von der Erlösung ausgehend, die formalen sittlichen Grundbegriffe, die sie von der Philosophie aufnimmt, erst mit sittlichem Inhalt erfüllt. Auch in dieser letzten ethischen Schrift Melanchthons bleibt die Behandlung eine ziemlich schematische, aber „ein Fortschritt zu einer eigenen theologischen Ethik liegt dennoch vor“ (s. Schwarz a. a. O.). Eine Ergänzung bilden zunächst die loci, in welchen sich namentlich um den locus de ecclesia viel ethischer Stoff gruppirt. Ein Seitenstück bilden für die Lehre vom Stat die Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis 1530. 1535. C. R. XVI, 417. Vom theologischen Standpunkt aus sind viele ethische Einzelfragen besprochen in den Annotationes in Evangelia, s. u., und in den Scholia in Proverbia Salomonis 1525. 29. 51. Melanchthon betrachtet diese biblische Schrift als eine göttlich geoffenbarte ratio formandae vitae, nach welcher er, ausgehend vom Prinzip des Glaubens — zunächst an die väterliche Vorsehung Gottes, — das innere und äußere Leben des Frommen in seinen mannigfachen Aufgaben und Verhältnissen und in seinem Unterschied von einer bloß weltlichen Klugheit beleuchtet. Interessant ist diese Schrift auch dadurch, daſs sich in ihren verschiedenen Ausgaben die Veränderung in den Anschauungen Melanchthons über das Verhältnis von Vorsehung und Freiheit, Natur und Gnade besonders anschaulich darstellt, letzteres namentlich durch eine immer unbefangenere Benützung des Sentenzenschatzes der Klassiker. Aber überhaupt die gesamten Werke Melanchthons bilden eine Hauptquelle für die Erkenntnis der sittlichen Lebensanschauung des Reformationszeitalters. Wir finden dieselbe bei ihm nicht in so volkstümlicher Gestalt, wie bei Luther; Melanchthon repräsentirt vermöge seines ganzen Bildungsganges und Berufs die sittlichen, politischen, ökonomischen Anschauungen des gebildeten Bürger- und des Gelehrtenstandes der Reformation, in denen sich Humanismus und Evangelium, deutsches Gemüt und antike Rechts- und Kunstformen zu lebenskräftiger, aber freilich so wenig als in der Kunst der deutschen Renaissance zu durchweg harmonischer Gestaltung verbunden haben. In der „freien humanen Geistesrichtung, in dem umfassenden Blick auf das ganze Menschenleben“ steht Melanchthon am nächsten an der Seite Zwinglis, aber er unterscheidet sich von dem Züricher Reformator durch seinen oben schon charakterisirten konservativ-kirchlichen Sinn. Wie Melanchthon, was das Religiöse betrifft, die Heilsgnade nicht absolut und nicht rein innerlich wirken, sondern durch die objektiven Gnadenmittel vermittelt und in ihrer Heilswirksamkeit ethisch bedingt sein läſst, so ist es ihm in der sittlichen Sphäre nicht, wie dem „socialen und politischen Reformator der Eidgenossenschaft“, um eine durchgreifende Erneuerung auch des bürgerlichen Gemeinwesens aus dem protestantischen Prinzip, sondern im ausgesprochenen Gegensatz dazu um die Warung des evangelischen Prinzips in seinem Unterschied von politischen Interessen und in seiner kirchlich überlieferten Gestalt zu tun; — so wird es zu erklären sein, daſs wir bei Melanchthon gerade für Zwingli niemals irgend welcher Sympathie begegnen. In der Betonung des eigentümlich Kirchlichen im Unterschied vom Stat berürt sich Melanchthon mit Calvin. Aber wärend dieser die absolute Forderung des christlichen Ethos in biblischer Reinheit, freilich auch in asketischer und gesetzlicher Strenge vertritt, ist es dem Melanchthon — man vergl. z. B. seine Erklärung der Bergpredigt — um die Bewarung des Unterschieds von Gesetz und Evangelium, ebendamit aber auch der evangelischen Freiheit zu tun, die sich bei ihm viel unbefangener den Kulturaufgaben der modernen Welt zuwendet.

Melanchthon kommt aber in Beziehung auf die theologische Wissenschaft nicht nur als Dogmatiker und Ethiker, sondern auch als Exeget in Betracht, vergl. Thilo, Melanchthon im Dienst an hl. Schrift, 1860. Wie Mel. „von der heil.

Schrift zur Theologie gefürt wurde" und bis ans Ende in der Schrift lebte, so hat er das Schriftstudium auf niedern und hohen Schulen und unter den Geistlichen wirksam gefördert (vgl. den Unterricht der Visitatoren 1528, die brevis theologiae discendae ratio 1530, und Synodalreden C. R. XI, 775. 895). Er hat aber auch das protestantische Schriftprinzip zuerst dogmatisch entwickelt (vgl. außer den loci besonders Defensio contra Eccium C. R. I, 113, den Brief an Johann Heß a. 1520, ibid. I, 137, die Schrift de ecclesia et auctoritate verbi Dei 1539); allerdings hat Melanchthon späterhin (vergl. C. R. VII, 1078 al.) für die Auktorität der Schrift bereits in der Weise der orthodoxen Dogmatik, außer dem testimonium spiritus sancti auch den Beweisapparat supranaturalistischer Apologetik entwickelt; dagegen sind seine Auslegungsgrundsätze mehr im echten Geist der Reformation gehalten, s. m. Schr. S. 347—89. Man fürt häufig als Beleg dafür, welche Anforderungen Melanchthon an den biblischen Exegeten machte, seinen berühmten Ausspruch an: omnis theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario debet esse primum Grammaticus, deinde Dialecticus, denique testis (so schon Strobel, Histor.-litterar. Nachricht von P. Melanchthons Verdiensten um die hl. Schrift, Nürnberg 1773). Allein in diesem Ausspruch bezeichnet Melanchthon eigentlich das Wesen und die Aufgabe der Theologie überhaupt, immerhin läſst sich derselbe auch anwenden auf seine hermeneutischen Grundsätze und Forderungen. Er ist mit Luther vor allem aufs lebhafteste durchdrungen von der Notwendigkeit einer genauen Sprachkenntnis für die Auslegung der hl. Schrift, d. h. der griechischen Sprache des Neuen Testaments, aber auch der LXX (von der er eine neue Ausgabe besorgte, Basel 1545) und der hebräischen (vergl. mehrere seiner Reden in den declamationes über das hebräische Sprachstudium) — und weiter als Voraussetzung davon, der klassischen Sprachen für sich; dies vor allem im Gegensatze zu den „hallucinationes" der scholastischen Exegese und im Interesse der Reformation der Lehre. Melanchthon preist es als göttliche Woltat, daſs die Schrift durch Luthers Bibelübersetzung auch in die Hände des Volkes gekommen sei, C. R. XI, 710. 729, und er ist Luthers steter Gehilfe bei diesem Werk gewesen, wie denn die Übersetzung der beiden Bücher der Makkabäer in Luthers Bibel von Melanchthon herrüren soll. Auch eine 1529 in Wittenberg erschienene Lateinische Bibelübersetzung wird als gemeinschaftliches Werk von Melanchthon und Luther genannt. Aber für die Erkenntnis und Bewarung der reinen Lehre fordert Melanchthon steten Rückgang zu den „Quellen", s. Kolosserbrief 1534: quemadmodum initio ecclesiae donum linguarum donatum est apostolis, ut Evangelium spargere inter gentes possent, ita et hoc seculo videntur linguarum studia esse excitata ad ecclesiasticam doctrinam repurgandam. Übrigens ist ihm der Grammaticus auch der Philolog im modernen Sinne, dem die Kenntnis der Geschichte, Archäologie, Geographie des Altertums zu Gebote stehen muſs; und er weiß auch recht wohl, wie überhaupt one allgemeine wissenschaftliche Bildung und Kenntnisse eine Auslegung der Bibel nicht möglich ist, qui sacras litteras sine aliarum artium ac litterarum adminiculo tentant, nae illi sine pennis volaturi sibi videntur, C. R. I, 594. Das zweite Haupterfordernis für den biblischen Exegeten ist weiter nach Melanchthon die Kenntnis der Grundsätze der Dialektik und Rhetorik, der ersteren für die logische Analyse und namentlich auch für die weitere Entwicklung des Gedankengehalts, der letzteren für die richtige Auffassung der stilistischen Form und der schriftstellerischen Komposition der Schriften, s. El. Rhet. C.R. XIII, 419. Nur auf diesem Wege gewinnt man nach ihm das Verständnis des Ganzen und Einzelnen in- und miteinander, Post. II, 583. Es gilt das aber nicht nur von der einzelnen Schrift, sondern von der Bibel überhaupt im Großen, daſs das Einzelne nur aus dem Ganzen erklärt werden kann; man muſs erklären ex analogia scripturae; übrigens faſst er die Analogie der Schrift nicht nur formal, sondern auch material als die Summe der Heilswarheit, Rhet. C. R. XIII, 470 u. 472, namentlich als den Grundgegensatz von Gesetz und Evangelium, ebendaselbst 468. Endlich versteht es sich eigentlich von selbst, daſs Melanchthon eine richtige Erklärung der heil. Schrift nicht für möglich hält, objektiv one Erleuchtung durch

den heil. Geist, subjektiv one lebendigen Glauben; im Kommentar zum Kolosserbrief vom Jare 1534 sagt er: ich meine, geistliche Dinge können nicht erkannt werden, wenn unsere Herzen der heil. Geist nicht bewegt und lehrt; und ebenso verlangt er, dass mit dem Lesen der heil. Schrift Übungen in der Gottseligkeit verbunden werden müssen, wenn man die Gabe der Auslegung erlangen soll. Dieses donum interpretationis, das Licht, welches der hl. Geist in den Gläubigen anzündet, ist allezeit in der Kirche gewesen (wenn auch nicht an eine kirchliche Würde oder Mehrheit gebunden); daher legt gerade Melanchthon auch für die Schriftauslegung auf den consensus doctrinae großen Wert. Nur ist jede Überlieferung darauf anzusehen, ob sie eine sententia verae ecclesiae ist. So bleibt wenigstens in thesi festgehalten: judicem ipsum esse verbum Dei. C. R. XXI, 836; XXIII, 604. Was nun aber außer den Mitteln der Auslegung weiter die Sphäre und Grenze derselben betrifft, so kämpft Melanchthon mit großem Nachdruck für die Einheit des Sinnes, und zwar des sensus litteralis im Gegensatz gegen die quatuor sensus Scholasticorum, die er in dieser Hinsicht mit Spinnen vergleicht (prodigiosa metamorphosis quadrifariae interpretationis, C. R. XIII, 468). Mit ziemlicher Sicherheit zeigt er in derselben Stelle, wie das Weitere, das man außer dem buchstäblichen Sinn in den Worten der Schrift suche, nur, sei es dogmatische oder praktische, Anwendung und Entwicklung sei, vgl. Post. II, 346. Melanchthon ist jedoch auch der Meinung, dass die Entwicklung des dogmatischen Gehaltes mittlest der Dialektik (das ratiocinari) wesentlich zur Aufgabe des Exegeten gehöre. Grammatische, etymologische Erklärungen finden wir am meisten in seiner Postille, die aus mündlichen Vorträgen hervorgegangen, und beim ersten Kapitel des Römerbriefes, wo er nach der Erklärung einer Reihe einzelner Wörter beifügte: hanc grammaticam enarrationem addidi, ut juniores assuefiant ad diligentiam in consideranda proprietate verborum, C.R. XV, p. 840, womit zu vergleichen sind seine Bemerkungen über die Erklärung des Alten Test.'s, C. R. XI, 715. Daraus müssen wir schließen, dass er diese grammatisch-philologische Erörterung hauptsächlich dem mündlichen akademischen Unterricht zugewiesen wissen wollte. In den Kommentaren dagegen, die er veröffentlicht hat, tritt das Theologus debet esse Grammaticus entschieden zurück gegen das andere: debet esse dialecticus et testis; die sachliche, dogmatische, apologetisch-polemische Erörterung nimmt fast den ganzen Raum ein, offenbar, weil es in dieser Zeit galt, vor allem die evangelische Warheit aus der Schrift festzustellen und zu bezeugen. Dieser überwiegend auf das Sachliche ausgehende, näher dogmatische Charakter seiner Exegese fürt freilich dann auch bei ihm die Fehler mit sich, denen eine dogmatische Auslegung so leicht verfällt. Auch sein Bestreben, die genaueste Disposition im Texte nach den Regeln der Rhetorik aufzusuchen, geht one Willkür nicht ab, und seine Selbstrechtfertigung in s. disp. orat. in Ep. ad Rom. ist eine Selbstanklage. Und wenn nun auch seinen Erklärungen im Einzelnen das Lob der Natürlichkeit und Verständigkeit in den meisten Fällen nicht abgesprochen werden kann, so hält er sich doch auch, so streng er in der Theorie über die Allegorie urteilt, in der Praxis der Auslegung vom Allegorisiren nicht frei, aber er opfert nie, wie die eigentlichen Allegoriker, den buchstäblichen Sinn auf und behandelt die Allegorie wirklich mehr als geistige Anwendung; dann sind seine Allegorien zwar mitunter maßlos und geschmacklos, in der Regel jedoch nüchtern und praktisch, oft sogar seinem sinnigen Wesen gemäß recht witzig, wie wenn er unter den Geigern und Pfeifern bei der Tochter des Jairus die consolationes philosophicas versteht. Von seinen Kommentaren sind die über die alttestamentl. Schriften, Genesis, Proverbien, Daniel, Psalmen 2c. weniger bedeutend als seine neutestamentlichen, wie er auch von sich bekennt, dass er die lingua prophetica mediocriter verstehe, C. R. XI, 715. Unter den neutestamentlichen sind die wichtigsten seine widerholten Auslegungen des Römerbriefs, zuerst 1522 von Luther one seinen Willen herausgegeben, dann neu bearbeitet 1532, 1540 und 1556, ebenso der 1527, dann in veränderten Ausgaben 1529, 1534 und 1559 erschienene Kommentar über den Kolosserbrief, beide mit vielen Exkursen. Unter seinen Schriften über die Evangelien sind die Annotationes in Ev. Johannis 1523, aber auch die Enarratio in

Evangelium Johannis 1536, zuerst unter Crucigers Namen erschienen, aber ihm wesentlich angehörig, dogmatisch nicht uninteressant. Im Allgemeinen steht Melanchthon als Exegete hinter dem dogmatischen Tiefsinn Luthers zurück und wird von Calvin übertroffen durch das harmonische Verhältnis des philologischen und theologischen Faktors der Auslegung. Dagegen darf man der Exegese Melanchthons „Besonnenheit und veredelte Popularität" (Gaß, Geschichte der pr. Dogm., 1, 158) nachrühmen und hervorheben, dass die Kommentare Melanchthons, weil er am meisten unter den Reformatoren in der Weiterbildung seiner Theologie von der Schrift sich belehren und berichtigen ließ, mehrfach sehr bedeutsam in die Lehrgeschichte des Protestantismus eingegriffen haben.

Auch für die historische Theologie in ihrem akademischen Betrieb ist das Vorbild und die Anregung Melanchthons bis ins 17. Jarh. in erster Linie maßgebend gewesen, mehr als die an sich ja ungleich bedeutendere Leistung der Centuriatoren. Nachamung fand namentlich die Behandlung der Kirchengeschichte im Zusammenhang mit der Statsgeschichte, wie sie Melanchthon, seinerseits den griechischen Kirchenhistorikern seit Eusebius folgend, in der von ihm umgearbeiteten Chronik des Cario nach dem Schema der vier danielischen Monarchieen durchgefürt hatte, s. C. R. XII, 711 ff. Ferner haben wir von Melanchthon die erste protestantische Bearbeitung der Dogmengeschichte in der Schrift de ecclesia et auctoritate verbi Dei 1539, C. R. XXIII, 595, nachdem schon 1530 die Sententiae veterum aliquot patrum de coena domini vorangegangen waren. Der erstgenannten Schrift liegt die apologetisch-polemische Tendenz zugrunde, die Übereinstimmung der Evangelischen mit der ecclesia vera, d. h. mit den in allen Jarhunderten zu findenden testes veritatis nachzuweisen, so jedoch, dass sowol die Lehre der scriptores ecclesiastici, wie die Beschlüsse der Synoden der Beurteilung aus der Schrift unterworfen werden. Mit Vorliebe endlich hat Melanchthon in seinen Declamationes und in der Postille das biographische Element der Kirchengeschichte gepflegt und für die Behandlung der christlichen Biographie ein ganz bestimmtes Schema aufgestellt. C.R. XXV, 83 al.

Nur Weniges über die Leistungen Melanchthons auf dem Gebiet der praktischen Theologie!

Über seine Bedeutung für die Geschichte der Homiletik s. d. Art. IV, S. 284 und Schweizer, Homiletik, S. 106. Im Unterschied von Luther und seiner „heroischen" Predigt gilt M. von Alters her als Urheber einer mehr methodischen, speziell der thematischen Predigtweise in der evang. Kirche. Aber von dem künstlichen Rhetorisiren und abstrakten Dogmatisiren einer späteren Zeit hält M. sich ferne sowol in den Annotationes in Evangelia 1544, C. R. XIV, 163 f. und in den für den Vesperprediger an der Wittenberger Kirche, Fröschel, ausgearbeiteten Conciones in ev. Matthaei 1558, a. a. O. 535 f., als in deutschen, für den Meißener Dompropst Georg von Anhalt verfassten Predigten (ein Auszug bei Schuler, Gesch. der Veränderungen &c., I, 237, vergl. 70). Selbst als Prediger aufzutreten, konnte Melanchthon sich nie entschließen, schreibt er doch an Brenz geradezu: ego concionari non possum. C. R. III, 170. Melanchthons Postillen C. R. XXIV und XXV sind zwar ursprünglich aus der Absicht hervorgegangen, den in Wittenberg studirenden Ungarn, welche die deutschen Predigten in der Kirche nicht verstunden, diese Predigten zu ersetzen durch eine Erklärung der ev. Perikopen, welche er an Sonn- und Festtagen in seinem Hause und dann bei vergrößertem Zulauf auch anderer Zuhörer im öffentlichen Hörsale, namentlich im letzten Jarzehnt seines Lebens gab; aber diese Erklärung, in lateinischer Sprache vorgetragen, war ein Mittelding zwischen Vorlesung und Predigt, indem er sich nicht auf das Erbauliche beschränkte, sondern auch Dogmatisches, Grammatisches und Historisches einflocht, und zwar in freierer, vertraulicher Vortragsweise. Für die beiden erstgenannten, mehr für die Gemeinde berechneten Evangelienerklärungen ist charakteristisch die Besprechung vieler ethischer Einzelfragen, ebenso für Melanchthons Catechesis puerilis 1532, C. R. XXIII, 117, ein Religionslehrbuch für jüngere Studirende, das eingehend, selbst kasuistisch, den Dekalog, dann — gut lutherisch — die Lehre von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung

und guten Werken, endlich die Sakramente behandelt, nicht aber das Symbolum und das Vaterunser. Dagegen enthält der deutsche Katechismus Melanchthons 1549 (zunächst für seine Tochter aufgesetzt, abgedruckt bei Langemack, Histor. catechet. II, 496) ganz nach Luthers Anordnung die 10 Gebote, den Glauben und das Vaterunser, nebst kurzer Erklärung, vgl. Zezschwitz, System der Katechetik, II, 1, 314. 320.

Ursprünglich für Melanchthons Schola privata bestimmt war das Enchiridion elementorum puerilium, C. R. XX, 394 ff., ein Lesebuch für den ersten lateinischen Unterricht, welches im humanen Geist Melanchthons den Elementen der kirchlichen Erziehung (Vaterunser, Ave Maria, Symbolum, Morgen- und Abendgebete ꝛc.) und biblischen Lesestücken (Bergpredigt, Röm. 12, Joh. 13) auch moralische Sentenzen der 7 Weisen und ein Stück aus Plautus anreiht a. 1524.

Nehmen wir endlich hinzu, daſs wir in der brevis discendae theologiae ratio 1530, C. R. II, 456 f. von Melanchthon die erste protest. Schrift über die Methode des theologischen Studiums besitzen, so sehen wir: Auf sämtlichen Gebieten der Theologie hat Melanchthon banbrechend oder doch (wie auf dem der praktischen Theologie) in eigentümlicher Weise förderud gewirkt. Rothe — in der Heidelberger Gedächtnisrede 1860, S. 23. 28 — hat nicht zuviel gesagt: „Was in der Reformationszeit für den Aufbau einer evangelischen Theologie in Deutschland geschehen ist, war sein Werk. Der eigentliche Begründer einer deutsch-evangelischen Theologie war Melanchthon". Aber weit hinaus über die Grenzen der Theologie, auch auf dem allgemein wissenschaftlichen Gebiet, läſst sich die maßgebende oder doch nachhaltige Einwirkung Melanchthons über ein Jarhundert lang verfolgen.

Über die Philologie und Pädagogik Melanchthons vgl. Raumer, Geschichte der Pädagogik, I, 180 ff.; Bernhardy, Grundriß der römischen Litteratur, IV, 132 ff., die einschlägigen Artikel in Schmids pädagog. Encyklopädie, ferner Planck, Melanchthon, Praeceptor Germaniae, 1860; Sauppe, Gedächtnisrede, Jahrb. für deutsche Theologie, 1860, S. 731 ff.; Koch, Melanchthons Schola privata, 1859. — Die literae humanae sind dem Melanchthon vermöge der ethischen Richtung seines Denkens nie Selbstzweck, oder bloß Mittel für idealen Genuſs, obwol er ihren Werth in letzterer Beziehung feinsinnig zu würdigen weiß, s. z. B. C. R. XI, 236. 373. Die klassische Bildung steht bei ihm auch nicht bloß im Dienst höfischer Repräsentation und Politik. Allerdings sehen wir Melanchthon auf den Reichstagen und Kolloquien, und in den für ihre Zwecke verfaſsten kirchenpolitischen Schriftstücken, dann in seinen Declamationes, in seinen lateinischen Poesien, die ja meistens Epitaphien, Dedikationen, Epigramme sind, s. C. R. X, — auf protestantischer Seite eine änliche Stellung einnehmen, wie sie so mancher italienische Humanist als Orator oder poeta laureatus am Hofe eines Fürsten oder des Papstes bekleidete, vergl. Burkhardt, Kultur der Renaissance in Italien, I, 272 ff. Aber treu den in seiner Wittenberger Antrittsrede entwickelten Grundsätzen hat Melanchthon eine tiefere Bedeutung und eine nachhaltigere Wirkung der klassischen Studien stets festgehalten und auf protestantischem Gebiet gesichert. Die Alten sind ihm zunächst die „Quellen reineren Wissens"; für alle Zweige der Wissenschaft, auch für die Jurisprudenz, Medizin, Mathematik ist man an die Schriften der Alten gewiesen, namentlich aber bietet das klassische Studium für die Theologie das instrumentum dar, durch welches der Schatz der Schrift aufgeschlossen und das reine Schriftverständnis bewart wird, s. C. R. XI, 858; V, 125. Weiterhin und hauptsächlich sind die Klassiker das trefflichste Bildungsmittel für die Jugend, und zwar ebenso wegen ihrer schönen Form, durch deren Nachamung man feiner empfinden, richtig denken und sprechen lernt, als wegen ihres sittlich bildenden Inhalts (τὸ ἠθικόν C. R. XI, 404). Melanchthon hauptsächlich ist es, der dem Humanismus in der Schule, dem seminarium ecclesiae et rerum publicarum seine Wirkungsstätte angewiesen hat. So dient Melanchthon selbst mit seiner Philologie aus innerem Beruf (s. besonders Epistola de se ipso IV, 720) ganz überwiegend der gelehrten Schule — durch Bearbeitung der lateinischen und griechischen Grammatik, durch bessere Ausgaben der Klassiker, durch eine Reihe von Kommentaren, C. R. XVI—XVIII, in wel-

chen ein reiches Wissen und im ganzen auch ein guter Takt und Geschmack innerhalb der damaligen Hilfsmittel sich nicht verkennen lassen, namentlich aber durch seine nach allen Seiten auch auf dem Gebiete der Schule wirksame organisatorische Tätigkeit, durch welche er der „Begründer der gelehrten Schule des evangelischen Deutschlands" geworden ist; s. bes. die sächsische Schulordnung in Melanchthons Visitationsartikeln C. R. XXVI, 90 f. Es ist nun aber keine ausschließlich humanistische, sondern eine christlich humane Bildung, der die melanchthonische Gelehrtenschule dienen will: ut literis ad virtutem, ad humanitatem, ad pietatem excitentur ac formentur, C. R. XI, 108; das klassische Altertum vertritt die justitia civilis', die aber nur eine Vorstufe für die justitia spiritualis evangelii ist, wenn sie auch selbst non sine afflatu numinis sich entwickelt hat. C. R. XI, 408. So wird Melanchthon der auf Jarhunderte wirksame Vertreter der necessaria conjunctio scholarum cum ecclesia XI, 606. 238. Weiterhin charakterisirt sich die Tätigkeit Melanchthons für das gelehrte Schulwesen durch das Bestreben, die Bildungselemente der klassischen Studien möglichst allgemein nutzbar zu machen, s. C. R. XII, 220: ea quae necessaria sunt omnibus, quantum possumus, imitemur. Daraus ergibt sich die von Bernhardy gerügte „Mittelmäßigkeit und Genügsamkeit der von Melanchthon herrürenden Schulverfassung: der Zuschnitt eng, die Schule zünftig, vorzugsweise eine schola latina, berechnet auf Lesung einiger praktischer Autoren und auf lateinischen Stil". Nur darf man auch den Humanisten Melanchthon nicht nach dem allein bemessen, was er in den beschränkten Bildungsverhältnissen seiner Zeit zunächst erstrebt und zustande gebracht hat. Er selbst hat dem Lateinischen stets das Griechische vorgezogen, als die lingua eruditissima, optimarum artium magistra, historiae mundi ταμεῖον XI, 860, und so ist das Griechische als unerläßlich für den wissenschaftlich Gebildeten im Lehrplan des melanchthonischen Gymnasiums wol vertreten, s. Schmid, Enc. II, 639. Melanchthon hat aber auch die Realien in seiner Schola privata nicht vernachlässigt, wie das von den ausschließlichen Latinisten geschah, s. Koch a. a. O. S. 35. Wie sich ferner der von Melanchthon entworfene Grundplan der protestantischen Gelehrtenschule vermöge der in ihm waltenden Selbstbeschränkung durch seine „Einfachheit und Durchsichtigkeit" empfiehlt, so auch durch seine außerordentliche „Fortbildungsfähigkeit", s. Wagenmann in Schmids Enc. Art. Reformation. Und in dieser Schule und für dieselbe hat Melanchthon jene Scharen von treuen Lehrern herangebildet, die, häufig genug vom Elend des Amtes gedrückt und nicht einmal durch Anerkennung belont, dennoch in frommer und reiner Gesinnung bloß um der Sache willen aushielten und die — damals noch dankbarer als die Theologen das Gedächtnis des M. Philippus lange treu bewarten.

Von der Philologie aus kam Melanchthon zur Philosophie, denn er kannte diese nur als die Philosophie der Alten. Aber eben in ihrer Reinigung begriffen, C. R. I, 50, wurde er in die reformatorische Ban hineingestellt und dadurch unter dem überwältigenden Eindruck der neugewonnenen religiösen Überzeugung, aber auch durch Luthers Beispiel fortgerissen, zu einem heftigen Gegner aller Philosophie. Aber von diesem Extreme kam er bald wider zurück, indem er sich überzeugte, wie der christlichen Warheit ebensoviel durch Unwissenheit und Barbarei, als durch eine falsche Wissenschaft Abbruch geschehen sei, und welche Verwirrung insbesondere dem Werke der Reformation durch das die Wissenschaft verachtende schwärmerische Treiben der Ultras der Reformation, der Widertäufer, Karlstadts und anderer drohte, C. R. I, 593 u. 613. Er schreibt daher schon 1524 wider mit einem ironischen Seitenblick auf die Gegner der Philosophie an Spalatin: sed heus tu homo theologus philosophari coepisti; nescis hoc tempore, quantum cum philosophia theologis bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor, non aliter atque aras nostras et focos solemus. Welche Ansicht er später vom Werte des Studiums der Philosophie für die Theologie hatte, sieht man am besten aus seiner Rede de philosophia 1536 C. R. XI, 278. Die Philosophie, welche sich für Melanchthon nach dem Vorgang der Alten gliedert in die artes dicendi (Dialektik und Rhetorik), physiologia und praecepta de moribus, C. R. XII, 689,

liefert in ihrem ersten formalen Teil der Theologie wie den andern Wissenschaften die Formen der wissenschaftlichen Erörterung: Definition, Division und Schlussfolgerung (für Beweis und Widerlegung) s. bes. C. R. VII, 577. Aber auch in der Realphilosophie sind adminicula für die Theologie zu finden. Diese entlehnt von dort die psychologischen und ethischen Grundbegriffe, um dieselben mit erfarungsmäßigem Inhalt zu erfüllen, wie er sich erst aus dem Evangelium ergibt, XII, 170. Wichtiger noch ist, dass Melanchthon auch für die „Lehre von Gott" eine notitia physica anerkennt, die aus den angebornen Ideeen von Gott, vom Waren und Guten mittelst vernünftiger Weltbetrachtung zu entwickeln ist. Wir finden bei Melanchthon Elemente einer natürlichen Theologie, die er zunächst in seinen philosophischen Schriften ausfürt, die er aber auch in der Dogmatik beizieht, wie überhaupt das eine Eigentümlichkeit seiner Theologie ist, dass sie auch für spezifisch christliche Lehren, von der Trinität, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten, Analogieen in der Philosophie, Anknüpfungspunkte im natürlich sittlichen Bewusstsein aufsucht. Wenn nun so Melanchthon dem materialen Gebrauch der Vernunft und der Philosophie in der Theologie mehr Raum gibt, als die spätere, besonders die lutherische Dogmatik, so warnt er doch davor, beide Wissenschaften zu vermengen, ut confundit jura coquus C. R. XI, 282. Namentlich darf sich die Philosophie kein Urteil über die christliche Lehre erlauben. Schon hinsichtlich des Wesens Gottes ist die natürliche Gotteserkenntnis beschränkt und dazu sehr getrübt und erschüttert durch die Sünde; namentlich aber über den Heilswillen Gottes und die von ihm gewirkten Heilstaten kann uns nur die göttliche Offenbarung belehren. Diese ist daher die spezifisch-theologische causa certitudinis, durch welche auch die philosophischen Erkenntnisgrundlagen: Erfarung, Vernunftprinzipien und Syllogismus erst ihre abschließende Befestigung erhalten. C. R. XIII, 651. So hat sich auch die Philosophie als moderata investigatrix veritatis der geoffenbarten Warheit als der praecipua rectrix opinionum et vitae unterzuordnen, auch der coetus philosophicus soll mit seiner Arbeit der Kirche Gottes dienen, deren Glied er ist, s. die Statuten der Wittenberger Fakultät von a. 1546 C. R. X, 1011. Aber es ist nun doch nicht sowol der Unterschied des Vernünftigen und Übervernünftigen, sondern, wie später bei Leibniz, der Unterschied der vernunftnotwendigen und der Erfarungs- und Geschichtswarheit, worauf bei Melanchthon der Unterschied von Philosophie und Theologie, und die relative Selbständigkeit auch der Philosophie beruht, s. C. R. XIII, 589. XXIII, 390. XII, 220, vgl. Henke a. a. O. S. 18. Melanchthon hält nun freilich die Grenzlinien beider Wissenschaften in praxi wenig genau ein; die von ihm als sehr nützlich gerühmte Vergleichung von Philosophie und Theologie fürt ihn auch in seinen philosophischen Schriften häufig zu dogmatischen Exkursen. Aber es ist doch ein selbständiges wissenschaftliches Interesse, das ihn neben seiner theologischen Tätigkeit auch zu eifrigem Anbau der Philosophie gefürt hat, wodurch er „in der Philosophie ebensogut, ja noch länger und unangefochtener als in der Theologie der Lehrer der ganzen deutsch-protestantischen Welt geworden ist", vgl. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie, S. 31 ff. Seine philosophischen Hauptschriften sind neben den bereits angefürten über Ethik: De rhetorica libri tres 1519—1582, de dialectica libri IV (später Erotemata Dialectices) 1521—1605 oftmals aufgelegt, wie denn Melanchthon selbst diesen unter seinen Schriften am meisten Zukunft versprach, C. R. I, 1085. Sodann Commentarius de anima 1545. Initia doctrinae physicae 1549, sämtlich in C. R. XIII. In diesen Schriften zeigt sich keine philosophische Originalität, Melanchthon bekennt sich offen als Aristoteliker; er verlangt, dass man Angehöriger einer bestimmten und anständigen philosophischen Schule sein müsse, wie es sich gehöre, dass Jedermann Bürger eines geordneten States sei. Die Philosophie des Aristoteles empfiehlt sich ihm durch gemäßigte Ansichten, gute Methode und gleichmäßige Pflege aller, auch der realphilosophischen Disziplinen. C. R. XI, 282. Melanchthon unterscheidet sich jedoch von den Aristotelikern zur Zeit der protestantischen Orthodoxie durch den wesentlich praktischen, dem realen Leben zugewandten Charakter seines Philosophirens. Von Metaphysik sind kaum schwache Anfänge bei ihm zu finden, er will eine phi-

losophia simplex, vitae utilis, keine rein theoretischen Spekulationen, welche nur perplexae λογομαχίαι, keine agnitio rerum enthalten, C. R. XI, 344; dazu legt er auch in der Philosophie Wert auf einen klaren, geschmackvollen Vortrag, er ist auch in der Philosophie allezeit Humanist geblieben, und „seine Dialektik erinnert in allen Zügen an die Dialektik der Philologen, wie Ramus und Vives“. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie, V, 500. Auch an die Popularphilosophie eines Xenophon und Cicero werden wir bei Melanchthon, insbesondere durch seine Vorliebe für teleologische Naturbetrachtung erinnert. Dadurch unterscheidet sich Melanchthon wider von den philologischen Dialektikern, dass seine Philosophie viel mehr im Bund mit den realen Wissenschaften, insbesondere mit der im Reformationszeitalter neuerwachten Naturforschung steht, deren Lehren er nebst denen der griechischen Mediziner in seine Anthropologie und Psychologie aufnimmt, unangefochten durch den Widerspruch, in den er dabei mit seinen aristotelischen Grundanschauungen gerät. Am nächsten verwandt mit seinem philosophischen Studium ist sein lebhaftes Interesse für die Astronomie, wegen des religiösen Wertes, welchen die Beschäftigung mit ihr neben dem bürgerlichen Nutzen habe; um der Sterne willen, sagt er mit Plato, sind den Menschen die Augen gegeben. Damit verknüpft sich freilich bei ihm als Idiosynkrasie sein Glaube an die Astrologie, obgleich er sich nachdrücklich bemüht, diesen Glauben von dem Vorwurf des Abergläubischen, Unchristlichen und Unnützlichen zu befreien. Es ist das vinculum naturae, C. R. XI, 298, die sympathia Mundi VII, 472, die Mel. in dieser Einwirkung der siderischen Welt auf die terrestrische wie dann auch in dem unsichern Gebiet der prodigia XIII, 350 nachweisen will, ein Beweis freilich, wie mangelhaft sein Begriff des Naturzusammenhangs ist; andererseits darf erinnert werden, dass Melanchthon das Prinzip der Erfarung und Beobachtung für die Naturforschung eifrig empfohlen und geübt hat, vgl. XI, 205, namentlich auch den neu aufkommenden Wissenschaften der Anatomie und Botanik widmete er lebhaftes Interesse. Noch auf eine Reihe anderer Wissenschaften erstreckte sich sein Eifer, deren Studium er teils selbst pflegte, teils bei seinen Zeitgenossen zu fördern suchte. Davon ist noch hervorzuheben seine Beschäftigung mit der allgemeinen und deutschen Geschichte. Wie er sich für die Unternehmungen Aventins freundlich interessirte (s. einen Brief an denselben bei K. und W. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, S. 58), so hat er sich selbst anerkannte Verdienste um die deutsche Geschichte dadurch erworben, dass er die Herausgabe älterer deutscher Geschichtswerke veranlasste, so der Annalen des Lambert von Hersfeld, die Mel. 1525 im Wittenberger Augustinerkloster aufgefunden hatte, der Chronik des Abts Konrad von Ursperg, und verschiedener provinzialgeschichtlicher Werke. Für Universalgeschichte ist Melanchthon schon in Tübingen durch Revision und Korrektur der Chronik des Joh. Nauclerus 1516 tätig und später durch Überarbeitung der Chronik des Cario in ein vielgebrauchtes Lehrbuch auf lange hinaus wirksam gewesen. Ferner sind zu nennen zalreiche Deklamationen, besonders über die Männer der vaterländischen Geschichte, wie er denn sein deutsches Vaterland in einem treuen Herzen trug, auch für den Kaiser als Schirmherrn des Rechts und des Friedens gut deutsche Pietät bis ans Ende bewart und öfters die kaiserliche Autorität gegen die „Praktiken der Päpste“ verteidigt hat, s. bes. C. R. IX, 853. Auch von seinen vielseitigen Kenntnissen in der Mathematik, Jurisprudenz und Medizin, nicht minder von regem und ausgebildetem Sinn für das Schöne und die Kunst geben seine Declamationes und Praefationes Zeugnis. So steht Melanchthon „im Mittelpunkt des gesamten wissenschaftlichen Lebens der Nation“. Weber, Weltgesch. X, 899. Er ist mehr als ein großer Polyhistor; es leitet ihn bei seiner vielseitigen Tätigkeit das bewusste Streben, die mannigfachen wissenschaftlichen Triebe, welche das Reformationszeitalter geweckt hatte, zu fördern, ihnen Luft und Licht, auch gegenüber von theologischer Ausschließlichkeit zu sichern, aber ebenso auch die innere Einheit aller Wissenschaften (des orbis literarum) und ihre gemeinsame Beziehung zu den von der Reformation vertretenen höchsten Lebenszwecken lebendig zu erhalten, vgl. Stellen wie C. R. XI, 210. 606. 811. XII, 240. Und dieses Streben hat er zur Wirklichkeit gebracht in der Neube-

lebung und einheitlicheren Gestaltung des wissenschaftlichen Unterrichts auf den Universitäten des protestantischen Deutschlands, die ihre Organisation ebenso wie die Gelehrtenschulen großenteils Melanchthon verdanken. Insofern durfte ihn Schlottmann in seiner Festschrift zum Melanchthonsjubiläum 1860 den reformator reipublicae litterariae nennen. Ein Reformator der Wissenschaft ist Melanchthon freilich nicht gewesen, denn er war wol ein ungewönlich vielseitiges Talent, aber kein genialer, banbrechender Geist. Aber jedenfalls ist Melanchthon in der Reformationszeit der wirksamste Vertreter „des Bundes der evang. Kirche und der erneuerten Wissenschaft", der Praeceptor German. im umfassendsten Sinn gewesen*).

Mit der Bewunderung dieses Talentes und der Dankbarkeit gegen seine Verdienste muss sich aber auch unsere Liebe und Verehrung vereinigen, wenn wir noch einen kurzen Blick auf die noch übrigen Züge seines Wesens werfen, wie sie nicht nur in seinem öffentlichen, sondern auch insbesondere in seinem Privatleben hervortreten, und damit das Bild seiner Persönlichkeit abschließen. Originalporträts Melanchthons haben wir von drei berühmten zeitgenössischen Malern, von Holbein ein kleines Rundbild in der k. Gallerie zu Hannover, nach Woltmann (Holbein I, 359) „das vorzüglichste Porträt des Reformators, alle Feinheit des geistigen Lebens ist festgehalten". Der schöne, vielleicht etwas idealisirende Kupferstich von Dürer gibt uns den Melanchthon von 1526: ein kräftiger Kopf, eine hohe, freie Stirn mit einer großen hervorstechenden Ader, der geistvolle Lehrer, der allzeit bereite Vorfechter der Reformation. Die Bilder von der Hand, vielfach auch nur aus der Werkstätte des Lukas Kranach (s. Dohme, Kunst und Künstler Deutschlands, I. Bd., XIII, 34) zeigen uns den Melanchthon der späteren Jare, abgearbeitet, manchmal äußerlich fast dürftig und unscheinbar, aber mit dem Ausdruck der Milde und des Friedens auf dem durchgeistigten Gesicht, in dem doch auch der Scharfsinn des Dialektikers sich nicht verleugnet. Bei verhältnismäßig kleiner, hagerer Statur ist ihm das von Camerarius gerühmte Ebenmaß der Körperbildung und das schöne leuchtende Auge bis zu Ende eigen geblieben. Ganz gesund war er eigentlich nie, und wie er mit einem solchen schwächlichen Körper eine solche Last der Arbeit und Sorge tragen konnte, läſst sich nur aus der außerordentlichen Regelmäßigkeit seiner Lebensordnung und seiner großen Mäßigkeit begreifen. Obgleich aber äußerst genügsam in Narung und Kleidern, und seinem Körper keineswegs weich, beklagt er sich doch über die sächsische Küche im Vergleich mit der schwäbischen und sagt in der Post. IV, 165: „Es ist zu erbarmen, wir haben in diesem armen elenden Nest keinen rechten victum. Ist nichts gut's zu bekommen, und wenn man schon etwas hat, so kocht man's nicht recht: omnia sunt barbarica"; ja er war ein Freund von „ehrbaren Gastmalen mit ehrbaren Männern" nicht um des Essens willen, sondern „um die Freundschaft zu erhalten und zu erneuern", Post. III, 79. Auf Geld und Gut legte er keinen Wert; ja er gab, wie seine ihm hierin ganz gleichgesinnte Gattin in seiner unbegrenzten, auch oft missbrauchten Woltätigkeit und Gastfreiheit oft fast mehr her als er hatte, sodass sein alter treuer schwäbischer Diener, Johann, häufig Mühe hatte, die Wirtschaft aufrecht zu erhalten. Herzgewinnend ist das innige, liebreiche und kindliche Wesen, das Melanchthon im Schoße des häuslichen Lebens entfaltete; in dieser ecclesiola Dei, wie er so schön sagt, fand er neben allem Leide, das ihm auch hier nicht erspart war, immer die reinsten Freuden und den süßesten Trost; seine Zärtlichkeit gegen seine eigene, aber auch gegen fremde Kinder war, sagt sein Freund Camerarius, nur zu groß; aber es kann doch kein rürenderes, aber auch bezeichnenderes Bild geben, als wenn ein französischer Gelehrter zu seinem großen Erstaunen ihn antrifft in der einen Hand das Wiegenband, in der andern ein Buch. Ebenso schön tritt seine edle Seele heraus in der Art, wie er die Freundschaft mit einem großen Teile seiner Zeitgenossen pflegte; Post. III, 287 sagt er: im ganzen Leben gibt es nichts Süßeres und

*) Dies bezeichnet Rothe in der Heidelberger Gedächtnisrede 1860 als die dem Melanchthon gewordene Aufgabe: „Die innige Ineinsbildung der in ihrer Reinheit widererstandenen christlichen Frömmigkeit mit dem neuen Geist der neuen Geschichte, mit den auf die Welt, auf die sittlichen Aufgaben gerichteten Trieben, und sohin vor Allem mit dem Humanismus, die Ausgestaltung eines religiös-sittlichen Christentums". S. 12 f.

Lieblicheres, als den gegenseitigen Austausch mit Freunden. Wie teilte er mit seinem Freunde Camerarius, welchen er dimidium animae meae nennt, alle Sorgen und Freuden des Lebens in einer Freundschaft, von der er gewiss hofft, dass auch der Tod sie nicht lösen werde; aber sein Geist und Herz war reich genug zum lebendigsten Austausch mit so vielen andern Männern in der Nähe und Ferne; daher auch seine ausgebreitete Korrespondenz für ihn nicht nur eine Pflicht oder gar eine Last, sondern ein Bedürfnis und Genuss war, C. R. I, CXXXIII. V, 36 u. 321, und diese Briefe sind um so wichtiger, je rückhaltsloser er in der Regel sich hier ausspricht (Cam. S. 59) und damit den Kommentar zu seinem ganzen Leben gibt. Es war aber auch nicht nur Freundschaft der Worte, sondern der aufopfernden Tat; eine eigentümliche Probe davon sind die Reden und andere wissenschaftliche Arbeiten, welche er seinen Kollegen und Freunden anfertigte und sogar dann unter ihrem Namen zu ihrer Empfehlung herausgab, wie Heerbrand in der oratio funebris von Melanchthon sagt: suo labore et sudore libros scriptos et alia interdum sub amicorum nomine, ut ipsos quoque celebres redderet, edidit. Aber nicht nur gegen Freunde, sondern gegen Jedermann war er in seiner Herzensgüte zu Dienst und Hilfe bereit. Und wie er im äußern Umgang mit den Menschen von Natur freundlich und leutselig war, war er auch von Herzen wolwollend gegen Jedermann, ein Feind von Missgunst, Neid, Verkleinerungs- und Spottsucht. Sein ganzes Wesen, seine Bildung und natürliche Feinheit befähigten ihn besonders zum Verkehr mit Gebildeten und Hochgestellten, wärend es ihm schwerer wurde, sich in die derbere Art des Volkes zu finden. Sein Widerwille gegen alles Rohe, Unordentliche, Gemeine und Unanständige beruhte übrigens nicht nur auf natürlicher Geschmacksantipathie, sondern ebensosehr auf seinem sittlichen Ernste. Wenn auch nichts weniger als rigoros und pedantisch im Lebensverkehr — liebte er doch auch heitern Scherz und Witz — erlaubte er weder sich selbst noch andern eine Überschreitung der Grenzen des Edlen, Ehrbaren und Anständigen. Man hat freilich dagegen eine Äußerung seines Freundes Baumgärtner von Nürnberg aufgestochen, welcher in einem Briefe an Spengler 15. Sept. 1530, C. R. II, 372 sagt: Er (Philippus) ist in eine solche Vermessenheit gerathen, daß er nit allein niemand will hören anders davon reden, sondern auch mit ungeschicktem Fluchen und Schelten herausfärt, damit er jedermann erschrecke, und mit seiner Autorität und Ästimation dämpfe. Allein hier steht augenblickliche Heftigkeit gegen Heftigkeit, wie sie beiderseits durch die damalige Schwierigkeit der Lage der Evangelischen hervorgerufen war, und es wäre in der Tat unbillig, daraus einen allgemeinen Schluss ziehen zu wollen. Den reinen, keuschen Sinn Melanchthons mussten auch seine Feinde anerkennen; in der Postille sagt er einmal: oft widerhole ich den Vers: casta Deus mens est, casta vult mente vocari. Dass sein Herz one Falsch war, und er sich auch im Leben offen, gerade und harmlos gab, wie er war und dachte, oft bis zum Mangel der nötigsten Vorsicht, rühmt Camerarius ausdrücklich an ihm. Wenn man nun dagegen darauf hinweist, dass er aus Furcht und Feigheit oft seine eigene bessere Überzeugung verleugnet, und seinen Freunden, wie Luther und Reuchlin gegenüber, sich nicht ganz lauter und ehrlich gezeigt habe, und daraus den Schluss zieht „auf eine gewisse Falschheit des Charakters, die nur zu oft an ihm erscheine“, so weiß man in der Tat nicht, ob man bei einem solchen Urteil mehr staunen soll über die Unfähigkeit, einen solchen Charakter im ganzen verstehen zu können, oder über die Ungerechtigkeit, ihn nicht verstehen zu *wollen* und einzelne Fehler und Schwachheiten, die in dem übrigen Charakter und der Schwierigkeit der Verhältnisse ihre Erklärung finden, zu schlimmen *Charakterzügen* zu stempeln; ja nur Frechheit kann Melanchthon Falschheit des *Charakters* vorwerfen. Melanchthon selbst blieb sich in seiner großen Demut und Bescheidenheit der eigenen Fehler und Versäumnisse, sowie der Unvollkommenheit seiner Leistungen stets bewusst; er bekennt seine Fehler sogar seinen Feinden gegenüber (Flacius) und lässt sich Tadel und Zurechtweisung auch von solchen, die weit unter ihm standen, gefallen, wenn er sich auch der Ungerechtigkeit erwehrt, vgl. Post. II, 249, besonders aber in der Antwort auf A. Osianders Buch von der

Rechtfertigung: „daß Osiander mich mit hochbeschwerlichen Reden schmehet, daran er mir Unrecht thut, das will ich Gott befehlen, der aller Menschen Herz siehet. — Ich bin zu diesen großen Sachen wider meinen Willen gezogen worden, und erkenne mich viel zu geringe. — Ich weiß wohl, daß alle meine Schriften viel zu gering und schwach sind, darumb ich sie auch unserer Kirchen Urtheil allezeit unterworfen". Ebenso aber war er auch unempfänglich für Lob und Schmeichelei; ad Scarabaeum, C. R. V, 753: Illis immodicis laudibus, quas in me utraque manu congeris, non delector, et essem arrogantissimus, si eas agnoscerem; quare ita ad me, ut studiorum socium, scribes. Noch viel weniger buhlte er um Ehre, Ruhm und Gunst der Menschen; in dem Responsum ad criminationes Staphyli vom Jar 1558, also am Ende seines Lebens, sagt er: „ich habe Dienst getan, so viel mir Gott Kräfte verliehen, für den wissenschaftlichen Unterricht der Jugend in meinem Lehramte, und habe in diesem Schulstaub keinen glänzenden Namen gesucht". Diese seine Demut und Bescheidenheit aber hatte ihren letzten Grund in seiner persönlichen Frömmigkeit, die überhaupt das Element bildet, in welchem sein ganzes Wesen und Leben sich bewegte, wie er ja selbst so gerne den Spruch widerholt: ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, und bei jedem Geschäft und wichtigen Ereignis seines Leben das Wort auszusprechen pflegte: unser HErr Gott helff und sey uns gnädig. Dabei ist zu beachten das große Gewicht, welches er auf die Regelmäßigkeit des täglichen Gebetes und der andächtigen Betrachtung des göttlichen Wortes und ebenso auf die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienste legte. Kann man seiner Frömmigkeit nicht die Tiefe und Kraft Luthers zuschreiben, weil sie bei ihm nicht durch so schwere innere Kämpfe und Anfechtungen sich hindurchrang, so kann man ihr doch die Wärme und Lauterkeit nicht absprechen. Wenn man aber in derselben eine johanneische Art finden wollte, verglichen mit der mehr paulinischen Luthers, so würde man Milde und Klarheit mit der ruhigen Tiefe eines zu vollem Gottesfrieden und zu innerer Harmonie gekommenen Gemütes verwechseln. Alle diese Eigenschaften und Züge, die wir bisher kennen gelernt haben, vereinigen sich zu dem Gesamteindrucke, dass wir zwar keinen großartigen, tiefgründenden, geschlossenen und energischen Charakter vor uns haben, aber doch eine edle Persönlichkeit, die man nicht one Liebe und Verehrung betrachten kann, ja der man sogar in ihren Fehlern und Schwachheiten die Teilnahme nicht versagen kann, welche der tragische Konflikt einer großen, schwierigen geschichtlichen Aufgabe mit einer ihr nicht ganz gewachsenen Kraft und einem widerstrebenden Temperamente erwecken muss. Es liegt nahe bei der selbstverständlichen und auch offen zu Tage liegenden Verwandtschaft zwischen dem, was Melanchthon als Mann der Kirche und Wissenschaft und was er als Mensch war, einen einheitlichen Ausdruck für sein ganzes Wesen zu suchen; man wollte es finden in dem „künstlerischen Elemente seines Wesens" (so Georgii in den interessanten Bemerkungen zur Charakteristik Melanchthons, Tübinger theol. Jahrb. 1843, 3. Heft); und allerdings wenn man das Maßhaltende, Vermittelnde, Versönende, das Sinnigfeine, Poetische und nach Formvollendung Strebende, sowie das Menschlichschöne in seinem ganzen Tun und Wesen ins Auge fasst, könnte man geneigt sein, von einem solchen künstlerischen Elemente zu reden; nur dass damit seine Eigentümlichkeit zu sehr nur formell bezeichnet, und überdies zu sehr als Tendenz aufgefasst wäre, was doch weit mehr Natur ist, und dass endlich an Melanchthon vielmehr gerade das zu vermissen ist, was vor allem das Künstlerische und Schöne einer ganzen Persönlichkeit ausmacht, die Konsequenz und harmonische Geschlossenheit des ganzen Wesens. Noch eher könnte man, wenn eine zusammenfassende Bezeichnung gebraucht werden soll, sagen: in Melanchthon stelle sich die humanitas im ganzen vielsagenden klassischen Sinne des Wortes, nur getragen und geläutert vom sittlichen Ernste und der religiösen Wärme des Christentums dar, aber doch auch nicht ganz one die Mängel und Schwächen dieses klassischen Ideals. Vgl. Rothe a. a. O. S. 19.

Es ist merkwürdig, aber begreiflich, wie das Urteil über Melanchthon seit seinem Abtreten vom Schauplatze zwischen Lob und Tadel, zwischen Bewunderung und bitterster Ungunst gewechselt hat; denn der Thermometer des Urteils über

ihn zeigt in seinem Steigen und Fallen auch zugleich den Wechsel der theologischen Standpunkte, wie sie in den repräsentativen Gestalten Luthers und Melanchthons ihren Vordermann, wenigstens ihren Geistesgenossen suchten. Nur dass Luther auch von den Gegnern seines Standpunktes noch bewundert wurde und werden konnte und für Melanchthon das Lob und ein übertriebenes Lob auch in dem gefunden wurde, worin er ebenso sehr zu tadeln ist. Man würde es nicht glauben, wenn es nicht war wäre, dass am Anfang des 17. Jarhunderts Leonhard Hutter in Wittenberg bei einer öffentlichen Disputation, bei welcher die Autorität Melanchthons geltend gemacht wurde, aus Wut darüber das an der Wand hängende Bild Melanchthons herunterriss und vor Aller Augen mit Füßen trat. Diese Handlung ist aber auch das Bild und Vorbild dessen, was dem Andenken Melanchthons nun länger als ein Jarhundert hindurch widerfur, indem nur wenige Stimmen es wagten, ein Wort zu seinen Gunsten zu reden. Noch nachdem im Jare 1760 zum erstenmale der Jarestag seines Todes gefeiert worden, und die Stimmung sich bereits entschieden zur Anerkennung Melanchthons umgewendet hatte, hat der Hauptpastor Ehren Götze in Hamburg sich als Repräsentanten des alten Luthertums mit Angriffen gegen Melanchthon legitimirt. Die veränderte theologische Anschauungsweise hat dann nicht nur das Interesse für seine Person und Schriften neubelebt, wovon namentlich die Gedächtnisfeier von 1860 Zeugnis gab, sondern sie ist sogar häufig in das entgegengesetzte Extrem rationalistischer, dann unionistischer Parteilichkeit für ihn ausgeschritten. Im Gegensatz dazu ist man neuestens wider mehr auf die Schwächen Melanchthons aufmerksam geworden. Dabei hat sich aber gezeigt, dass Mel. auch in dieser seiner geschichtlich und persönlich bedingten Beschränktheit für die Geschichte der protestantischen Theologie und Kirche einflussreich genug gewesen ist; es wird daher auch der positive und nicht geringe Beitrag, den Melanchthon zum Gesamtwerk der Reformation gegeben, immer wider zur Anerkennung gelangen.

Litteratur. I. Werke Melanchthons, vgl. Bindseil, Bibliotheca Melanchthoniana, Halis 1860; Operum Philippi Melanchthonis T. V., Basileae 1541 (2 Bde.), fol.; Operum Philippi Melanchthonis Partes IV, Witebergae excud. Crato (von Peucer veranstaltet) 1562—64 (4 Bände) fol.; Declamationum T. I—IV, Argentorati 1559—60, 8°; Consilia latina, Studio Pezelii, Neustadii 1600, 2 P. 8°; von dems. herausg.: die deutschen Berathschlagungen, 1600; Briefsammlungen: von Manlius, Basel 1565; von Peucer 1565, fortgesetzt von Pezel 1590, Saubert 1640; Laudauer Ausgabe 1642; Epp. ad Camerarium, Lipsiae 1569. Die ängstliche Castigation, welche der vorsichtige Freund den vertrauten Briefen Melanchthons angedeihen ließ, ist von dem Herausgeber des C. R. schon 1842 erkannt (s. Praef. in T. X), und nun durch v. Druffel und W. Meyer aus der Vergleichung mit den in der Bibliotheca Chigiana in Rom befindlichen Originalen der Briefe näher nachgewiesen, s. Sitzungsberichte der historisch-philolog. Klasse d. k. bayr. Akademie der Wissensch. 1876, S. 490 und 596. Erste Gesamtausgabe der Werke Melanchthons im Corpus Reformatorum T. I—XXVIII ed. Bretschneider, Halle 1834, und nach dessen Tod, vom 16. Bd. an, s. 1850, ed. Bindseil. Das große anerkannte Verdienst dieses Unternehmens wird dadurch nicht geschmälert, dass manche für die Entwicklungsgeschichte der Theologie Melanchthons wichtige ältere Ausgaben einzelner Werke keine Aufnahme gefunden haben. Eine dankenswerte Nachlese zu der im C. R. T. I—IX enthaltenen Sammlung der Briefe gab Bindseil in Phil. Melanchthonis Epistolae, Halis 1874. Weitere Anecdota Mel. veröffentlichte P. Walz widerholt in Briegers Zeitschrift.

II. Biographieen. Camerarius, De vita Melanchthonis Narratio 1566, als das Werk des vertrauten Freundes unschätzbar, aber rhetorisch weitschweifig und apologetisch verhüllend. In manchem objektiver: Heerbrandi oratio in obitum Mel., Tubingae 1560; C. R. X, 293; Winshemii oratio ib. p. 187; auch Melchior Adam, Vitae Theologorum 1620, mild reformirt, hat noch manches Eigentümliche aus der Überlieferung. Mancherlei über Melanchthon schrieb Strobel, Melanchthoniana 1771, Miscellanea 1778. Neuere: Köthe, in seiner Auswal

von Melanchthons Schriften, 6 Th., 1830; Matthes, Ph. Melanchthon, sein Leben und Wirken, Altenburg 1841; C. Schmidt, Ph. Melanchthons Leben (in Leben der Väter der lutherischen Kirche, Bd. 2), Elberfeld 1861. Von populären Biographieen, deren namentlich die Gedächtnisfeier 1860 eine große Zal veranlasste, nennen wir die von Heppe, Marburg 1860; Meurer, Leipzig und Dresden 1860; Volbeding, Melanchthon, wie er leibte und lebte 1860, anschaulich, mit wertvollen Erläuterungen.

III. Zur Theologie Melanchthons: Delbrück, Phil. Melanchthon der Glaubenslehrer, 1826; Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, Halle 1840; Heppe — außer den oben angefürten Werken: Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 3 Bde., Gotha 1857; Plitt, Melanchthons loci in ihrer Urgestalt, Erlangen 1864 (mit wertvoller Einleitung); Augustana 1867. 68; Apologie 1873; Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879.

IV. Zur Würdigung Melanchthons im Allgemeinen vgl. die oben angefürten Werke von Gaß, Schenkel, Frank, Dorner, Ritschl. Die Gedächtnisreden von 1860, von denen die dem Unterzeichneten zugänglich gewordenen sämtlich im Art. angefürt sind, ferner: Neander in Pipers evangelischem Kalender 1851; Festpredigten von 1860: von Schmieder rc. in Wittenberg, Thomasius, Brückner.

(Landerer †) Herrlinger.

Melanchthonsche Schule, s. Philippisten.

Melchiades (Meltiades, Melciades, Milciades, Miltiades, Miltides). Römischer Bischof. Im Chron. Hieron. ist sein Amtsantritt fälschlich zum 20. Jar des Diocletian vermerkt, die Regierungszeit richtig rund auf 4 Jare angegeben. Seine Ordination fällt zuverlässig (Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe, S. 257 f.) auf Sonntag den 2. Juli 310, sein Tod auf den 10. oder 11. Jan. 314 (Catal. Liberian.: „Miltiades ann. III, m. VI d. VIII, ex die VI nonas Julias a consulatu Maximiano VIII solo, quod fuit M. Sep. Volusiano et Rufino [311], usque in III id. Januarias Volusiano et Anniano coss. [314]). Er soll von Geburt Afrikaner gewesen sein; bestattet ist er im Coemet. Callisti. De Rossi will (Roma Sotteran. II, 189 sq.) seine Gruft rechts neben der alten Papstgruft gefunden haben. Das Toleranzedikt des Galerius, die Einnahme Roms durch Konstantin, das Toleranzedikt des Konstantin und Licinius fallen in die Zeit dieses Papstes. Von Gallien aus hat Konstantin im J. 313 an Melchiades geschrieben (der Brief steht bei Euseb. h. e. X, 15, 18 f.: *Μιλτιάδῃ ἐπισκόπῳ Ῥωμαίων καὶ Μάρκῳ* — die Zufügung des letzteren ist auffallend; die meisten nehmen an, es sei der spätere Papst Marcus, der damals Archidiakon war; in dem Briefe werden die Adressaten mit *ἡ ὑμετέρα στεῤῥότης* angeredet) und ihm nebst anderen Bischöfen eine Entscheidung in der Donatistensache übertragen; s. über die Lateransynode Optat., de schism. Donat. I, p. 22—24 ed. Dupin u. a. bei Hefele, Conciliengesch. I^2, S. 199 f. Die Synode entschied für Cäcilian und verurteilte den Donatus; das Votum des Papstes findet sich bei Optatus. Unecht sind erstens ein pseudoisidorisches Schreiben, dem Gratian 4 Dekrete entnommen hat, sodann zwei im Pontifikalbuche dem M. beigelegte Dekrete, von denen eines im pseudoisidorischen Brief enthalten ist, endlich ein Dekret bei Gratian.

Adolf Harnack.

Melchisedek, מַלְכִּי־צֶדֶק, in Alex. u. Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 1. 10 *Μελχισεδέκ*, in Jos. Arch. 1, 10, 2 *Μελχισεδέκης*, von Philo I, 103, 4 und Josephus (B. J. 6, 10) als *βασιλεὺς δίκαιος*, in Hebr. 7, 2 genauer als *βασιλεὺς δικαιοσύνης* gedeutet — ist in 1 Mos. 14, 18—20 Name eines Königs von Salem, dessen Gestalt nicht erst durch Ps. 110, 4, oder durch den Hebräerbrief den Zauber einer geheimnisvollen Weihe erhalten hat. Inmitten einer Geschichte, die wie keine andere patriarchalische in diejenige der großen Welt verflochten und kriegerischen Inhalts ist, kommt dieser König der Gerechtigkeit als Priester des höchsten Gottes aus seiner Friedensstadt in das Königstal, wohin sich zugleich auch der von den Feinden arg mitgenommene König Sodoms eingefunden hat, herunter, um dem eben siegreich aus dem Kampf gegen vier Könige zurückkehrenden Abraham

Brot und Wein darzubringen, um ihn zugleich zu segnen und Gott für den ihm verliehenen Sieg zu preisen. Und von Abram mit dem Zehnten von der ganzen Beute geehrt, tritt er als ein rechter Repräsentant der höheren Friedenswelt, die nur auf Augenblicke in die niedere Kampfeswelt hereinragt, ebenso schnell wider, wie er gekommen, in seine bisherige Verborgenheit zurück. — Zur genaueren Bestimmung seiner Bedeutung kommt es besonders auf seine Stadt, seinen Gott und sein Priestertum an. 1) Eine Stadt, die einfach Salem hieß, läſst sich nicht nachweisen. Denn der Ort, an den Hieronymus in ep. ad Evagr. dachte (oppidum juxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem, et ostenditur ibi palatium Melchisedech), hieß nach dem Onom. genauer Salumias, und seine Identität mit Salem ist weder (mit Jac. Capellus, Whitby, Cellarius, Reland, Rosenmüller, Bleek, Tuch, Ewald, Alford u. a.) durch Herbeiziehung des in Warheit gar nicht hierher gehörigen *Σαλείμ* in Joh. 3, 23, noch auch (mit Dillmann) durch Berufung auf den durchaus zweifelhaften *αὐλῶν Σαλήμ* in Judith 4, 4 zu erweisen. Übrigens liegt Salumias um so ferner, als Abraham dorthin durch das Jordanthal hätte kommen müssen, durch welches nie ein für Kriegsschaaren gangbarer Weg herabfürte. Die vermeintlichen Reste des alten Königspalastes in Hieronymus Zeit sind one Zweifel andere Ruinen gewesen. — An der einzigen Stelle, wo Salem (= unversehrt, friedevoll) sonst noch zur Bezeichnung eines Ortes vorkommt, Ps. 76, 3 geht es auf Jerusalem. Man wird es auch hier darauf beziehen müssen, obwol diese Stadt früher nur Jebus oder Zion hieß. Wie der Psalmist, so scheint auch die Überlieferung, die unsere Geschichte zuerst formte, natürlich von derselben Anschauung aus, durch welche der Name Jerusalem üblich wurde, die mehr poetische Benennung Salem beliebt zu haben, die ihr um so näher lag, als die Stadt des ehrwürdigen Priesterkönigs gerade als solche sehr passend so genannt wurde. Ob Salem schon sonst zuweilen als Stadtname gebräuchlich war, muſs dahingestellt bleiben; aber bei der Sicherheit der Lage des Ortes war diese Benennung fast ebenso natürlich wie „Zion", welches, wenn anders es „Säule", „Feste" bedeutet, vgl. VI, S. 543, auf dasselbe hinauskam. Auf Jerusalem paſst jedenfalls alles so gut, daſs sich diese Deutung gar nicht wol von der Hand weisen läſst. Wie Salem auf Jerusalem, so weist Malkizedek auf Adonizedek, den Namen oder Titel des Jebusiterkönigs in Josuas Zeit, Jos. 10, 1, hinaus. Die Nablusstraße, die Abraham am natürlichsten bei seiner Rückkehr nach Hebron wälte, fürte an Jerusalem vorüber und am warscheinlichsten traf der ihm entgegenziehende König von Sodom eben hier mit ihm zusammen. Das als Ort des Zusammentreffens erwänte Königsthal muſs man nach 1 Sam. 18, 18, da sich Absalom dort ein Denkmal setzen ließ, nicht etwa auf einem entlegenen Landgut desselben, sondern in der Nähe der Hauptstadt (nach Jos. Arch. 7, 10, 3 zwei Stadien von Jerusalem im Kidrongrunde) suchen. Zudem hat es von vornherein sehr viel für sich, daſs die Örtlichkeit, an die unsere zum abrahamisch-judäischen Überlieferungskreis gehörige Geschichte anknüpft, eine judäische ist; als solche aber liegt die auch in 1 Mos. 22 gemeinte am nächsten. Für Jerusalem sind daher auch schon alle Älteren, wie Josephus, die Targumim und zuerst auch Hieronymus (Quaest. in Gen.), ebenso aber auch die meisten Neueren gewesen. — 2) Den Namen des Gottes Melchisedeks El oder Il fürte auch der Urgott der Phönizier, Babylonier, Assyrer und anderer semitischen Völker. Der Beiname desselben עֶלְיוֹן, der Höchste, war nach Sanchuniathons Angabe (Eus. praep. ev. I, 10, 11 sq.) bei den Phöniziern ebenfalls sehr üblich. Dennoch war Melchisedeks Religion von derjenigen seiner Umgebung und erst recht von dem späteren kananitischen Heidentum verschieden. Durch den Zusatz: „der Himmel und Erde gemacht", eigentlich „zu Stande gebracht hat" (קֹנֵה wie in Ps. 139, 13) schließt er zwar Untergötter neben dem Hauptgotte nicht entschieden aus, erhebt er aber doch seinen Gott in einer vor allem dem Monotheismus gewönlichen Weise, die ihm bei der polytheistisch nur wenig ausgestalteten Art der alten kananitischen Religion um so eher zuzutrauen ist. Er ehrte wol noch wesentlich denselben Gott wie Abraham, nur daſs er ihn nicht schon in der Bestimmtheit Abrahams erkannte; seine Gottesfurcht war jedenfalls eine sittliche. Onedem hätte ihn Abraham nicht

als Priester anerkennen, onedem auch nicht alsbald dasselbe, was er von seinem Gotte ausgesagt hatte, auf Jehova übertragen können, vgl. V. 22. — 3) Sein Priestertum hatte er nach jener Ordnung des höheren Altertums, nach welcher das Familienhaupt und besonders der Fürst als solcher auch der Priester der Seinigen war; aber er hatte es anders als Abraham, der nie wie er Priester genannt wird, er hatte es nach der weit verbreiteten, auch altphönizischen Sitte, nach der es die Fürsten mit der vollen Weihe eigentlicher Priester ausübten, vgl. J. G. Müller, De regibus apud antiquos populos sacerdotibus, Jena 1746; Bähr, Symb. II, S. 24. Gerade als einer, der nicht weniger Priester war, als König, war er erst wirklich geeignet, das zur Darstellung zu bringen, was unsere Erzälung, mag sie nun einfach geschichtlich oder als ein Ausdruck allgemeinerer Gedanken zu nehmen sein, dartun will. In ihm, dem König und Priester, reicht die ältere, bessere kananitische Bevölkerung, reicht aber auch die ältere, reinere Religion dem Repräsentanten des neuen, hebräischen Elementes an der nachherigen Hauptstätte der rechten Gottesverehrung anerkennend und segnend die Hand, indem sie Gott für den Sieg des letzteren preist; es hat sich gezeigt, dass sie selbst nicht stark genug ist, die sie bedrohenden Gefaren zu bestehen, dass das, was sie Gutes hat, nur durch Abraham und die Seinigen gerettet werden kann; so ist es in ihrem eigenen Interesse, dass sie diesem durch Darbringung von Brot und Wein das Gut des Landes zuspricht. Und andererseits wider, in und mit Abraham erkennt seine Nachkommenschaft an, dass ein Priestertum, welches sich nach der Ordnung des Altertums weihend und verklärend dem Königtum verbindet, indem es von diesem zugleich gehoben wird, in seiner Weise durchaus berechtigt und gültig, ja nach Ps. 110, 4 zu schließen, in besonders hohem Grade ehrwürdig ist.

Ein Priestertum im eigentlichen Sinne allerdings war den Königen in Israel, ob auch David 2 Sam. 6, 14. 18 ff. noch so nahe an ein priesterliches Auftreten streifte, ob auch seine Söne (wie auch noch Nathans) wirklich Priester wurden (nach Keil freilich „Geheimräte"), 2 Sam. 8, 18, durch die ganze geschichtliche Entwicklung unmöglich gemacht. Ihr Königtum selbst aber und besonders den ihnen gegen die Heidenvölker obliegenden Kampf sollten sie immerhin als einen heiligen Priesterdienst verwalten. In Ps. 110, wo sogar das Volk als der heiligen Sache geweiht und daher in heiligem, d. i. priesterlichem Schmucke dasteht, macht es deshalb der Psalmist durch einen feierlichen göttlichen Schwur geltend, dass der König Israels, der seiner Idee entspricht, Priester ist, d. i. Priesterrecht und Priesterwürde hat, und ausdrücklich weist er dafür auf den alten Priesterkönig Melchisedek zurück, V. 4. Wurde Melchisedek, der Nichtisraelit, der Kananiter, in dieser Weise zu einem Ideal, das voll und ganz nur im Messias verwirklicht werden konnte, vergl. Schöttgen, hor. hebr. II, S. 645, so ist das nicht auffälliger, als wenn dem Perser Kores sogar die Maschiachbenennung und ein Teil der messianischen Obliegenheiten zugesprochen wird, Jes. 44, 28; 45, 1. Später, wo das Königtum zurück- und das Priestertum in den Vordergrund tritt, weist Sacharja in derselben Linie zwar nicht mehr auf einen König, der zugleich Priester, aber auf einen Priester, der zugleich König sein wird, hinaus, c. 3, 1 ff.; 6, 13 ff. Der Verfasser des Hebräerbriefs aber rühmt von Christo besonders eingehend dies, dass in ihm nun das Ps. 110, 4 aufgestellte Ideal verwirklicht ist, und gerade daraus, dass das mit dem Königtum verbundene, an keine fleischliche Abstammung geknüpfte Priestertum Christi demjenigen des Melchisedek entspricht, beweist er, dass es höher als das levitisch-aaronitische ist. Wenn er den Melchisedek dabei als *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* bezeichnet und von ihm sagt, *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*, 7, 3, er lebe, 7, 8, — obwol doch Vater und Mutter u. s. w. von ihm in 1 Mos. 14 nur übergangen, aber nicht in Abrede gestellt sind, — wenn er bei Abrahams Zehntenabgabe auch schon das aaronitische Priestertum beteiligt sieht und daraus die Inferiorität des letzteren folgert: so muss man allerdings zugeben, dass seine Art, zu argumentiren, die alexandrinisch-jüdische ist. Seine Worte haben aber ihr Recht, sofern sie, obwol von Melchisedeks Person handelnd, doch nur die Art seines Priestertums charakterisiren wollen. —

Eine bloß willkürliche Allegorie dagegen ist es, wenn Philo (I, 103, 4) in Melchisedek ein Abbild des göttlichen Logos sieht, welcher in der zu einem Heiligtum Gottes gewordenen Menschenseele als Priester waltet und ihr wonnevolle, geistliche Narung spendet. Und auf einem Missverstehen des Hebräerbriefes beruht es, wenn Origenes und Didymus den Melchisedek, weil er vater- und mutterlos gewesen, für einen Engel, oder wenn ihn Hierakas für eine zeitweilige Menschwerdung des h. Geistes, wenn ihn die Partei der Melchisedekiten gar für die Inkarnation einer über Christus weit erhabenen Kraft (Append. ad Tert. de praescr. c. 53, Epiph. haer. 35, Dorner I, 505 f.), wenn ihn endlich verschiedene Kirchenlehrer in den verschiedensten Zeiten für eine momentane Ensarkose des Logos hielten (Epiph. haer. 35, 7, Fabricius, Cod. pseudep. II, p. 329, III, p. 72, vgl. die Litteratur bei Hottinger: de decimis vet. Hebr. p. 12; Wolf, Cur. phil. et crit. in Hebr. VII, 1) und ebenso, wenn Bleek (zum Hebräerbr. II, 2, S. 298 ff.) und Nagel (Stud. u. Krit., 1842, 2; zur Charakteristik der Auffassung des A. T. im N. T., Halle 1850; eine biblische Trilogie, Halle 1853) annahmen, dass ihn wenigstens der Verfasser des Hebräerbriefs für die Inkarnation eines himmlischen Wesens gehalten habe. Die Targumim, die meisten Rabbinen, Hieron., Luther, Melanchthon, Gerhard u. a. sahen in ihm wegen seiner reineren Gottesverehrung den Sem, der nach der biblischen Chronologie noch 125 Jare nach Abrahams Einwanderung in Kanaan gelebt habe; Kurtz, Knobel und Auberlen (Stud. und Krit., 1857, 3) hielten ihn wenigstens für einen Semiten, woran nur das richtig ist, dass er noch jener früheren Stufe angehörte, auf der sich das hamitisch-kanaanitische Wesen nicht schon in seiner späteren Eigenart entwickelt hatte, vgl. den Art. „Canaan" Bd. III, S. 115. Das „christliche Adambuch des Morgenlandes", das von Dillmann aus dem Äthiopischen übersetzt ist (vgl. Ewald, Jahrbb. V, S. 111—116. 120), machte ihn speziell zu einem Sone Kainans (des Sones oder Enkels Sems nach 1 Mos. 10, 24; 11, 12. 13 in der Alex.) und ließ ihn bei dem in der Mitte der Erde, gerade unter dem Felsen Golgathas aufbewarten Leichnam Adams von Gott zu einem ewigen Priester bestellt sein, bei welchem Abraham kommunizirte, — offenbar, damit neben dem Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Adam auch die Beziehung des Priesters der Urzeit zum neutestamentlichen Hohenpriester recht signifikant hervorträte, vgl. den Art. „H. Grab" V, S. 341. Andere dagegen hielten ihn für Ham oder gar für Japhet, manche auch für Henoch, vgl. Deyling, Observatt. II, p. 71 sq. Der Jebusiterkönig Adonizedek, dessen Nationalität für diejenige Melchisedeks zumeist entscheidend ist, gehörte sicher zu dem jebusitischen Stamm der Cananiter; in Jos. 10, 5. 6. 12 wird er zu den Amoritern, d. i. zu den Bergbewonern des südlicheren Canaan gerechnet. **F. W. Schultz.**

Melchisedekianer, s. Monarchianer und Marcus Eremita, 9, oben S. 290.

Melchiten, Name der Katholiken in den durch die Araber eroberten Provinzen des römischen Reichs, im Unterschiede von den Monophysiten so genannt wegen ihrer Verbindung mit dem Reiche (מֶלֶךְ), und daher von den Arabern mehr bedrückt als die Monophysiten.

Meldenius, Rupertus, heißt der ware oder pseudonyme Verfasser einer kleinen zum kirchlichen Frieden manenden Schrift, die etwa um das Jar 1630 in Deutschland erschienen ist und auf welche Friedrich Lücke (vgl. Bd. VIII, S. 788 ff.) wider aufmerksam gemacht hat. Lücke glaubt nämlich in diesem Meldenius den Verfasser des bekannten kirchlichen Friedensspruches: „in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas", entdeckt zu haben. Die Schrift des Meldenius, welche Lücke im Anhange seiner unten zu nennenden Abhandlung wider hat abdrucken lassen, lag ihm damals nur in einem Abdruck derselben vor, welchen Johann Gottlieb Pfeiffer in seinen variorum auctorum miscellanea theologica, Lipsiae 1736, 8°, p. 136—258, veranstaltet hat; seitdem ist sie aber selbst wider entdeckt, nämlich von Schubart auf der Kasseler Bibliothek (vgl. Lücke in den Studien und Kritiken 1851, S. 905 ff.) und von Klose auf der Hamburger

Stadtbibliothek (vgl. den Artikel Klose's in der ersten Auflage dieser Encyklopädie). Beide Exemplare sind Drucke sine loco et anno in Quart; ob sie sonst gleich sind oder ob verschiedene Drucke der Schrift in ihnen vorliegen, ist wol noch nicht untersucht; da der Abdruck der Schrift bei Lücke nach Pfeiffer in einigen Worten von dem Hamburger Exemplar abweicht, wobei die Änderungen nicht immer als Korrektur von wirklichen oder vermeintlichen Druckfehlern gelten können, so könnte Pfeiffer vielleicht einen andern Druck als den in Hamburg vorhandenen vor sich gehabt haben. Nach dem Hamburger Exemplar ist der Titel der Schrift: PARAENE|SIS VOTIVA | Pro Pace Ecclesiae | Ad | Theologos Augustanae Confessionis. | auctore | Ruperto Meldenio Theologo. | Vignette | Ex sent. Ambros. | *Pax est nostra fides; ubi lis est: Sana laborat* | *Relligio, vel ibi Relligio omnis abest,* | ; der Titel ist in eigentümlichen Randleisten, rechts und links nach der Mitte des Blattes zu gerade abgeschnittene, verzierte Säulen, oben und unten Balken, auf welchen Eulen und Knochen angebracht sind. Die Schrift besteht mit dem Titel aus $7^3/_4$ Bogen, also 31 Blättern in Quart; sie ist nicht paginirt. Da über Ort und Zeit des Druckes sich keinerlei Angabe findet, so lassen sich beide nur mutmaßen. Die Titelvignette, die sich am Ende der ersten Seite des letzten Blattes widerfindet, findet sich auch bei Drucken von Johann Friedrich Weiß in Frankfurt a. M. und zwar gerade auch bei zwei Schriften, die einen änlichen Inhalt haben, wie die des Meldenius, aus den Jaren 1621 und 1640, nur daſs sie in diesen Drucken an den drei Ecken noch eine Spitze hat, die in unserer Schrift, etwa um sie unkenntlich zu machen, abgestoßen ist. Aus der paraenesis selbst ergibt sich, daſs sie in Deutschland nach dem Tode von Johann Arndt (gest. 11. Mai 1621) und zwar, als schon wider heftige Streitigkeiten über dessen Rechtgläubigkeit ausgebrochen waren, und zu einer Zeit, als die Jesuiten schon begonnen hatten, die Beschränkung des Augsburger Religionsfriedens auf die Bekenner der Augustana invariata auch politisch auszubeuten (vgl. Lücke a. a. O. S. 46 ff.), geschrieben ist, was uns auf die Zeit von 1627—1629 weist. Da ferner die paraenesis des Meldenius, worauf Klose aufmerksam macht, in einer im Jare 1635 gedruckten Schrift (Stabilimentum irenicum. Oder: Christliche, trewhertzige vnd Auffrichtige Erinnerung u. s. f., Frankfurt 1635, 4°, S. 9 u. 10) schon citirt wird, so muſs sie vor dieser erschienen sein. Wir werden sie also in die Zeit zwischen 1627 und 1635 zu setzen haben. Nach Gustav Schwetschke, Codex nundinarius, Halle 1850, erschienen gerade in den Jaren 1629 und 1630 lateinische Schriften one Angabe des Druckortes und Verlegers (und wol auch des Jares?), aber die Meßkataloge dieser Jare enthalten unsere Schrift nicht. Da unser Verfasser darüber spottet, daſs die streitsüchtigen Theologen bis quotannis ad nundinas Francofurtenses nomina sua mittant (Blatt B 4, r; bei Lücke S. 99), so hat er seine Schrift vielleicht gar nicht auf die Messe geschickt, sondern nur mehr privatim verbreitet. Der Verfasser ist bisher völlig unbekannt geblieben; daſs Meldenius ein Pseudonym sei, scheint deshalb warscheinlich, weil, wenn der Verfasser nicht unbekannt bleiben wollte, für das Erscheinen der Schrift s. l. et a. kein rechter Grund erfindlich ist. Unter diesen Umständen mag auch, daſs er sich Theologus nennt, eine Fiktion sein. Jedenfalls ist er ein höchst gebildeter, des Hebräischen und vor allem des Griechischen und Lateinischen wol kundiger, in den damaligen theologischen Streitigkeiten wol bewanderter orthodoxer Lutheraner, der aber nicht ausschließlich Gewicht auf die reine Lehre legen will, sondern bei allem notwendigen Streite doch Mäßigung und Liebe will walten lassen. Die damalige Streittheologie, wie sie aus *φιλοδοξία, φιλαργυρία* und *φιλονεικία* (Blatt B 3, r.; Lücke S. 97) hervorgehe, verurteilt er aufs schärfste und ermant die Theologen dann vor allem zur Demut und Liebe. Diese ernste und eingehende Ermanung schließt er mit den Worten: „Verbo dicam: Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque charitatem, optimo certe loco essent res nostrae" (Blatt F 2, v; Lücke S. 128), um dann anzugeben, was nach seiner Ansicht die necessaria und die non necessaria seien. Den Schluſs der Schrift bildet eine ausfürliche Verteidigung Johann Arndts,

aus welcher hervorgeht, dass der Verfasser Arndt persönlich gekannt haben muss.

Dass Meldenius nun, wie Lücke meint, für den Erfinder des Spruches: in necessariis u. s. f., zu halten sei, scheint doch nicht unumstößlich festzustehen. Lücke selbst hat (in den Studien und Kritiken a. a. O.) schon darauf hingewiesen, dass derselbe Spruch in einer Schrift von Gregor Frank, Consideratio theologica de gradibus necessitatis dogmatum Christianorum u. s. f., Frankfurt a. d. O., 1628, vorkomme, wo es heißt: „summa est: servemus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque charitatem!“ Hier scheint der Spruch sogar in einer selbständigeren und abgeschlosseneren Form aufzutreten. Lücke ist jedoch der Meinung, dass Frank den Spruch von Meldenius habe, in welchem Falle die paraenesis also vor oder spätestens im Jare 1628 geschrieben sein müsste. Sollte aber nicht, von anderm abgesehen, aus dem Worte Richard Baxters vom J. 1679 (vgl. Lücke, Über das Alter u. s. f., S. 19): „I once more repeat to you the Pacificators old and despised words: si in necessariis sit (esset) unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, optimo certe loco essent res nostrae!“ folgen, dass der eigentliche Vater dieses Spruches noch ein anderer sein muss, da nicht zu ersehen, warum Baxter den, wie es scheint, sonst ganz unbekannten Meldenius oder auch Frank so einfach den pacificator nennen kann? Ehe nicht feststeht, wer dieser pacificator ist, wird doch zu sagen sein, adhuc sub iudice lis est.

Friedrich Lücke, Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den waren Sinn des kirchlichen Friedensspruches In necessariis unitas u. s. f., Göttingen 1850; derselbe in den Studien und Kritiken, 1851, S. 905—938, Nachträge zu dieser Schrift. Vgl. auch A. Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859, S. 415 ff. **Carl Bertheau.**

Meletius von Antiochien und das große meletianische Schisma. Seitdem ums Jar 330 der nicänisch gesinnte Bischof Eustathius von Antiochien durch die Gegner seine Stelle verloren hatte (s. oben Bd. I, S. 626, die Stellen bei Walch, Ketzergesch. II, 491), erhielt sich daselbst abgesondert von der Majorität der Gemeinde eine eustathianische Partei, welche, an der Homousie des Sohnes streng festhaltend und von den Gegnern des Sabellianismus beschuldigt, von Athanasius und den Seinigen als die allein rechtmäßige anerkannt wurde. Der antiochenische Bischofsstul fiel unter dem Einfluss der Eusebianer Männern der orientalischen Mittelpartei zu (s. oben Bd. I, 631: Leontius), ja Eudoxius (ebd. S. 632) diente am Ausgang der fünfziger Jare entschieden der den Kaiser Konstantius beeinflussenden im Grunde arianischen Richtung, welche nur die Schärfe der Anomöer vermeidend die jetzt sich deutlicher ausscheidenden Semiarianer (Macedonianer, s. d. Art. Macedonius oben S. 113) verfolgte. Nachdem diese Partei auch über den Widerspruch der Synode von Seleucia 359 gesiegt hatte, gelangte Eudoxius an Stelle des abgesetzten Macedonius in den Besitz des Bistums von Konstantinopel. Unter diesen Umständen kam es 360 zu Antiochia, nach Theodorets Angabe wärend der Anwesenheit des Kaisers und unter Einfluss des Akazius und seiner Partei, zu einer neuen Bischofswal. Sie fiel auf Meletius, der, früher Bischof von Sebaste in Armenien, damals sich zurückgezogen hatte und (nach Theodorets Angabe) zu Berrhöa in Syrien lebte (wenn er nicht, wie andere behaupten, auch dort Bischof war). Nach seiner bisherigen Haltung *) glaubte die akazianische Partei auf ihn rechnen zu können, der im übrigen persönlich in großem Rufe der Frömmigkeit stand. Aber nicht lange nach seinem Amtsantritt täuschte er jene Erwartungen durch seine in einer Predigt dargelegte Lehre. Nach Theodoret musste M. auf Befehl des Kaisers über Spr. 8, 22 predigen, nachdem Georgius von Laodicea und Akazius über denselben Text geredet hatten.

---

*) Auf persönliche Beziehungen zu Akazius fürt Epiphan. haer. 73, 23, auf Unterwerfung unter die Formel von Nice (s. Bd. I, S. 634) weist die Notiz des Philostorg. V, 1 τῷ τόμῳ τῶν ἑσπερίων ὑπέγραψε, dagegen beruht die Behauptung der Unterschrift der akazischen Formel zu Seleucia (Socrat. II, 44) wol auf Irrtum.

Trägt auch der Bericht Theodorets und das, was Sozomenos Ähnliches hat, den Charakter späterer Ausmalung, so läßt doch die von Epiphanius uns aufbewarte Predigt (haer. 73, 29) die Rückbeziehung auf die früheren Redner und eine behutsame Polemik gegen sie erkennen, zeigt aber zugleich, dass M. damals noch nicht als Homousianer auftrat, wie die späteren Berichte voraussetzen. Was er später annahm, die Ausdrücke ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, sucht man in dieser Rede vergeblich. Dagegen bleibt er bei den Formeln θεὸς ἐκ θεοῦ, εἷς ἐξ ἑνός, ἐξ ἀγεννήτου μονογενής, ἐξαίρετον γέννημα τοῦ γεγεννηκότος u. dgl., fasst die Gleichheit des Sones mit dem Vater als die Änlichkeit des Abbilds (ὅμοιος τῷ πατρὶ als εἰκὼν τοῦ ἐπὶ πάντων), sucht vor allem das Gezeugtwerden oder Hervorgehen, was ihm in älterer Weise gleichsteht, von allen sinnlichen die Gottheit einem leidentlichen Zustand (πάθος) unterwerfenden Vorstellungen zu waren, und dabei doch einen wirklichen Unterschied, eine wirkliche und bleibende eigene Subsistenz des Sones zu behaupten, um dem im Orient so sehr gescheuten und der nicänischen Lehre vorgeworfenen Sabellianismus zu entgehen. Kurz es ist im wesentlichen jene mittlere orientalische Richtung, die eines Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem, welche er festhält. Der von Athanasius vorzüglich in bewusster Gleichstellung mit υἱός zugrunde gelegte Ausdruck λόγος tritt hinter den υἱός zurück, und muss sich erst durch diesen erklären lassen, damit man nicht an eine bloß vorübergehende Manifestation (Stimme, Wort), sondern an ein für sich subsistirendes Wesen denke. Obwol er den Begriff der Erzeugung vor allen Äonen unterscheiden will von dem der Schöpfung, so heben sich doch, da der Terminus der ewigen Zeugung vermieden wird, beide Begriffe noch nicht deutlich von einander ab. Die Art der Erzeugung ist etwas über menschliche Begriffe gehendes, die Schrift bedient sich daher, da kein irdisches Beispiel die Sache erschöpft, verschiedener scheinbar widersprechender, in der Tat aber einander ergänzender Ausdrücke. Sie braucht sowol ἔκτισε als ἐγέννησε, ersteres um die eigne beharrliche Subsistenz (τὸ ἐνυπόστατον καὶ μόνιμον), letzteres um das den Son auszeichnende, ihm eigentümliche (τὸ ἐξαίρετον τοῦ μονογενοῦς καὶ ἰδιάζον) zu bezeichnen, und Ausdrücke wie σοφία dienen wider dazu, dem Begriff der Erzeugung alle sinnliche pathische Färbung zu nehmen. Vor allem ermant er dazu, sich der Schranken menschlicher Erkenntnis bewusst zu bleiben nach 1 Kor. 8, 2. Wenn wir uns dazu verleiten lassen, über das zu reden, worüber wir nicht reden dürfen, so ist zu befürchten, dass wir dadurch am Ende auch verscherzen, über das reden zu können, worüber wir sonst Macht haben. Er spricht dabei das bedeutende Wort: ἐκ πίστεως γὰρ δεῖ λαλεῖν, οὐκ ἐκ τῶν λαλουμένων πιστεύειν. — Dies Bekenntnis, so wenig es athanasianisch ist, reichte doch hin, solchen Unwillen bei der damals herrschenden Partei zu erregen, dass Meletius kaum einen Monat nach seiner Wal, vom Kaiser in seine Heimat verwiesen, Antiochien wider verlassen musste. Ein neuer, arianisch gesinnter Bischof Euzoius erhielt jetzt den antiochenischen Bischofsstul, wider aber sonderte sich ein Teil der Gemeinde, der dem Meletius treu blieb, aus und hielt seine Versammlungen in der sogenannten Altstadt. Zwischen diesen Meletianern aber und den Eustathianern, welche unter der Leitung eines Presbyter Paulinus standen, fand darum doch keine Annäherung statt. Die Synode von Alexandria (362) unter des Athanasius Leitung (s. Bd. I, S. 634 f.) suchte zwar gerade in Antiochien, wohin Lucifer von Calaris (s. oben S. 109 ff.) mit andern Bischöfen sich zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten schon begeben hatte, die Vereinigung aller Gegner des Arianismus durch ihre Abgesandten (unter ihnen Eusebius von Vercelli) zu fördern. Diese sollen alle, die sich nach Frieden sehnen und die arianische Ketzerei verlassen wollen, an sich ziehen, besonders die, welche in der Altstadt sich versammeln, das sind die Meletianer; es soll nichts gefordert werden als die Annahme des Nicänums, Verwerfung der arianischen Häresie und der Lehre, dass der heil. Geist ein Geschöpf sei, auch die Pauliner sollen nicht mehr verlangen von den andern; dazu suchte das Synodalschreiben dogmatische Anstöße zu beseitigen, indem es den von den Meletianern wie von andern Homöusianern als Schutzwehr gegen Sabellius angesehenen Sprachgebrauch von drei Hypostasen als gleichberechtigt mit

dem der älteren Nicäner (eine Hypostase = οὐσία und drei πρόσωπα) anerkannte. Freilich konnten Athanasius und die Seinen nicht umhin, die Gemeinde des Paulinus für den rechtgläubigen Stamm anzusehen, mit welchem die andern vereinigt werden sollten, und der Person und der Ansprüche des Meletius, der um dieselbe Zeit der Erlaubnis Julians zufolge im Begriff war, nach Antiochien zurückzukehren, wird mit keinem Worte gedacht. Aber die Möglichkeit eines Kompromisses wäre doch nicht ausgeschlossen gewesen, wenn nicht Lucifer vor Eintreffen der Gesandten aus Alexandria voreilig durch Weihung des Paulinus zum Bischof die Spaltung befestigt hätte. Letzterer wurde nun allerdings auch von Athanasius anerkannt, der wie das ganze Abendland mit Paulinus Kirchengemeinschaft hielt, wärend der Orient fast ganz auf Seite des Meletius stand. — Meletius wurde nun, entsprechend seinem früher geschilderten Standpunkt, eines der Häupter jener jetzt immer wachsenden Partei, welche ausgegangen von semiarianischer Lehrart im Kampfe gegen den Arianismus immer mehr der nicänischen Lehre sich zuwandte und nur wegen der alten durch Marcells Auftreten bestärkten Befürchtung, dass die nicänische Lehre auf Sabellianismus hinauslaufe, entschieden auf die Lehre von einer οὐσία und drei Hypostasen drang, was sie auch wirklich immer mehr zur allgemeinen Geltung brachte. So bekannte sich 363 eine Synode zu Antiochien unter Meletius zum Nicänum, und speziell zur Homousie, fügte aber als Erklärung des noch immer Vielen anstößigen Ausdrucks hinzu, es sei zu verstehen, dass der Son aus dem Wesen des Vaters gezeugt und dem Vater dem Wesen nach änlich oder gleich sei (ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν), eine Erklärung, zu der sich auch die Macedonianer in ihren Verhandlungen mit Liberius von Rom verstanden, die aber auch Basilius sich aneignen konnte. Die Annahme des Nicänums schien nun den Weg zur Beilegung der Trennung zwischen Morgen- und Abendland zu öffnen und damit auch Aussicht auf Hebung der Spaltung in Antiochien zu geben. Athanasius hielt sich allerdings auch jetzt noch bei einem Aufenthalt in Antiochien unter Jovians Regierung zu Paulinus (s. dessen dem Athanasius gegebene Erklärung seines Glaubens bei Epiph. haer. 77, 22), war aber wenigstens nach der Annahme des mit Meletius in Verbindung stehenden Basilius zu Vermittelung und Gemeinschaft mit Meletius geneigt und erwartete nur ein Entgegenkommen desselben, was damals hintertrieben wurde. Dringender wurde aber das Bedürfnis nach Herstellung der vollständigen kirchlichen Einheit des Morgen- und Abendlandes unter der Verfolgung, welche nun unter Valens im Orient über diese jüngern Nicäner, wie man sie nennen kann, erging. Auch Meletius musste dieser Verfolgung weichen, wärend Paulinus als das Haupt einer kleinen schismatischen Partei unbeachtet und ungestört blieb. Basilius bemühte sich jetzt emsig um Vereinigung mit dem Abendland, und seine und des Meletius in so hohem Ansehen stehende Person schien Erfolg zu versprechen. Allein neben der Anmaßung und Hartnäckigkeit des römischen Bischofs Damasus und der Besorgnis und den Vorurteilen, welche man im Abendlande gegen die orientalische Lehrart hatte, trat gerade die Verkettung dieser Angelegenheit mit der meletianischen Spaltung hemmend der Einigung entgegen. Im Abendland und in Alexandria erschien die altnicänische Partei als die eigentlich berechtigte, Meletius als Eindringling. Basilius gab sich viel Mühe, bat Athanasius um seine Vermittelung, schrieb an die Occidentalen, schickte Gesandte, wärend er zugleich den Meletius zu bewegen suchte, dass er dem Athanasius entgegenkomme. Dennoch erklärte man 375 zu Rom Paulinus für den rechten Bischof, infolge dessen sich in Antiochien die Spannung zwischen beiden Parteien aufs neue verstärkte. Es kommt die Sendung zweier meletianischer Presbyter, Dorotheus und Sanctissimus, nach Rom zustande, die Hoffnung auf Erfolg zurückbringen. Aber nach einem zweiten Besuch derselben in Rom werden Meletius und Eusebius von Samosata im J. 377 von den Occidentalen unter dem Einfluss Petrus von Alexandrien für Ketzer erklärt (συγκατηριθμῆσθαι τοῖς Ἀρειομανίταις). So war die Sache unausgeglichen, als Valens starb (378) und Meletius wie viele andere zurückkehren durfte. Schon im folgenden Jare wurde unter seinem Vorsitz eine Synode zu Antiochia gehalten, bei welcher auch Gregor von Nyssa zugegen war; man bekannte sich wider zum

Nicänum und suchte briefliche Verbindung mit Rom anzuknüpfen (Hefele, Conciliengesch. I, 743, der aber mit Unrecht die Synode schon 378 setzt). Um dieselbe Zeit hatte nun auch Theodosius von Gratian die Herrschaft über den Orient erhalten und begann sein Werk, das Nicänum durch kaiserliche Macht zur Geltung zu bringen. Das Gesetz vom Jar 380, welches die Lehre von der einen und gleichen Gottheit des Vaters, Sones und Geistes, die Verehrung der Trinität, als einzig rechtmäßige zur Geltung bringen sollte, bezeichnet sie näher als die von Damasus und Petrus von Alexandrien vertretene. Die Anknüpfung an diese Autoritäten hätte dem Meletius verhängnisvoll werden können, wenn nicht sein mehrmaliges Bekenntnis zum Nicänum, seine Verfolgung durch die Arianer und seine Verbindung mit den bedeutendsten Theologen des Ostens, dem kurz vorher gestorbenen Basilius, dessen Bruder Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz u. a. ihn gesichert hätten. So finden wir (Theodoret V, 2 f.), dass der mit der Ausfürung des Gesetzes *) beauftragte Befehlshaber Sapores bei seiner Anwesenheit in Antiochien Meletius anerkennt und ihm die arianischen Kirchen überantwortet. Die Kirchenhistoriker berichten in nicht ganz übereinstimmender Weise von einem Vertrag, welcher damals zwischen beiden antiochenischen Parteien versucht worden sei; gewiss scheint, dass Paulinus selbst gegen eine gemeinschaftliche Verwaltung des Bistums protestirte; aber eine Übereinkunft der Parteien, dass nach dem Tode des einen Bischofs der überbleibende allein das Bistum behalten, kein neuer Bischof gewält werden solle, scheint wirklich geschlossen zu sein. So sehen es wenigstens die zu Aquileja 381 versammelten Bischöfe an. Sie beklagen in einem Schreiben an Theodosius (Mansi III, 613) den Zwiespalt im Orient. Sie seien benachrichtigt, dass Timotheus von Alexandria (der Nachfolger des Petrus seit 380) und Paulinus von Antiochien, mit welchen sie in der engsten Verbindung stünden, von Männern, deren Rechtgläubigkeit früher sehr zweifelhaft gewesen sei, bedrängt würden. Sie wären zwar bereit, auch mit diesen letzteren in Gemeinschaft zu treten, falls ihre Lehre richtig sei, aber so, dass dabei ihren ältern Brüdern kein Unrecht widerfare. Sie bitten daher, dass gemäß dem Vertrage der Parteien, wenn einer sterbe, der andere ganz eintrete und kein neuer Bischof gewält werde. Dieser Fall trat um dieselbe Zeit ein. Meletius — nicht Paulinus — war zur Teilnahme an dem Konzil von 381 nach Konstantinopel gegangen: er, der in hohem Alter stehende, galt als das Haupt der Versammlung, er weihte Gregor zum Bischof von Konstantinopel. Wärend des Konzils nun starb er. Von den Leichenreden, welche die angesehensten Bischöfe ihm hielten, ist uns die des Nysseners erhalten. Sie zeigt, wenn man auch ein gutes Teil des Lobes und der Wehklagen auf Rechnung einer dem Zeitgeschmack fröhnenden Rhetorik bringen muss, die große allgemeine Verehrung, welche ihm gezollt wurde, wie die einige Jare später von Chrysostomus gehaltene homilia encomiastica in Meletium das gute Andenken, in welchem er zu Antiochia stand. Seine Leiche wurde feierlich nach Antiochien gebracht, überall von den Städten mit Gesang eingeholt und geleitet. Jetzt war die erwartete Gelegenheit zur Beilegung des Schismas gegeben, wenn man sich zur Anerkennung des onehin schon sehr bejarten Paulinus, der aber auch ein Recht darauf hatte, verstanden hätte. Allein der alte Gegensatz, die frühere Zähigkeit des Paulinus und das überwiegende Ansehen des Meletius bewirkten, dass dies nicht geschah. Der Presbyter Flavian (s. d. Art. Bd. IV, S. 569 f.), der mit Meletius zu Konstantinopel anwesend war, wurde dort in einer Zusammenkunft der Bischöfe der syrischen Kirchenprovinz und der ganzen orientalischen Diözese zum Bischof erwält und vom Konzil anerkannt, wie das Synodalschreiben (Mansi III, 586) behauptet, unter Zustimmung der antiochenischen Gemeinde, welche diesen Mann wie aus einem Munde preise. Dies durch Chrysostomus vielfach bestätigte Lob konnte natürlich die Unzufriedenheit der eustathianischen Partei nicht stillen; ja es sollen jetzt selbst Glieder aus der Gemeinde

*) Theodoret nennt ein Gesetz Gratians, es ist aber an kein anderes als das erwänte zu denken, so schon Tillemont, Hist. des emper. V, 728.

des Meletius zu Paulinus übergegangen sein. Dass auch Gregor von Nazianz diese Verlängerung der Spaltung troß seiner Verehrung für Meletius (carm. de vita sua, Opp. II, 24) zu hintertreiben suchte und bitter tadelte, ist bekannt. Ebenso empfindlich waren die abendländischen Bischöfe, an ihrer Spitze Ambrosius (Mansi III, 631). Eine römische Synode unter Damasus (382) nimmt sich des Paulinus an, dem Flavian und den Seinigen die Kirchengemeinschaft weigernd. Als Paulinus endlich 388 starb, tritt in Evagrius ein neues Haupt seiner Partei auf. Verschiedene Bemühungen der Occidentalen, den Kaiser gegen Flavian auf ihre Seite zu bringen, oder eine Vermittelung herbeizufüren (Ambrosius ep. 59, Op. II, 1006 ed. Bened,), scheitern. Endlich fürt der inzwischen auf den Stul von Konstantinopel erhobene Chrysostomus zunächst Aussönung Flavians mit Theophilus von Alexandrien und durch diesen Herstellung der Kirchengemeinschaft mit dem Abendland (Siricius) herbei 398. Noch aber verharrte der Rest der Eustathianer, wenn auch seit des Evagrius Tode one Haupt, in seiner Absonderung, bis der zweite Nachfolger Flavians, Bischof Alexander, sie gewann, indem er an einem Festtage mit seiner Gemeinde ihre gottesdienstliche Versammlung besuchte, in ihren Gesang einstimmte und sie in die Hauptkirche einfürte, um 415 (nach Theodorets Angabe, dass die Spaltung 85 Jare gedauert*). — Quellen: eine Menge zerstreuter Stellen bei Sokr., Soz., Theodoret, Philost., Hioronymus, Rufin; Epiphanius haeres. 73; Basilius' Briefe Bd. 3 der Garn. Ausgabe (die betreffenden aufgezält bei Walch am anzuf. O.); Gregor Nyss., Orat. funebr. in Mel. Opp., Paris 1638, t. III, auch in Krabingers Ausg. der orat. cat.; Chrysostomus, Orat. in Mel. Opp. t. II, ed. Montf. p. 601 sqq. Die zalreichen, das Schisma berürenden Synodalschreiben bei Mansi t. III; Fuchs, Bibl. II. Die zalreichen früheren Bearbeitungen des Gegenstands, die zum teil im römischen oder protestantischen Interesse dem Verhalten des römischen Stuls in dem Streite besondere Aufmerksamkeit zuwenden, sind erwänt in der ausfürlichen Darstellung bei Walch, Keßerhistorie, IV. **W. Möller.**

Meletius von Lykopolis und die meletianische Spaltung in Ägypten. Meletius, oder wie Athanasius u. a. ihn nennen, Melitius, Bischof von Lykopolis in der ägyptischen Landschaft Thebais, veranlasste zur Zeit der diocletianischen Verfolgung eine Kirchenspaltung, zu welcher, so viel sich aus den einander zum Teil widersprechenden Berichten erkennen läßt, Verschiedenheit der Grundsätze über die Wideraufnahme der Gefallenen, überhaupt über das Verhalten in der Verfolgung, mit einer Opposition gegen das hierarchische Ansehen des alexandrinischen Bischofs zusammenwirkten. Der Bischof von Alexandria, damals Petrus, genoss bereits in jener Zeit tatsächlich eine Art oberhirtlichen Ansehens, welches ihm darnach zu Nicäa und Konstantinopel förmlich zuerkannt wurde und die Grundlage seiner Patriarchenwürde bildete. Der Bischof von Lykopolis aber soll als der nächste nach ihm gegolten haben (Epiph. haer. 68, 1; Theodoret, haer. fab. 4, 7). Das uns erhaltene Pönitentialschreiben des Petrus in 14 Kanones, welches die griechische Kirche unter die Zal der epistolae canonicae aufgenommen hat (bei Routh, Reliq. sacr., 2. ed. IV, 23 sq., und in den Kanonen- und Konziliensammlungen) trifft angesichts der nun schon über 3 Jare dauernden Ver-

*) Nach Theodor. Lector II bei Vales. p. 557 hätte sich die Wunde erst ganz geschlossen, als unter Kaiser Zeno (um 482) der Bischof Kalandion von Antiochien die Reste des Eustathius aus Philippi in Macedonien nach Antiochien überfürte; da hätten sich, 100 Jare nach dem Tode des Eustathius, die letzten Eustathianer mit der Gemeinde vereinigt. Die Notiz verdient doch einige Beachtung für die einer genaueren Untersuchung bedürftige Frage, wie lange Eustathius gelebt. Theodoret (h. e. 3, 4) läßt ihn vor Einsetzung des Meletius (361) sterben und die Weihung des Paulinus durch Lucifer (362) spricht dafür; gleichwol behaupten Sokrates (h. e. 4, 14), Sozomen. (6, 13) und danach Photius cod. 258 bestimmt, dass er noch 379 gelebt habe, und die Lobrede des Chrysostomus auf ihn, welche noch in Antiochien (nach 386) gehalten ist, läßt in ihrem Eingang das Ableben des Eust. als in der jüngsten Vergangenheit liegend erscheinen und scheint die auch sonst sich aufdrängende Annahme eines frühzeitigen Verzichts des Eusthatius anf den antiochen. Bischofsstul zu bestätigen.

folgung Bestimmungen, wonach den in der Verfolgung Gefallenen unter Berücksichtigung größerer oder geringerer Verschuldung noch wärend der Zeit der Verfolgung der Weg zur Wideraufnahme geöffnet wird. Dabei werden diejenigen, welche durch Bestechung der Beamten sich vor Verfolgung sichern (c. 12), gleich denen, die unter Preisgebung ihrer Habe sich durch die Flucht entziehen (c. 13), angelegentlich in Schutz genommen, wogegen der Tadel sich gegen die richtet, welche, die Verfolgung herausfordernd, sich zum Märtyrertum drängen, daher die der sonstigen Milde nur scheinbar widersprechende, für den Parteistandpunkt bezeichnende scharfe Bestimmung (c. 10), daſs Kleriker, welche sich zum Märtyrertum gedrängt und dann doch in der Verfolgung verleugnet, dann aber sich wider zum Kampf ermannt haben, nicht weiter Kleriker sein, sondern sich mit der Laienkommunion begnügen sollen (Hefele, Conc.-Gesch., I, 352 2. A. verdeckt den Sachverhalt). Epiphanius berichtet das one Zweifel richtig, daſs Meletius dem gegenüber die strengern Grundsätze vertreten (Wideraufnahme erst nach beendigter Verfolgung; gefallene Kleriker gehen ihrer Würde definitiv verlustig). Sicherlich vertrat Meletius auch die schroffere Ansicht, daß man der Verfolgung nicht aus dem Wege gehen dürfe: seine Anhänger bezeichneten sich danach als die Märtyrerkirche, wärend Petrus und die Seinigen das Prädikat der katholischen Kirche beanspruchten.

Nach Epiphanius wäre nun aber der Streit zwischen beiden ausgebrochen, als sie mit andern Bischöfen und Bekennern im Kerker gesessen und gefallene Christen sich um Wideraufnahme an sie gewandt hätten. Der größere Teil der Bekenner wäre dem Meletius zugefallen, und beide Parteien hätten von da an im Kerker ihre Gebete gesondert von einander gehalten. Petrus habe dann den Märtyrertod erlitten, Meletius aber aus dem Gefängnis und auf dem Wege zu den Bergwerken, wohin er deportirt worden, Ordinationen für fremde Sprengel vorgenommen. Hiergegen erheben sich gewichtige Bedenken. Petrus, so müssen wir nach Eusebius annehmen, ist erst unter der maximinischen Verfolgung 311 ergriffen und hingerichtet worden. Die Entstehung des meletianischen Schisma muß aber nach des Athanasius in dieser Beziehung unverwerflichem Zeugnis früher, am warscheinlichsten 306, auf welche Zeit auch das Pönitentialschreiben fürt, entstanden sein. Eine frühere Gefangenschaft des Petrus ist ja möglich, dürfte aber nicht in unmittelbare Beziehung zu seinem Märtyrertod gesetzt sein. Die von Maffei edirten alten Urkunden (siehe unten), jedenfalls die glaubwürdigsten über den Gegenstand, berüren in der Frage weder des Petrus noch des Meletius Gefangenschaft. Sie scheinen die gänzliche Freiheit des letzteren, nicht seine Deportation, vorauszusetzen, und erklären sich am besten, wenn nach Sozomenos' Angabe Petrus damals der Verfolgung aus dem Wege gegangen, sich entfernt und verborgen gehalten hat. In dieser Zeit hat Meletius durch Eingriffe in fremde Kirchensprengel, besonders durch Ordinationen in denselben, die Rechte anderer Bischöfe, vor allem die des alexandrinischen Bischofs, verletzt. Vier gefangene Bischöfe, welche auch Eusebius als Märtyrer namhaft macht (h. e. VIII, 13), Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas halten ihm als ihrem geliebten Mitdiener in Christo diese Verletzung der Kirchensatzungen missbilligend vor. Mit der Not der unter der Verfolgung ihrer Lehrer beraubten Gemeinden könne er sich nicht entschuldigen, da viele vorhanden seien, welche herumreisend die Kirchen besorgten. Ließen sich diese Nachlässigkeiten zu Schulden kommen oder würde Mangel empfunden, so hätten sich die Gemeinden an sie, ihre gefangenen Bischöfe, wenden müssen; ebenso hätte er, um Ordinationen von einigen angegangen, diesen Weg einschlagen müssen, oder er hätte, falls er sie schon tot geglaubt, die Meinung des großen Vaters, des alexandrinischen Bischofs, erwarten müssen. So aber seien durch sein Verfaren Spaltungen entstanden. One Zweifel gehören danach diese Bischöfe selbst zu den durch Meletius Beeinträchtigten. Meletius hat sich nun, so erzält der alte Bericht, an diese Einsprache nicht gekehrt. Nachdem jene vier Bischöfe mit andern als Märtyrer zu Alexandria gestorben, begibt sich Meletius eben dahin, zwei unruhige, zur Opposition gegen ihren Bischof Petrus geneigte Männer (invidentes pontificatum Petri), Isidor und Arius, schließen sich an ihn an, entdecken ihm die von Petrus zur Be-

sorgung der Kirchen wärend seiner Abwesenheit bestellten Presbyter. Meletius schließt diese, welche sich danach verborgen hielten (!), aus der Kirchengemeinschaft aus, warscheinlich sowol wegen dieses persönlichen Verhaltens als wegen ihres von Petrus bestimmten Verfarens in Aufnahme der Gefallenen, und ordinirt zwei andere, und zwar Konfessoren, zu Presbytern. — Der immer noch abwesende Petrus erläßt hierauf an die Christen in Alexandria einen Brief, worin er ihnen die Kirchengemeinschaft mit Meletius wegen des Geschehenen untersagt, bis er selbst mit andern umsichtigen Männern die Sache untersuchen könne.

Soweit die Urkunden bei Maffei. Ob eine derartige Enscheidung durch Petrus nach seiner Rückkehr stattgefunden, darüber sagen sie nichts mehr. Athanasius erzält, dass Meletius von Petrus auf einer Synode abgesetzt worden sei und nun erst eine separirte Kirchengemeinschaft gebildet habe; die Absetzung sei geschehen wegen vieler Gesetzwidrigkeiten (das sind jene Eingriffe in die Rechte fremder Bischöfe) und weil Meletius geopfert habe. Letztere ganz isolirt stehende Angabe ist wol eine gehässige Nachrede, der Glauben zu schenken Athanasius durch seinen Kampf mit den Meletianern verleitet wurde *). Nach Sozomenos hätte Petrus sogar die Taufe der Meletianer für ungültig erklärt. Die Fortdauer der Spaltung nötigte die Synode von Nicäa, sich mit der Beilegung zu befassen. Sie nimmt von der meletianischen Spaltung Veranlassung zum berühmten sechsten Kanon, der dem Metropoliten von Alexandria die Aufsichtsrechte über Ägypten, Libyen und Pentapolis zugesteht und damit die Grundlage, auf welcher sich später die Patriarchenwürde erhebt, sanktionirt; niemand soll als Bischof anerkannt werden, der es one Einwilligung des Metropoliten geworden sei. Auch der vierte Kanon, dass ein Bischof von allen Bischöfen der Provinz oder im Notfalle wenigstens unter Anwesenheit von dreien und schriftlicher Zustimmung der übrigen gewält, dem Metropoliten aber die Bestätigung vorbehalten werden solle, kann speziell durch die ägyptischen Vorgänge veranlasst sein. Wenn endlich der zweite Kanon erinnert, dass bisher aus Not und andern Rücksichten öfters Leute, die kaum vom Heidentum zum Christentum übergegangen und nur kurze Zeit Unterricht empfangen hatten, bald getauft und sogar zu Bischöfen und Presbytern gemacht worden seien, was fortan vermieden werden solle, so blickt dies zwar auf ein auch sonst vorkommendes Verfaren, es stimmt aber zugleich genau mit der Klage des Athanasius über das Verfaren des Meletius bei seinen Ordinationen (hist. Ar. ad. monach. § 78). Zur Beilegung der Spaltung sah man sich nun aber in Nicäa doch genötigt, schonend zu verfaren. Der Brief der Synode an die alexandrinische Kirche (Socr. I, 9; Theodoret I, 9, auch bei Gelasius, Hist. conc. Nic., von da an in den Konzilakten) erklärt, mild mit Meletius verfaren zu wollen, obwol er es nicht verdiene. Meletius soll in seiner Stadt und seiner Bischofswürde bleiben, aber sich aller bischöflichen Funktionen enthalten. Die von ihm zu kirchlichen Ämtern Geweihten sollen ebenfalls ihre Würde beibehalten, auch gottesdienstliche Handlungen verrichten können, aber durchaus denen nachstehen, welche vom alexandrinischen Bischof bereits ordinirt sind, und keine Gewalt haben, andere zu gottesdienstlichen Ämtern zu wälen oder vorzuschlagen oder überhaupt etwas zu tun one Einwilligung der unter Alexander, dem damaligen Bischof von Alexandria, stehenden Bischöfe. Bei eintretender Erledigung können dann solche jetzt wider in die Kirchengemeinschaft aufgenommene Geistliche in die erledigten Stellen einrücken und so aus ihrer Ausnahmestellung in den ordentlichen Komplex des katholischen Klerus völlig eintreten, falls sie sonst tüchtig dazu sind und vom Volke mit Einwilligung des Bischofs von Alexandria erwält werden. Nicht so Meletius selbst, damit nicht er, der so viel Bewegung verursacht, wenn er wider Gewalt in die Hände bekomme, neue Unordnung hervorrufe. — Um über diese Bestimmungen des Konzils zu wachen, forderte Bischof Alexander von Meletius ein Verzeichnis der Bischöfe, die Glieder seiner Partei seien, sowie der ihm

*) Oder sollte gerade gegen Meletius selbst der 10. Kanon des Petrus seine Spitze kehren?

anhängigen Presbyter und Diakonen in Alexandria und den dazu gehörigen Dörfern. Meletius nannte vier solcher Presbyter, drei Diakonen, außerdem 28 Bischöfe. Er fügte sich übrigens und lebte ruhig in Lykopolis. Trotz seiner früheren Beziehungen zu Arius scheint er im Dogma mit Alexander einig gewesen zu sein. Nach Alexanders Tode aber begannen die Unruhen von neuem, da Athanasius, onehin das milde Verfaren der nicänischen Synode bedauernd, strenger gegen die Meletianer auftrat, Meletius dagegen die Spaltung um so mehr festzuhalten suchte und deshalb vor seinem Tode einen Bischof Johannes zu seinem Nachfolger und damti zum Oberhaupt der schismatischen Partei bestimmte. Unter diesen Umständen lag es nahe, daſs Meletianer und Arianer, Schismatiker und Häretiker einander im Kampfe gegen den großen Repräsentanten des orthodoxen und katholischen Kirchentums die Hand reichten, als gegen den gemeinsamen Feind. Athanasius behauptet auch, daſs viele Meletianer — also doch nicht die Partei als solche — aus Einfalt und Mangel an Unterricht der arianischen Ketzerei zugefallen seien. Gewiſs aber ist, daſs die eusebianische Partei in ihren Machinationen sich auf die Meletianer stützte. Die Eusebianer, welche zu Tyrus 335 über Athanasius richten sollten und deshalb auch eine Kommission nach Ägypten sandten, standen mit ihnen in Verbindung und die mannigfachen Beschuldigungen gegen die Amtsfürung des Athanasius betrafen zum Teil Gewalttaten, die sich Athanasius gegen Meletianer erlaubt haben sollte. Bekanntlich muſste Athanasius, obwol er die Nichtigkeit der zum Teil ungereimten Beschuldigungen nachwies, im folgenden Jare weichen, und es ist unter diesen Umständen nicht unwarscheinlich, daſs die Synode von Tyrus, wie Epiphanius meldet, den meletianischen Bischof Johannes ausdrücklich anerkannte. Konstantin verwies diesen zwar bald darauf wegen der durch ihn erregten Unruhen des Landes, aber unter den Stürmen der folgenden Zeit erhielt sich die meletianische Partei, mit ihren Interessen sich anschließend an die Gegner des Athanasius. Sie wollten, sagt Epiphanius, nicht beten mit den in der Verfolgung Gefallenen, und nun sind sie mit den Arianern verbunden! Noch in das folgende Jarhundert haben sie sich als abgesonderte Kirchenpartei fortgepflanzt. — Quellen: die lateinisch erhaltenen, ursprünglich aber griechisch geschriebenen Urkunden bei Sc. Maffei, Osservazioni letter. T. III, Verona 1738 (auch bei Routh l. l. IV, 91 sqq.); Athanasius, Apol. c. Arian. § 59, histor. Ar. ad Monach. §. 78, epist. ad episc. Aeg. et Lib. § 22; Epiphanius, Haeres. 68. — Die das Konzil von Nicäa und das von Tyrus betreffenden Urkunden bei Mansi, Tom. II. Einzelne Angaben der griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozom., Theodoret. — Bearbeitungen: Walch, Ketzerhistorie, IV; Neander, Kirchengeschichte, Bd. III der ältern Ausgabe; Hefele, Konziliengeschichte, I, 343—56 der 2. A. **W. Möller.**

Melito von Sardes, der einzige Bischof dieser Stadt, von dem uns die Quellendenkmäler der ersten drei Jarhunderte Kunde geben, blühte nach der Mitte des zweiten Jarhunderts und hat sich durch seine kirchliche und schriftstellerische Wirksamkeit ein so unvergeßliches Andenken gestiftet, daſs noch die folgenden Zeiten ihn mit Auszeichnung nennen. Polykrates von Ephesus erwänt ihn in seinem Schreiben an den römischen Bischof Viktor um 190 unter den großen Gestirnen, welche in der asiatischen Kirche begraben ruhen, er nennt ihn Eunuchen (unverheiratet = virgo), einen Mann, der stets im heiligen Geist gewandelt sei (Euseb. V, 24, § 5). Nach dem Zeugnis des Tertullian (bei Hieronymus de vir. illustr. c. 24), der seine Beredsamkeit und Eleganz rühmt, hielten ihn die meisten Christen (plerique nostrorum, nicht Montanisten, sondern Katholiken, vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. Aufl. 528, gegen Schwegler, und durch Hilgenfeld, Der Paschastreit, S. 273 nicht widerlegt) für einen Propheten, als welchen die Gemeinde von Smyrna auch den Polykarp bezeichnet (Euseb. IV, 15, § 39). Eusebius (IV, 21) fürt ihn neben seinen Zeitgenossen Hegesippus, Dionysius von Korinth, Apollinaris von Hierapolis, Irenäus u. a. als Vertreter des gesunden Glaubens und Fortleiter der apostolischen Tradition an. Anastasius der Sinaite im 7. Jarhundert (Hodeget. c. 13 ed. Gretser) preist ihn als einen weisen, gotterleuchteten Lehrer. Seine zalreichen Schriften sind bis auf Fragmente, die Routh

reliq. sacr. Vol. I) gesammelt hat, verloren, doch haben Eusebius (IV, 26) und Hieronymus ein Verzeichnis derselben bewart. Piper hat es versucht (Melito von S., Theol. Studien und Kritiken, 1838, S. 54—154), aus den Namen derselben unter Berücksichtigung der Zeitrichtungen ihren Inhalt und Tendenz zu bestimmen, was aber bei der Vieldeutigkeit ihrer Titel nur zu unsicheren Vermutungen füren kann. Jedenfalls war die litterarische Tätigkeit des Mannes eine sehr vielseitige und erstreckte sich über die Gebiete der Apologetik, Dogmatik, Exegese, biblischen Kritik und praktischen Theologie. Als Apologet hat er die Warheit des Christentums in einer eigenen Schutzschrift an Markus Aurelius verteidigt, aus welcher uns Eusebius Fragmente aufbewart hat (IV, 26, § 5—11) und in der Melito nach dem Vorgang anderer Apologeten das Christenthum als die ware Philosophie darstellt. Eine zweite Apologie, die den Namen Melitos des Philosophen (offenbar im Hinblick auf die erste, dem Eusebius allein bekannte, gewält) trägt, wurde von dem Engländer Tattam in den Klöstern der nitrischen Wüste in syrischer Übersetzung gefunden, von Cureton im Spicil. Syr. und von Renan im Spicil. Solesmense edirt, in deutscher Übersetzung durch Welte (Tübinger Quartalschr. 1862, 44. B., S. 392 f.) allgemein zugänglich gemacht, kann aber nach meiner Ansicht nicht mit Sicherheit unserem Melito zugeschrieben werden, weil darin, abgesehen von andern Verdachtsgründen, schon (S. 408) Bezug auf 2 Petr. 3, 6—12 genommen wird. Als Kritiker hat er in dem Eingange zu seinen „Eklogen" das erste christliche Verzeichnis des alttestamentlichen Kanons, und zwar mit Übergehung der Bücher Esther und Nehemias und mit Ausschluss der Apokryphen, aufgestellt. Er hat selbst eine Reise nach Palästina unternommen und an Ort und Stelle Nachforschungen über die heiligen Schriften der Israeliten angestellt. Als Dogmatiker hat er die Gottheit des Logos, *τὸν θεὸν λόγον πρὸ αἰώνων* unzweideutig bekannt *). Er findet ihn allenthalben im A. B. tätig: Er ist Schöpfer mit dem Vater, Bildner des Menschen, war in Allem Alles, in den Patriarchen Patriarch, im Gesetze Gesetz, unter den Priestern der Hohepriester, in den Königen der Lenker, der ewige König. Er war der Steuermann des Noah, fürte den Abraham, wurde mit Isaak gebunden, wandert mit Jakob in die Fremde, wurde mit Josef verkauft, war mit Moses Herrscher, teilte mit Josua das Erbe, sagte durch David und die Propheten sein Leiden voraus (Bruchst. aus der Schrift: *περὶ πίστεως* im Spicil. Solesm. T. II, p. LIX). Gegen Marcion soll er nach einer von dem Sinaiten Anastasius mitgeteilten Notiz und einem von demselben aufbewarten Fragmente die Menschheit Christi und ihre allmähliche Entwicklung bis zur Taufe sehr bestimmt gelehrt haben. Mit großer Klarheit fasste er die Bedeutung des Todes Christi nach seiner stellvertretenden Bedeutung auf. Als Exeget befolgte er die allegorisch-typische Interpretationsmethode, die überhaupt den freieren Standpunkt der altkatholischen Kirche gegenüber den am starren Buchstaben engherzig klebenden Judenchristentum kennzeichnet, namentlich hatten seine Eklogen, wie er selbst angibt, den Zweck, in dem Gesetz und den Propheten allenthalben Christum und den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens zur Anschauung zu bringen: wie er dabei verfur, zeigen am besten seine Fragmente über das 22. Kap. der Genesis, in welchen der Typus als der wesenlose Reflex der zukünftigen Realität erscheint. Wenn sich aus dem Allen ergibt, dass Melito nicht Ebionit gewesen sein kann, so darf auch aus dem Titel seiner Schriften über die Offenbarung Johannis und über die Prophetie, über den rechten Wandel und die Propheten u. s. w. nicht gefolgert werden, er habe nähere Beziehungen zum Montanismus gehabt oder sei geradezu selbst Montanist gewesen (Schwegler). Seine Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* greift in den Paschastreit ein (vgl. den Art.). Eine Reihe kleiner Schriften, wie über den Sonntag, die Gast-

*) Doch soll das Fragment, worin Christus der von der Hand Israels leidende Gott genannt wird, in einem von Cureton im Spicileg. Syr. (mir nicht zugänglich) edirten Werke sich befinden, das nicht den Melito, sondern den von Eusebius (VII, 32, 26) erwänten Bischof Meletius von Pontus zum Verfasser habe. Änlich dürfte es sich vielleicht mit andern aus den Katenen entlehnten Fragmenten Melitos verhalten.

freundschaft, scheint mehr praktischer, vielleicht paränetischer Natur gewesen zu sein. Ist uns bis dahin in allen Nachrichten über Melito nichts begegnet, was ungeistige Vorstellungen verriete, so muſs umsomehr die Notiz des Origenes befremden, welche ihn unter denen nennt, die Gott Leiblichkeit und Glieder beilegen und darum das Ebenbild Gottes in den Körper des Menschen setzen (bei Theodoret quaest. in Genes. c. I, interr. 20), und die zu bestimmt gehalten ist, als daſs wir sie für ein bloßes Miſsverständnis des Titels einer seiner Schriften: *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* (was allerdings „vom menschgewordenen Gott" bedeuten könnte) erklären dürfen, zumal auch Gennadius (de dogm. eccles. c. 4) sie bestätigt, wenn auch die Erwänung einer anthropomorphistischen Sekte der Melitonianer warscheinlich nur eine spätere Fiktion ist. Allein das Material ist zu dürftig, als daſs wir entscheiden könnten, in welchem Sinne Melito Gott Körperlichkeit beigelegt habe. Vielleicht waren ihm, wie dem Tertullian, Körperlichkeit, Substanzialität, Wirklichkeit identische Begriffe, und dieser Realismus bildete den Gegensatz zu dem Alles verflüchtigenden Spiritualismus der Gnostiker. Keinenfalls dürfen wir, die Richtigkeit der Notiz vorausgesetzt, daraus auf Hinneigung zu judaistischer Denkungsweise schließen, denn auch der verwandte Anthropomorphismus der Clementinen stammt nicht aus dem Judentum, dem der Gedanke der Leiblichkeit Gottes vollkommen fern lag, sondern weist eher auf die stoische Philosophie zurück (cf. Cicero de nat. Deorum I, 18), mit deren Ideeen wol der pseudonyme Verfasser seinen kahlen Judaismus gewürzt hat. Diese singuläre Ansicht hat übrigens, mag sie dem Melito mit Recht oder aus Misverständnis zur Last gelegt sein, seinem Ansehen als eines rechtgläubigen katholischen Bischofs keinen Eintrag getan. Wie groß dasselbe noch in den folgenden Jarhunderten gewesen ist, beweisen die unechten Schriften, die sich mit seinem Namen geschmückt haben. Im Jare 1855 hat der französische Benediktiner, später Kardinal Pitra in seinem Spicilegium Solesmense Vol. II. und III. ein Glossar mystischer Schrifterklärungen unter dem Titel S. Melitonis clavis herausgegeben und darzutun versucht, daſs dasselbe eine Übersetzung der verlorenen melitonschen Schrift *κλεὶς* sei, allein die Clavis ist nur eine Komposition aus den Schriften späterer abendländischer Kirchenväter, namentlich Gregors d. Gr. bis Peter Damiani, und hat wol erst gegen Ende des 11. Jarhunderts ihre letzte abschließende Redaktion erhalten (vergl. meine Nachweise, Theol. Studien und Kritiken 1857, 584—596). Ferner wurden im 4. oder 5. Jarhundert dem Melito zwei apokryphische Schriften de transitu Mariae und de passione Joannis, noch im 13. Jarhundert ein Kommentar über die Apokalypse untergeschoben. Senior Dr. Steitz †.

Melville, Andrew — bedeutender Humanist und neben John Knox der berühmteste Vorkämpfer des schottischen Presbyterianismus; Sohn des Rich. Melville von Baldovy bei Montrose und geb. den 1. August 1545. Früh verwaist und von seinem Bruder Richard erzogen, besuchte er die Grammar-School von Montrose, seit 1559 St. Marys College in St. Andrews, wo sich die Neigungen des erst 15järigen Knaben Aristoteles zuwandten, den er, von der Universität bewundert, im Originale studirte, wie sich denn schon damals seine Sprachtalente und sein Geschick in der formalen Behandlung des Lateinischen und Griechischen in St. Andrews rasch entwickelten. Von seinen orientalischen und juristischen Studien in Paris (1564—1566) und Poitiers (1566—1568) trieb ihn der französische Bürgerkrieg nach Genf, wo er durch Bezas Vermittlung den Lehrstul für klassische Sprachen erhielt. Im Juli 1574 kehrte er nach Schottland zurück, lehnte eine Privatstellung beim damals allmächtigen Regent Morton ab und wurde kurz darauf von der General-Assembly zum Vorstande (Prinzipal) der (heruntergekommenen) Universität von Glasgow ernannt, deren Frequenz unter seiner ebenso strengen als unparteiischen und genialen Leitung derart wuchs, daſs von seinem Amtsantritt an die litterarische Geschichte der Akademie erst beginnt. — Von demselben Erfolge war seit dem Jare 1580 seine akademische Tätigkeit an der neugegründeten Universität St. Andrews, der er als Vorstand von St. Marys College angehörte, begleitet. Nach harten Kämpfen gegen das Professorenkollegium,

das er vorfand, wie gegen das Übergewicht der aristotelischen Philosophie im akademischen Lehrplan zog er durch den Glanz seines Namens, die Energie seiner Leitung und seine wunderbare Beherrschung der klassischen Sprachen eine große Anzal Studenten (auch vom Kontinente, namentlich aus Deutschland und Dänemark) an die aufblühende Hochschule. Sein Carmen Mosis, eine schwungvolle poetische Paraphrase von Deut. 32, hatte ihm damals den Namen des elegantesten Lateiners Schottlands verschafft.

Aber mehr und mehr entzogen die kirchlichen Kämpfe ihn seiner segensreichen akademischen Arbeit. Schon in Glasgow hatte seine Hingabe an die Sache des Protestantismus und sein mannhaftes Auftreten eine Wal zur General-Assembly (seit 1575) zur Folge gehabt. Als Kommissionsmitglied hatte er hervorragenden Anteil an der Ausarbeitung des Second Book of Discipline, dem er, 1578 zum Moderator der Assembly gewält, Gesetzeskraft verschaffte. Da der 12järige König Jakob VI. unter dem Einfluss des Grafen Lennox, eines Franzosen, der als Emmissär der Guises galt, stand und von dieser Seite der Kirche statlich-papistische Gefaren drohten, ergänzte diese magna charta des Presbyterianismus das etwas überhaftete First Book of Discipline durch eine scharfe Scheidung der statlichen und kirchlichen Gewalten. Jesus Christus, heißt es, hat seiner Kirche ein Regiment verliehen, das ausschließlich durch ihre eigenen Diener auszuüben ist. Um ihren Zweck, die Förderung des inneren Friedens in Religions- und Gewissenssachen, zu erreichen, bedarf die Kirche besonderer Gerichtshöfe (Sessions, Presbyteries, Synods und Assemblies), welche ihre Angelegenheiten unabhängig vom State ordnen. Einen Amtsunterschied, einen „Pastor der Pastoren", gibt es in der Kirche nicht, nur Diener des Evangeliums. Gegen den Willen der Gemeinde darf kein Geistlicher ein Amt übernehmen; deshalb wird Abschaffung des Laienpatronats als eines schweren Missbrauchs gefordert. — Für die Grundzüge dieser „Disziplin" (nicht für die einzelnen Artt.) wird die göttliche Autorität (als de jure divino) in Anspruch genommen; sie sind, nach Calderwood, „nicht aus den Cisternen menschlicher Erfindung, sondern aus den reinen Quellen des Wortes Gottes geschöpft". — Zunächst zwar schien das Jar 1581, welches den Schotten den National Covenant, eine auf Befehl des jungen Königs erlassene, feierliche Lossagung von den Formen und Lehren des Papismus, brachte, die Befürchtungen der protestantischen Vorkämpfer zu beseitigen; aber schon 1582 wurde Melville mit seinen Freunden infolge des Montgomeryschen Handels zum Kampfe gegen die statlichen Übergriffe gedrängt. Gegen den ausdrücklichen Befehl des Königs ließ er als Moderator der General-Assembly von 1582 nicht nur Montgomery, der das Erzbistum Glasgow aus den Händen des States anzunehmen sich bereit erklärt hatte, exkommuniziren, sondern war auch in der Eröffnungspredigt gegen die bludie gullie, d. h. das blutige Schwert des in der Kirche sich breitmachenden statlichen Absolutismus in schärfster Weise zu Felde gezogen. „Man wird das einen Eingriff in die statlichen Gewalten nennen", — hatte er ausgerufen, „aber diese Dinge sind auf die Vernichtung der Religion berechnet, und darum rede ich". Als er schließlich an der Spitze einer Deputation 1584 dem Könige einen Protest gegen die statlichen Eingriffe in die Kirchengewalt überreichte, wurde er, one Recht und Prozess, zum Kerker verurteilt, floh aber, von seinen Freunden beraten, nach England. — Nach $1^1/_2$ Jaren mit den übrigen Verbannten zurückgekehrt, begann der Unerschrockene den Kampf für die kirchlichen Freiheiten und gegen die in seiner Abwesenheit durch Adamsons und der Hofpartei Umtriebe eingeschmuggelte Episkopalverfassung aufs neue; ja, er scheute sich nicht, ein anderer Knox, in leidenschaftlich-rücksichtslosen, aber vom wärmsten Patriotismus getragenen Worten Jakob VI. an seine versäumten Herrscherpflichten gegen das Land zu erinnern: an diesem unbeweglichen Felsen des Presbyterianismus sollten die offenen (Arran) und geheimen Versuche der episkopalen Hofpartei (Huntly, Angus, Errol) zerschellen. Da er seinen Widerstand gegen die Pläne der königlichen Partei freimütig fortsetzte, wurde er auf Spezialbefehl Jakobs in St. Andrews in Haft gehalten (1602). Schließlich wurde er 1606, nachdem er im (schottischen) Parlament widerholt gegen den Episkopalismus protestirt, mit 7 andern Geistlichen vor den

inzwischen auf den englischen Thron gelangten Jakob I. nach Hampton-Court (bei London) gefordert. In dem von den englischen Prälaten angestellten Inquisitorium trat er als Wortfürer der Deputation furchtlos für die Unabhängigkeit seiner heimatlichen Kirche ein und verlangte eine freie Assembly. Als er wärend dieses Londoner Aufenthalts heftige Angriffe auf die (papistische) Ausstattung der königlichen Kapelle veröffentlicht, den (engl.) Primas Bancroft persönlich und tätlich angegriffen und ihm die „römischen Lappen" seines Ornats öffentlich vorgeworfen, wurde er des scandalum magnatum schuldig befunden und zuerst dem Dean von St. Pauls, seit dem 9. März 1607 dem Bischof von Winchester in Verwarung gegeben, endlich in einer zweiten Sitzung des Geheimen Rats von England, dessen Kompetenz Melvilles Partei nicht anerkannte, wegen Widerstandes gegen den Episkopalismus in den Tower geworfen und seines akademischen Amtes in St. Andrews entsetzt.

In dem Kerker, an dessen Mauern man noch jetzt die von ihm mit den Schuhschnallen eingekratzten, in klassischem Latein abgefaßten Trostverse zeigt, wurde er vier Jare lang festgehalten. Widerholte Versuche, ihn aus der ungesetzlichen Haft loszumachen, blieben erfolglos.

Wärend so ihr Vorkämpfer gewaltsam vom Kampfplatze ferngehalten wurde, unterlag die presbyterianische Sache, und auf der General-Assembly von Glasgow wurde der Episkopalismus in Schottland eingefürt (Juni 1610). Endlich gelang es der Fürsprache des Herzogs von Bouillon, im April 1611 Melville aus dem Tower zu befreien. Er ging sofort nach Frankreich, übernahm an der Universität von Sedan einen Lehrstul der Theologie und bekämpfte jarelang mit schließlichem Erfolge seinen arminianisirenden Kollegen Tilenus. Aber es war nur ein Auffladern letzter Kräfte. Durch die lange Haft im Tower hatte seine Gesundheit sehr erheblich gelitten, im J. 1620 brach er zusammen und starb 1622 in Sedan, 77 Jare alt. Verheiratet war er nie.

Ein furchtloser und unbeugsamer Charakter, von seltenen Gaben des Geistes und warmer persönlicher Frömmigkeit, besaß er eine feurige, ungestüme Natur one deren Unbeständigkeit. Fast sein ganzes streitbares Leben hat er an die Erkämpfung seines kirchlichen-nationalen Zieles gesetzt, um schließlich auf fremder Erde zu sterben und one die Verwirklichung seines Ideals in der Heimat zu schauen. Er teilte das perfervidum ingenium seiner rauhen Landsleute: Widerspruch reizte, Feindschaft kräftigte ihn; Menschenfurcht kannte er nicht; Gefaren verachtete, Drohungen verlachte er. Regent Morton suchte ihn einmal, als er in einer Rede den Episkopalismus aufs heftigste bekämpfte, mit den Worten einzuschüchtern: „Wir werden Ruhe im Lande haben, wenn wir ein halbes Dutzend von Euch aufgehängt haben". „Sir", hat Melville entgegnet, „auf solche grobe Weise bedroht man Höflinge; mir wenigstens ist es gleich, ob ich in der Luft oder in der Erde verrotte". Als Lord Arran in Perth, wo Melville einige unbequeme Artikel zu überreichen im Begriff war, vor den Versammelten ausrief: „Wer wagt es, diese hochverräterischen Artikel zu unterschreiben?", erhob sich Melville ruhig, nahm mit den Worten: „Ich wage es", eine Feder und unterzeichnete.

Ein schlagfertiger Redner und eleganter Schriftsteller, hatte er in den schönen Künsten wenige, die ihm gleichkamen, in der lateinischen Verskunst keinen, der ihm überlegen war. An der Widergeburt der klassischen Studien in Schottland hat er wesentliche Verdienste; die neue Blüte der älteren (Glasgow), der junge Glanz der neugegründeten Landesuniversität (St. Andrews) sind in erster Linie sein Werk. Das ist seine Bedeutung als Humanist. — Als Kirchenmann hat er sich nach John Knox, dem er nach Natur, Gaben und Neigungen sehr änlich war, um den schottischen Presbyterianismus am meisten verdient gemacht. Die Kämpfe, die er für die presbyterianische Sache gefürt, sind in der Folge von Bedeutung für die Entwicklung des Presbyterianismus geworden und haben ihre Spuren nicht nur der nationalen Kirche, sondern auch den großen religiösen Körperschaften, welche diese verlassen haben, aufgeprägt. — Vgl. Woodrow's Life of A. M.; Th. M'Crie, Life of A. M. Ders. Scetches of Scott. Church

Hist.; J. Melvilles Diary, Ban. ed. 1829; Calderwood, Hist. of the Church of Scotld, 1842—1849 in 8 Bänden; W. Scot, Apologetical Narration, 1846, und Dr. Cook, Hist. of the Church of Scotld., II. Bd. **Rudolf Buddensieg.**

Memphis, s. Noph.

Menahem (מְנַחֵם = Tröster, LXX: *Μαναήμ*), Son Gadis aus Thirza, brach auf die Nachricht von Sacharjas Ermordung, dessen Feldoberster er nach Jos. Antt. 9, 11, 1 gewesen war, gegen den Usurpator Sallum auf und raubte ihm nach kaum einmonatlicher Herrschaft Thron und Leben. Nachdem er sodann den Widerstand von Thiffach, bei dem man nicht etwa an das freilich zu Salomos Zeit zu Israel gehörende Thapsakus am Euphrat (1 Kön. 4, 24) denken kann, sondern eine in der Nähe von Thirza gelegene, uns weiter unbekannte Stadt gleichen Namens verstehen muſs, wenn nicht gar die L.A. verdorben (LXX ist unsicher, Jos. hat *θαψα*) und mit Thenius תַּפּוּחַ (Stadt im Stamme Ephraim Jos. 17, 7 f.) zu lesen ist, auf grausame Weise gebrochen und schwer gezüchtigt hatte, regierte er als König von Israel in Samarien 10 Jare lang (nach der gewönlichen Chronologie bei Winer 771—760 a. C., nach Thenius 773 bis 762, Ewald 769—759, nach Bunsen aber 749—741 a. C.; bekanntlich herrscht nämlich in der Chronologie der Könige des nördlichen Reiches teils durch Textfehler, teils durch Kombination mit den Regierungsjaren der Könige in Juda an mehreren Stellen große Unsicherheit, vgl. die Tafeln bei Bunsen, Aeg. Stelle in der Weltgesch., 4. Buch (1856, S. 386 ff., Bibelwerk I, S. CCXCVI f.). Den ganzen trostlosen Zustand des Zehnstämmereichs unter Menahems Herrschaft lernt man kennen aus den Schilderungen der gleichzeitigen Propheten, besonders des Hosea, dessen Wirksamkeit eben in diese Zeit und in dieses Reich gehört, s. besonders in c. 4—14 die Stellen 4, 1 f. 5, 1 f. 13; 6, 8 f.; c. 7; c. 8, 8 ff.; 10, 4 ff.; 12, 2; 14, 1, und vgl. damit die Anspielungen und Vorstellungen bei Jes. 9, 10 f. 18 ff., bei Sach. 10, 10; 11, 1—10 (nach den Erörterungen von Hitzig, Kl. Proph. S. 130. 145; Ewald, Proph. d. A. B., I, S. 321 f.). Diesen gemäß war das Reich im Innern durch Faktionen zerrissen, der Landfrieden fast beständig gestört, Raub, Mord, Diebstal, Ehebruch an der Tagesordnung, kurz eine fast gänzliche Gesetz- und Zuchtlosigkeit herrschte; kein Wunder, daſs auch nach Außen nichts als Schwäche sichtbar ist gegenüber den Syrern, Philistern und endlich den Assyrern, welchen zuletzt das Land zinsbar wurde, um kein halbes Jarhundert später von dieser Großmacht gänzlich verschlungen zu werden! Noch in den Tagen Menahems nämlich kam, nachdem lange zuvor durch Gesandtschaften bald mit Ägypten, bald immer mehr mit Assur war unterhandelt worden (Hos. 5, 13; 7, 11; 8, 9), Phul, der erste in der Bibel mit Namen erwänte Großkönig Ninives, selber ins Land und half dem Menahem seinen wankenden Thron befestigen, aber nicht one sich durch ein Geschenk von 1000 Talenten Silber (etwa = 2 Millionen Taler) dazu erkaufen zu lassen, zu dessen Aufbringung der König allen „vermöglichen" Leuten in Israel eine Steuer von 50 Sekel auf den Mann auflegen muſste. Wol von selber versteht sich, daſs weiterhin ein järlicher Tribut bezalt werden muſste; von da an greifen die Assyrer immer entschiedener ein in Israels Geschichte, bis dieses Reich seiner innern Fäulnis und ihrer Übermacht erliegt. Menahem selbst hinterließ sein Reich seinem Sone Pekahja, s. 2 Kön. 15, 14—22; 1 Chr. 5, 26.

Auch die assyrischen Inschriften kennen unsern Menahem (Minhimmi Samirinai) als zinspflichtig an Tiglathpileser (= Phul), aber weiter noch einen assyrischen Unterkönig gleichen Namens zur Zeit Sanheribs, von dem wir sonst nichts wissen.

Vgl. Ewald, Gesch. Isr., III, S. 305 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterthums, I, S. 364 ff.; Hitzig, Kl. Proph., S. 95. 97. 101. 109; Cleß in Pauly's Realenz., VI, S. 704 f.; Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T. (1872), S. 92. 100 ff. 174; Kleinert in Riehm's Handwörterb. S. 978 f.

Ein Menahem (*Μανάϊμος*), Son des Judas aus Galiläa, herrschte im Anfang des großen jüdischen Aufstandes als Tyrann und Chef der einen Partei

in Jerusalem, wurde aber bald von den Leuten des Eleazar, des Sones des Hohenpriesters Ananias, in Ophel gefangen und getötet, Jos. bell. jud. 2, 17, 8 sq.; Hausrath, Neutest. Zeitgesch. III, 120 f.; Renan, Antéchrist, p. 245 sq.

Ein Menahem wird als Zeitgenosse Hillels genannt Chagiga II, 2, und Jos. arch. 15, 10, 5 erwänt einen Essener dieses Namens, welcher dem Herodes als Knabe seine künftige königliche Würde geweissagt habe und deshalb von ihm in Ehren gehalten worden sei. Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 411. 611.

Rüetschi.

Menaion. So nannten die späteren Griechen diejenigen ihrer Kirchenbücher, welche die für jeden Fest- und Heiligentag bestimmten Gebete und Hymnen, zugleich aber auch kurze Lebensbeschreibungen und Todesnachrichten von den Heiligen und Märtyrern selber umfassten. Die früher in den *συναξάρια* gesammelten Legenden und Martyrologieen gingen nachher in die *μηναῖα* über, sodass diese den ganzen teils liturgischen, teils erzälenden Apparat des Heiligenkultus, Troparien, Messen, Lektionen, Legenden, in sich aufnahmen und zu großartigen Werken anwuchsen. Sie pflegten monatsweise in Bände geteilt oder bei kürzerer Fassung in zwei Bände für jedes Halbjar zusammengefasst zu werden. Dieselben sind nicht allein handschriftlich noch vorhanden, sondern in Auszügen für die Neugriechen im 17. Jarhundert und später oftmals zum Abdruck gekommen. Von großer Vollständigkeit ist die Ausgabe Venedig 1628 bis 1645 in mehreren Folianten. S. die Lexica von Suicer und du Fresne und Augustis Denkwürdigkeiten XII, S. 300.

Gaß.

Menander, einer der ältesten Gnostiker, der dritte Samaritaner unter ihnen neben Dositheus und Simon Magus. Justin (Apol. I, 26) gibt als seinen Geburtsort den Flecken Kapparataia an; als Ort, wo er gewirkt und gelehrt hat, gilt Antiochien in Syrien. Am ausfürlichsten berichtet über ihn Irenäus (I, 17 ed. Harvey). Darnach war er ein Schüler des Simon Magus und gelangte zum Gipfel der Magie. Er lehrte eine allen unbekannte höchste Kraft und wollte selbst aus den unsichtbaren Äonen zum Heil der Menschen gesandt sein (Iren. a. a. O. „se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus pro salute hominum“; Eus. H. E. III, 26, 2: „*Ἑαυτὸν μὲν ὡς ἄρα εἴη λέγων ὁ σωτὴρ, ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄνοθεν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος σωτηρίᾳ*“). Die Welt sei von den Engeln gemacht, die er ebenso wie Simon von der *ἐννοία* emaniren läßt. Denen, die sich von ihm taufen ließen, verhieß er Macht über die weltschöpferischen Engel, Unsterblichkeit und ewige Jugend. Ebenso und wol von Irenäus abhängig Eusebius (H. E. III, 26), Tertullian (de anim. 50), Theodoret (Haer. fab. I, 2). Wichtiger als diese vereinzelten Notizen über sein System ist die Angabe, daß er der Lehrer des Saturninus oder Saturnilus und des Basilides gewesen sei, von denen jener in Antiochien, dieser in Alexandrien lehrte. Namentlich soll die Lehre des Saturnilus der seinen verwandt gewesen sein (Iren. I, 18; Hippolyt. VII, 28; Eus. H. E. IV, 7; Epiph. Haer. 23; Theodoret. Haer. fab. I, 3). Es liegt gar kein Grund vor, diese Angaben zu verwerfen und Menander, wie Neander will, ganz aus der christlichen Sektengeschichte zu streichen (K.-G. I, 250). Auch Gieseler fasst ihn als noch nicht christlichen Gnostiker, sondern rechnet ihn zu den Samaritanern (K.-Gesch. I, 1, 65). Baur (Gnosis 310) setzt die samaritanischen Sektenstifter in Beziehung zum heidnischen Sonnendienst. Ist in den Berichten über die drei Samaritaner auch vieles dunkel, so möchte doch das als historisch sicher festzuhalten sein, dass wir bei ihnen die orientalischen Anfänge der Gnosis zu suchen haben. Dann steht Menander in der Mitte zwischen Simon Magus, dessen Schüler, und Saturnilus und Basilides, deren Lehrer er war. In seiner Lehre müssen also schon die Keime auch des basilidianischen Systems enthalten sein. Wärend Saturnilus in Syrien blieb, ging Basilides nach Alexandrien, und hier erst kommt die Gnosis durch Aufnahme hellenischer Elemente zu ihrer Blüte. Darin hätten wir dann die Bedeutung Menanders zu suchen, dass er den Übergang vermittelt von der orientalischen zur hellenistischen Gnosis. Diese Stellung weisen ihm auch Lipsius (Gnostizismus

in Ersch und Grubers Encycl. S. 271) und Harvey (Preliminary Observations in der Ausgabe des Irenäus p. LXIX) an. Vergl. außerdem Mosheim: Inst. H. E. I, 65; Schröckh, K.-Gesch., II, 244. **G. Uhlhorn.**

Meni (מְנִי), eine einmal im Alten Testament (Jes. 65, 11) neben Gad (s. den Art. Bd. IV, S. 722) erwänte, warscheinlich babylonische Gottheit, welcher von abgöttischen Israeliten wärend des Exils Trankopfer (und Lectisternien) dargebracht wurden. Wenn man dieselbe mit dem zu Haran verehrten, von den Griechen *Μήν* genannten Mondgott oder mit der Mondgöttin *Μήνη* identifizirt hat (Movers u. a.), so geschah dies lediglich auf Grund des änlichen Wortklanges. Wir dürfen in Menî schwerlich einen arischen Gottesnamen erkennen, da es näher liegt, an einen einheimisch-babylonischen, also semitischen, zu denken. Ein entsprechender Gottesname ist indessen bis jetzt meines Wissens in den Keilinschriften nicht nachgewiesen worden, man müsste denn hinweisen auf Manu, „den Großen, den Lenker des Schicksals, der Göttin Manituv entsprechend“, welchen Fr. Lenormant (Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878, S. 128) unter den dii minores der Babylonier nennt. Die Bedeutung dieses Gottes würde etwa der von Meni entsprechen; denn gewiss haben wir auch für letzteren Namen eine Schicksalsgottheit zu suchen, wofür die Zusammenstellung mit dem Glücksgott Gad spricht und die naheliegende Ableitung von מנה, „zuteilen“, auf welche Jes. 65, 12 מניתי anspielt — also = „Geschick“, LXX *τύχη* (Gesenius, Winer, Delitzsch, Merx, Schrader). Der Gottesname Menî ist etwa noch zu finden in dem Personnamen עבדמני [?], ʻAbdmenî, „Diener d. M.“, auf einigen aramäisch-persischen Achämenidenmünzen (Rödiger in Gesenius' Thesaurus, Schlussheft 1858, S. 97). Gesenius (Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta 1837, S. 142) verglich phönicisches עבדמן (Citiensis XII); es ist aber zu lesen עבדמלקר (Ernst Meier, Erklärung phönikischer Sprachdenkmäler, Tübing. Universitätsprogramm 1860, S. 28; Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, S. 230) oder vielmehr עבדמלקרת, „Diener des Melqarth“ (Longpérier im Journal Asiatique, VI. Série, t. XIII, 1869, S. 349 Anmerk.). Dagegen dürfte man etwa vergleichen den Personnamen אֲחִימָן (מני = מן, so Siegfried), vgl. אֲחִיָּה. Höchst warscheinlich hängt Menî zusammen mit Manât (مناة Qoran 53, 20), dem Namen einer in einem Steine verehrten Gottheit der vorislamischen Araber (Winer, Delitzsch, Merx, Reuß [zu Jes. 65, 11]; zurückhaltender Gesenius [zu Jes. 65, 11], Osiander; vgl. im Allgemeinen über Manât: Osiander, Studien über die vorislâmische Religion der Araber, in ZDMG. VII, 1853, S. 496 ff.; Krehl, Religion der vorislam. Araber 1863, S. 73). Der Name Menî lautet, als ob er eine männliche Gottheit bezeichne; jedesfalls ist die Identifizirung von Meni mit Istar, der Göttin des glückbringenden Venusgestirnes (Delitzsch, als Gottheit des Planeten Venus erklärten Meni schon Gesenius und Winer), ebenso unsicher wie die Deutung des Gad als Gott des Planeten Jupiter. Ebensogut möglich wäre, dass Meni neben dem Glücksgott Gad eine Gottheit der bösen Schicksale bezeichne (Merx). Siegfrieds Zusammenstellung der Namen Meni und Manasse (מנשה = מנשא aus מִן נָשָׂא Men [= Meni] sustulit) ist wenig überzeugend, da sie lediglich auf der Beobachtung beruht, dass wie Gad und Meni ein Götterpar, so auch die Stämme Gad und Manasse ein geographisches Par bilden — aber doch eigentlich Ruben, Gad und nicht Manasse, sondern Halb-Manasse eine Trias! — Durch die Zusammenstellung mit Manât ist der Name Menî genügend gesichert, um de Lagarde's (Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 16) Korrektur נני Nenî = *Ναναία* (2 Makkab. 1, 13. 15), d. i. Anaïtis, die persische Venus (vgl. P. Scholz, Götzendienst, S. 358 ff.), überflüssig und unberechtigt erscheinen zu lassen (vgl. übrigens Gesenius, Jesaia, Bd. II, S. 337 f.).

Litteratur s. Artik. „Gad“; ferner Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 650; Delitzsch zu Jes. 65, 11 (3. A. 1879); die Artikel „Meni“ in Winers RW. (1848) und von Schrader in Riehms HW., 11. Liefer., 1879.

Wolf Baudissin.

Menius, Justus, der tätige Förderer der Reformation in Thüringen, wurde nach dem Zeugnis seines Zeitgenossen Paul Eber (Calendar. hist. p. 396) den 13. Dezember 1499, wärend andere minder warscheinlich den 13. Oktober 1494 angeben, zu Fulda geboren. Er hieß ursprünglich Jodocus Menig, latinisirte aber beide Namen nach der Sitte der Zeit und wandelte hierbei, wie Justus Jonas, den im Volksmunde kontrahirten Vornamen Jost in Justus um. Über seine Herkunft ist nichts bekannt; doch schließt man aus dem Umstande, dass er bei seiner Inskription in Erfurt nur die Hälfte der Gebüren bezalt hat, und aus der bescheidenen Andeutung Melanchthons, er sei „von ehrlichen Eltern" geboren gewesen (Corp. Ref. IX, 926), mit Recht, dass die letzteren unbemittelt waren. Gleichwol bestimmten sie den Son bei seinen guten Anlagen zur wissenschaftlichen Laufban und ließen ihn, wie es scheint, in der Klosterschule ihrer Stadt unterrichten. Unerweislich ist aber die weit verbreitete Angabe, dass der junge Menius in Fulda Mönch gewesen sei und später durch Vermittelung des päpstlichen Nuntius, Karl von Miltiz, dessen Schreiber er gewesen sein soll, von den Klostergelübden Dispensation erlangt habe. Schon 1514 begab er sich auf die Universitat Erfurt und wurde hier eifriges Mitglied des von Konrad Mutianus, später von Eoban Heß geleiteten Humanistenbundes (Camerarii vita Eob. Hessi, Lips. 1696, p. 38; Kampschulte, Die Univers. Erfurt, I, 176). Am nächsten befreundet war er mit Crotus Rubianus, dem Hauptverfasser der Briefe der Dunkelmänner, dem er schon in Fulda bekannt gewesen zu sein scheint (Kampschulte a. a. O. I, 182), und mit Joachim Camerarius, der sein Lehrer im Griechischen war. In der Wappentafel der Hauptmitglieder des Eobanischen Bundes, welche Crotus seinem Rektoratsberichte in der Universitätsmatrikel beigesetzt hat, befindet sich auch das Wappen des Menius (Kampschulte a. a. O. I, 258). Der Umgang mit Mutianus und Crotus wurde ihm aber eine zeitlang verderblich und brachte ihn, wie Luther sagt, dahin, „dass er nicht glaubte, dass ein Gott wäre, auch nicht, dass Christus sei oder ein ander Leben" (Lutheri Colloquia ed. Rebenstock I, 189[b], vgl. Seidemann, Lauterbachs Tagebuch S. 48; Burkhardt, Luthers Briefwechsel S. 11. 198; Tischr., Ausg. von Förstem., IV, 600, wo aber der Name Mutianus irrig in Miltitz verwandelt ist). Er ging jedoch in sich und begab sich, nachdem er 1515 Baccalaureus und im folgenden Jare Magister geworden war, 1519 nach Wittenberg, wo er Luther und Melanchthon hörte, besonders an letzteren sich anschloss und durch beide seine feste, unerschütterliche Hingebung an das Werk der Reformation gewann. In Wittenberg traf er wider mit Camerarius zusammen und setzte unter ihm im Hause Melanchthons sein griechisches Studium fleißig fort (Corp. Ref. IX, 926). Nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Fulda und einer 1521 und 1522 unternommenen Reise nach Italien hegte er die Absicht, in Fulda eine Schule zu errichten, erlangte aber 1523 eine Anstellung als Diakonus und Pfarrvikar in dem zwei Stunden von Gotha entfernten Flecken Mühlberg, wo er sich verheiratete und sein erstes litterarisches Werk, einen Kommentar zur Apostelgeschichte, schrieb. Doch hielt er in dem stillen Dörflein nicht lange aus, sondern begab sich 1525 nach Erfurt, um hier in lateinischer Sprache und christlicher Lehre Unterricht zu erteilen, wurde aber alsbald, zur Zeit des Bauernaufrurs, von dem Rate der Stadt als Pfarrer zu St. Thomä daselbst angestellt und entwickelte von jetzt an eine ungemein rege Tätigkeit als evangelischer Prediger, Seelsorger und Schriftsteller.

Menius besaß in hohem Grade die Gabe fasslicher, volksmäßiger Lehrdarstellung und verfasste 1525 in solcher Weise einen „kurzen und einfältigen Unterricht, in was Glauben und Meinung die Kindlein zur heiligen Tauf zu fördern seien. Item: wie des heiligen Leichnams und Bluts unsers Herrn Christi fruchtbarlich zu nießen". Wärend der Senior des geistlichen Ministeriums, Johann Lange, der Freund Luthers, mit ihm treulich Hand in Hand ging, fand er einen eifrigen Gegner in dem Franziskaner Konrad Kling, welcher das Papsttum mit Gewandtheit und Beredtsamkeit vertrat (Kampschulte a. a. O. II, 239 ff.). Menius und Kling bekämpften einander nicht bloß auf der Kanzel, sondern auch in heftigen Streitschriften. Jener schrieb 1527 gegen diesen: „Schutzred und

gründliche Erklärung etlicher Hauptartikel christlicher Lehre", mit einer Vorrede Luthers (Erl. Ausg. LIII, 411 ff.; de Wette, Luthers Briefe III, 227 ff., vgl. III, 161. 167. 226 f.), und: „Etlicher Gottlosen und Widerchristischen Lehre von den papistischen Messen, so der Barfußer zu Erfurt, D. Konrad Kling, getan", ebenfalls von Luther bevorwortet (Erl. Ausg. LXIII, 258 f.). Da aber die katholische Opposition auch aus der Mitte der Bürgerschaft sich steigerte und selbst die Rechtmäßigkeit der Vokation des Menius bestritt, hielt dieser seine längere Stellung in Erfurt für unhaltbar und wendete sich im August 1528 nach Gotha, wo sein Freund Myconius für seine Aufnahme sorgte. Hier gab er anfangs Unterricht und schrieb eine „Erinnerung, was denen, so sich in Ehestand begeben, zu bedenken sei", eine Schrift, welche sehr günstig aufgenommen und von Menius 1529, noch weiter ausgefürt, der Herzogin Sibylla von Sachsen gewidmet wurde, unter dem Titel: „Oeconomia christiana, das ist von christlicher Haushaltung", wozu Luther wider eine Vorrede verfaßte (de Wette a. a. O. III, 534 ff., Erl. Ausg. LXIII, 277 ff., vgl. LIV, 117 ff., neuerlich herausg. von Henkel, Christl. Rath für jedes Haus, Nürnberg 1855, S. 51 ff). Durch die Reformatoren empfohlen, wurde Menius von dem Kurfürsten Johann der 1527 veranstalteten Kirchenvisitation beigeordnet, durchzog nebst Christof v. d. Planitz, Melanchthon und Myconius in diesem und den folgenden Jaren den westlichen Teil von Thüringen und erwies sich nach dem Zeugnis Melanchthons als ein besonders tätiges und umsichtiges Mitglied der Kommission (Corp. Ref. I, 1021 sqq. 1094. IX, 927; Seckendorf, Hist. Luth. II, 101; Burkhardt, Gesch. d. sächs. Kirchen- und Schulvisit., S. 29 ff.).

Nach solcher Bewärung im kirchlichen Dienste wurde er 1529 zu dem wichtigen Amte eines Pfarrers und Superintendenten zu Eisenach ernannt, wo die Reformation seit 1521 Eingang gefunden, der Prediger Strauß aber durch Vermengung kirchlicher und socialer Ideeen allerlei Irrlehre ausgestreut hatte. Menius trat in Eisenach mit Festigkeit und Milde auf, ordnete umsichtig die kirchlichen Verhältnisse der Stadt und wirkte hier 18 Jare lang in reichem Segen. Dem im Thüringerlande weitverbreiteten anabaptistischen Geiste wandte er von Anfang an sein wachsames Augenmerk zu und schrieb 1530 dagegen: „Der Widertäufer Lehre und Geheimnis aus heiliger Schrift widerlegt", von Luther mit lebhaftem Beifall aufgenommen und warm bevorwortet (Erl. Ausg. LXIII, 290 ff.; de Wette a. a. O. III, 558. 570). Das Schulwesen der Stadt und des Bezirks fand in ihm, der selbst ein erfarener Pädagog war, einen einsichtsvollen Förderer. Da ihm der kleine Katechismus Luthers in seiner Wortfassung für das kindliche Verständnis nicht überall einfach genug erschien, verkürzte er denselben vielfach, namentlich im 2. und 3. Hauptstück, one jedoch im Inhalte etwas wesentliches zu verändern (Übersicht der Abweichungen bei Paullini Rer. et antiquitt. Germ. syntagma p. 143 sqq.). Nur im Hauptstück vom hl. Abendmale konnte der Satz, dass das „geistliche Empfahen" des Sakraments erst das „in rechter Warheit Emfahen" sei, als eine Annäherung an die Schweizer gedeutet werden. Dennoch hat Luther an diesen Änderungen keinen Anstoß genommen, und lange Zeit, am längsten, bis in das 18. Jarhundert, in der Stadt Mühlhausen, ist der vereinfachte Katechismus des Menius in Geltung geblieben. Daneben edirte er 1532 eine Auslegung des 1. Buches Samuelis (In Samuelis librum priorem Enarratio) und übersetzte Luthers Kommentar zum Galaterbriefe vom J. 1535 in das Deutsche (Luth. opp. ex. Erl. XX, p. XI). Mit seinem Freunde Myconius in Gotha war er durch Amt und Gesinnung innig verbunden; beide gehen in der Reformationsgeschichte Thüringens neben einander wie ein einmütiges Brüderpar. Dagegen zerfiel er später mit seinem alten Lehrer und Freunde Crotus, welcher 1531 zum Papsttum zurücktrat und diesen Schritt in seiner Apologia Alberti Archiepiscopi Moguntini zu rechtfertigen suchte. Gegen diese Schrift verfasste Menius auf Luthers Anregung (de Wette a. a. O. IV, 311) 1532 „Ad apologiam Joannis Croti Rubiani Responsio amici", eine scharfe Satire voll bitteren Hons, zum Teil im Stil der epistolae obscurorum virorum *).

*) Die anonyme Schrift ist oft dem Justus Jonas zugeschrieben worden (Kampschulte

Aus dem engeren Berufskreise wurde er aber durch den Gang der Reformationsereignisse nicht selten auch in die Ferne gefürt. Gleich am Anfang seiner Tätigkeit in Eisenach, 1529, begleitete er die Wittenberger nach Marburg, um dem dortigen Religionsgespräch mit den Schweizern beizuwonen. Auch an der 1532 und später 1539 in den thüringischen Landestheilen gehaltenen Kirchenvisitation nahm er wider mit Myconius und einigen anderen teil (Seckendorf l. l. III, 70. 222; Burckhardt, Kirchenvisitat., S. 124 ff. 241 ff.). 1536 trug er zur Verständigung der Oberdeutschen mit den Wittenbergern über die Abendmalslehre in der Wittenberger Konkordie bei (Seckendorf l. l. III, 129 sqq.), stand jedoch hierbei fest auf Luthers Seite und verfasste 1538 einen von diesem mit einer geharnischten Vorrede (Erl. Ausg. LXIII, 357 ff.) versehenen Traktat, „Wie ein jeglicher Christ gegen allerlei Lehre, gut und böse, nach Gottes Befehl, sich gebürlich halten soll“. In Schmalkalden war er 1537, doch nicht bis zum Schluss, weshalb sowol die schmalkaldischen Artikel Luthers, als der Traktat Melanchthons de primatu et potestate papae nicht von ihm selbst, sondern von Myconius zugleich in seinem Namen unterschrieben sind (Erl. Ausg. XXV, 145. Corp. Ref. III, 287). 1540 und im folgenden Jare war er bei den fruchtlosen Religionsgesprächen zu Hagenau und Worms. Als damals Luther wegen der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen und des Konvents zu Hagenau zu einer Konferenz nach Eisenach reisen musste, wonte er hier im Hause des Menius (de Wette a. a. O. V, 300; Köstlin, Luther II, 516), welcher bald darauf einen dialogischen Traktat verfasste, „daß einem Christen nicht geziemet, auf einmal zugleich mehr denn ein einiges Eheweib zu haben“, mit dessen Inhalt und Tendenz Luther einverstanden war (de Wette a. a. O. V, 426. 467; VI, 296), der aber zur Vermeidung unliebsamer Widerlegungen und vermehrter Aufregung in der Sache des Landgrafen auf kurfürstlichen Befehl nicht gedruckt werden durfte (Corp. Ref. IV, 768 ff., vgl. 762; Köstlin a. a. O. II, 519). Ein namhaftes Verdienst erwarb er sich um die Stadt Mühlhausen, welche zur Zeit des Bauernaufrurs der Schauplatz schwerer kirchlicher und politischer Kämpfe gewesen und seitdem unter stets wechselnder Herrschaft niemals zur Ruhe gelangt war. Als nach dem Tode des Herzogs Georg von Sachsen sein Bruder und Nachfolger Heinrich 1539 die Durchfürung der Reformation im ganzen albertinischen Sachsen beschloss, wurde Menius mit Eberhard v. d. Thann nach Mühlhausen gesendet, hielt hier in der Marienkirche den 14. September 1542 nach langer Zeit wider die erste evangelische Predigt und ordnete wärend einer zweijärigen Anwesenheit, bis zum Herbst 1544, das dortige Kirchen- und Schulwesen, wobei ihn Melanchthon durch Empfehlung geschickter Schuldiener unterstützte (Corp. Ref. V, 14 sq., 311. 451 sq., vgl. de Wette a. a. O. VI, 364 f.). Zur Bekämpfung der noch immer dort herrschenden anabaptistischen Regungen schrieb er 1544 ein gründliches Buch „Vom Geist der Widertäufer“, welchem Luther wider eine Vorrede voranschickte (Erl. Ausg. LXIII, 381 ff.; Seckendorf l. l. Supplem. L).

Eine bedeutende Erweiterung erfur sein Wirkungskreis nach dem am 7. April 1546 erfolgten Tode seines langjärigen Mitarbeiters Myconius in Gotha, welchem er über Joh. 12, 24—26 die Leichenpredigt hielt. Der Kurfürst übertrug ihm neben seiner Ephorie Eisenach noch den Bezirk des Myconius und wies ihm hierbei Gotha zum Wonort an. Hier arbeitete Menius weitere 12 Jare lang mit gleichem Erfolg, erfur aber bald den nach Luthers Tod eintretenden Wechsel der öffentlichen Verhältnisse und verfasste 1547 eine Schrift: „Von der Notwehr Unterricht“, in welcher er das Recht, gegen den Kaiser in den Krieg zu ziehen, wenn der evangelische Glaube durch ihn in Gefar sei, verteidigte. Als dieser den 24. April 1547 in der Schlacht bei Mühlberg den schmalkaldischen Bund zu Boden geworfen hatte und der kaiserliche Feldherr Lazarus Schwendi nach Gotha kam,

---

a. a. O. I, 199; II, 193. 273 f., vgl. den Art. Jonas Bd. VII, S. 87), aber überwiegende Gründe sprechen für Menius als Verfasser (Strauß, Hutten 1, 256; Böcking, Drei Abhandlungen über reformationsgeschichtliche Schriften, S. 67 ff.; Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 198 f.).

um die Festung Grimmenstein zu schleifen und den Markgrafen Albrecht von Brandenburg zu befreien, richtete Melanchthon an Menius die dringende Bitte, nach Weimar oder Erfurt zu entweichen (Corp. Ref. VI, 568). Er verließ daher auch Gotha auf einige Zeit, indem er für seine Familie die Stadt Mühlhausen um Aufnahme bat, kehrte jedoch auf Wunsch und Zureden des Herzogs Johann Friedrich des Mittleren bald auf seinen Posten zurück. Obgleich er im folgenden Jare das Augsburger Interim in widerholten Gutachten verwarf, blieb er doch in seiner Stellung unbehelligt, gab 1550 eine erbauliche Schrift „Vom heiligen Ehestande", nach dem 128. Psalm, heraus, fürte einen animosen Streit mit dem Diakonus Georg Merula an der St. Margarethenkirche in Gotha über den Exorcismus bei der Taufe, der ihm 1552 zu seinem Buche „Vom Exorcismo, daß dieser one Verletzung des Gewissens bei der Taufe wol mag gebraucht und behalten werden", Veranlassung gab, griff 1551 nochmals zur Feder gegen die Anabaptisten in seiner Schrift „Von den Blutsfreunden aus der Widertaufe" und stellte 1552 teils in Gemeinschaft mit Strigel und Schnepf, teils für sich allein zwei Bedenken gegen die Lehre Osianders: „Censurae" und „Von der Gerechtigkeit, die für Gott gilt, wider die neue Alcumistische Theologiam Andreae Osiandri"; ja im April 1553 begab er sich nebst Johann Stolz und zwei weltlichen Räten im Auftrag des Kurfürsten Johann Friedrich persönlich nach Königsberg, um den Herzog Albrecht von Preußen von der Irrlehre Osianders abzuziehen und gegen die Anhänger derselben, Funk, Sciurus u. a., in die Schranken zu treten. Erst im September kehrte Menius nach langwierigen und aufregenden Verhandlungen zurück.

Bald darauf jedoch sah er sich in andere höchst ärgerliche Streitigkeiten verwickelt, in welchen seine eigene Rechtgläubigkeit stark in Zweifel gezogen wurde. Als Johann Friedrich 1552 aus seiner Gefangenschaft nach Thüringen zurückkehrte, kam Nikolaus von Amsdorf nach Eisenach und gewann hier bald in Kirchensachen großen Einfluſs, wodurch Menius bewogen wurde, seine dortige Superintendentur aufzugeben und sich auf Gotha zu beschränken. Doch war anfangs sein Verhältnis zu Amsdorf ungestört; er war sein Mitkämpfer gegen das Interim und den Osiandrismus, hielt mit ihm bei dem Begräbnis des heimgegangenen Fürsten den 5. März 1554 die Leichenpredigt und wurde bald darauf zur Teilnahme an einer in Thüringen veranstalteten Kirchenvisitation berufen. Amsdorf dagegen, welcher sich die Ausrottung des Majorismus in Thüringen zur Aufgabe gestellt hatte, betrachtete Menius mit Argwon, weil er wuſste, daſs dieser mit den Wittenbergern befreundet war, auch seine beiden Söne in Wittenberg studieren ließ, und verlangte daher am Anfang der Visitation von ihm die entschiedene Verdammung der Lehre Georg Majors, daſs die guten Werke zur Seligkeit nötig seien. Hierzu mochte sich jedoch Menius nicht verstehen, indem er anfürte, daſs er die Schriften Majors noch nicht gelesen, übrigens Amsdorf selbst mit der Erklärung seines Satzes in der Auslegung des Philipperbriefes sich zufrieden gestellt habe. Er legte sein Mandat als Visitator nieder und übergab im November 1554 zu seiner Verteidigung den übrigen Visitatoren 110 Propositionen, welchen Amsdorf 195 und dann noch 46 Thesen entgegensetzte. Auch Schnepf und Stolz traten gegen ihn auf, verdächtigten nebst Amsdorf ihn bei dem herzoglichen Hofe und brachten es hier dahin, daſs er von Johann Friedrich dem Mittleren eine Verwarnung und das Verbot empfing, eine bereits unter der Presse befindliche Verteidigungsschrift „Entschuldigung Justi Menii auf die unwarhaftige Verleumbdung, darinnen ihm aufgelegt wird, als sollte er von der reinen Lehre des Evangeliums abgefallen sein", erscheinen zu lassen. Der Herzog war sogar schon im Begriff, ihn durch den Landhofmeister und Befehlshaber auf dem Grimmenstein Bernhard von Mila in festen Gewarsam zu nehmen; doch gelang es ihm im Februar 1555 nach Halle zu entweichen, wo er sich in einem Schreiben an die Herzöge rechtfertigte und zu Verhör und Verantwortung erbot, auch den Bescheid erhielt, daſs er sich ungefärdet nach Gotha zurückbegeben solle. Vielleicht wäre der ganze Handel allmählich zur Ruhe gelangt, hätte nicht Menius 1556 zwei kleine Schriften „Von der Bereitung zum seligen Sterben" und „Von der

Seligkeit", eine Predigt über Luc. 10, veröffentlicht, deren Inhalt Melanchthon billigte (Corp. Ref. VIII, 787), Amsdorf aber, welcher wider majoristische Anklänge in ihnen fand, in seiner heftigen „Antwort auf den Schwanz oder letzten Anhang des Sermons Justi Menii von der Seligkeit" energisch verwarf. Zu den Gegnern des Menius traten jetzt besonders Mörlin und Stößel, namentlich aber Flacius, welcher am Ende seiner Schrift „Von der Einigkeit derer, so für und wider die Adiaphora in vergangenen Jaren gestritten haben", die Klage erhob: „Es regen jetzt Major und Menius in ihren gedruckten Büchern widerum den Irrtum, daſs gute Werke zur Seligkeit nötig seien, daſs deswegen zu besorgen ist, das letzte Unglück werde ärger denn das vorige". Der Herzog enthob nun Menius von seinem Predigtamte und lud ihn auf den 5. August 1556 zu einem Kolloquium nach Eisenach vor.

Der Verlauf desselben war für Menius sehr kränkend und demütigend. Er behauptete, den Satz „gute Werke sind zur Seligkeit nötig" niemals gebraucht, sondern nur gesagt zu haben, sie seien notwendig, um die aus Gnaden erlangte Seligkeit zu behalten und nicht wider zu verlieren. Als er sich hierbei nicht bloß auf eine Stelle aus Luthers Postille, sondern auch auf das Bekenntnis der niedersächsischen Prediger stützte, fur Amsdorf heftig auf: „Da meinst du mich mit, es ist erlogen, du loser, schändlicher, verlogener Mann, du lügst auf die zu Magdeburg, sie haben nicht so geschrieben". Menius antwortete: „Gnädiger Herr, ich lüge nicht, ich rede die Warheit und kann es fürlegen, das Buch ist zu Magdeburg gedruckt". Viktorin Strigel aus Jena, welcher auf Seite der Gegner hauptsächlich das Wort fürte, erklärte den fraglichen Satz abstractive, d. h. quatenus ad ideam und in foro legis allenfalls für zulässig, dagegen in concreto und in foro justificationis für unbedingt verwerflich. Im Sinne dieser Distinktion wurden sieben Propositionen aufgestellt, zu deren Unterschrift Menius nach längeren Verhandlungen sich endlich mit dem Beisatze verstand, daſs er niemals etwas anderes habe lehren wollen, womit jedoch Amsdorf, welcher einen kategorischen Widerruf forderte, keineswegs zufrieden war. Voll Besorgnis für seine Sicherheit und seinen Frieden legte daher Menius im Herbst 1556 sein Amt in Gotha in einem Schreiben an den Rat und die Kirchendiener daselbst vorläufig nieder und begab sich nach dem benachbarten Langensalza, bald darauf aber, Anfang 1557, da man ihm für den Fall seiner Rückkehr völlig beruhigende Zusicherungen und Bürgschaften nicht erteilen mochte, nach Leipzig, wo er auf Melanchthons Empfehlung eine Anstellung als Prediger an der Thomaskirche fand. Hier ließ er seinem längst verhaltenen Groll und Unwillen freien Lauf und wechselte mit seinen Gegnern noch eine Reihe der heftigsten Streitschriften. Gegen Flacius richtete er 1557 seine äußerst bittere „Verantwortung auf Matth. Flacii Illyrici giftige und unwarhaftige Verleumdung und Lästerung", in welcher er diesem, da er niemals in einem öffentlichen Kirchen- oder Schulamt gestanden habe, jeden Beruf zu seiner Polemik gegen ihn und die Wittenberger absprach. Flacius antwortete, unter Berufung auf sein Recht aus dem allgemeinen Priestertum der Christen, mit seiner Schrift: „Die alte und neue Lehre Justi Menii, jedermann zur Warnung und jetzt zu einem Vortrab"; Amsdorf aber suchte nachzuweisen, „daſs er seine Vokation und Kirche heimlich verlassen und von der reinen Lehre des Evangelii abgefallen sei". Menius entgegnete 1557 in seinem „Kurzen Bescheid, daß seine Lehre, wie er sie für der Zeit gefüret und noch füret, nicht mit ihr selbs streitig noch widerwärtig, sondern allenthalben einerlei und der Warheit des Evangelii gemäß sei, auf den Vortrab Flacii Illyrici", und zuletzt 1558 mit seinem „Bericht der bitteren Warheit auf die unerfindlichen Auflagen Matth. Flacii Illyrici und des Herrn Niklas von Amsdorf". Noch in letzterem Jare ward er aber allen diesen Kämpfen für immer entrückt und starb nach erbaulichem Krankenlager und christlichem Abschied (Corp. Ref. IX, 928) den 11. Aug. 1558. Die Leichenpredigt hielt ihm den 13. August über Jes. 57, 1. 2 Johann Pfeffinger, der ihm auch nebst dem Prediger Salmuth in den letzten Stunden beigestanden hatte. Melanchthon richtete an seinen Son Eusebius einen Trostbrief (Corp. Ref. IX, 589) und schickte den 1559 aus dem litterarischen Nachlaſs des Heim-

gegangenen „als sein Testament“ herausgegebenen „Predigten aus der Epistel an die Römer“ eine gehaltvolle biographische Skizze voraus, Corp. Ref. IX, 926 sq.

Menius war von kleinem, schwächlichem Körperbau. Als der Humanist Euricius Cordus 1529 die Teilnehmer an dem Marburger Kolloquium in einem lateinischen Gedicht begrüßte, richtete er an ihn die Worte: „Et solida plus mente valens, quam corpore, Meni“ (Rommel, Philipp d. Großm. II, 222). In seinen späteren Jaren war er durch große Schwäche und Blödigkeit der Augen belästigt. Wie es scheint, war er zweimal verheiratet. Aus erster Ehe hatte er zwei Söne, Justinus und Eusebius, denen Melanchthon seine besondere Fürsorge widmete und aus den Sternen die Nativität stellte (Corp. Ref. V, 759. 779. 849). Justinus war unruhigen Geistes und, wie Melanchthon meinte, mehr für die kriegerische als wissenschaftliche Laufban geeignet. Eusebius dagegen war strebsam, wurde daher von Melanchthon bei verschiedenen Gelegenheiten empfohlen (Corp. Ref. VI, 894 sq. VII, 544. 553) und heiratete später, zu einem Lehramt der Philosophie in Wittenberg gelangt, dessen Enkelin Anna Sabinus. Eine Tochter, Elisabeth, war die Gattin des Superintendenten Sebastian Boëtius in Halle. Aus einer zweiten Ehe mag der von Luther in den Briefen vom J. 1540 und 1541 erwänte kleine Son Timotheus gestammt haben (de Wette a. a. O. V, 300. 303. 334). Wie hoch Luther die Gaben und Leistungen des Menius schätzte, ist schon aus den zalreichen Vorreden zu dessen Schriften ersichtlich; besonders lobte er die Klarheit und Durchsichtigkeit seines reinen deutschen Stils, von welchem er äußerte: „wenn eine Kuh Vernunft hätte, müsste sie sagen, es wäre ja die Warheit und könnte nicht anders sein“ (Erl. Ausg. LXIII, 382). Mit Unrecht aber hat man Menius sklavischer Abhängigkeit von Luther beschuldigt (Kampschulte a. a. O., II, 268 f.). Als Zögling des Humanismus stand er vielmehr in näherer Geistesverwandtschaft mit Melanchthon, dessen maßvolle Haltung und Eigenart meist auch die seinige war. Im Kampfe mit dem Gegner aber war von diesem die schonungslose Schärfe seiner Dialektik und Schreibweise gefürchtet und sagte von ihm Mörlin: „Ich kenne Menii Feder; wird die rauschen, so wird der Teufel auf dem Gegenteil Abt werden“.

Litteratur. Quellen: Luthers Briefe an Menius, de Wette Bd. 3—6. Melanchthons: Corp. Ref. I—VIII; Bindseil, Phil. Mel. epp. etc. p. 60 sq. 150 sq. Spätere: Sagittarii, Hist. Goth. ed. Tenzel p. 176; Tenzelii, Suppl. hist. Goth. Sect. II, p. 785 sqq.; Motschmann, Erford. litt. Fortſ. III, Nr. 27, S. 377; Paullini, Rer. et antiquitt. German. syntagma, p. 139 sqq. Neuere: Preger, Matthias Flacius Illyricus, I, 381 ff.; Meier, Nik. v. Amsdorf in: Meurer, Das Leben der Altväter d. luth. K., III, 236 ff. Am ausfürlichsten: G. L. Schmidt, Justus Menius, d. Reformator Thüringens, Gotha 1867, 2 Bde., woselbst auch II, 299 ff. die Schriften des Menius nach der Zeitfolge aufgefürt sind. Briefe desselben im Corp. Ref. III, 1127 sqq., IV, 30. **Oswald Schmidt.**

Menken, Dr. Gottfried, geb. in Bremen den 29. Mai 1768, gest. ebendaselbst den 1. Juni 1831, ist zu seiner Zeit der bedeutendste und gesegnetste Theologe und Prediger aus der Bengel-Hasenkamp-Kollenbusch'schen Schule gewesen (wenn man ihm das antun darf, ihn einen Anhänger einer menschlichen Schule zu nennen).

Sein Vater war der Kaufmann Gootje Menken zu Bremen, seine Mutter, eine Enkelin des Dr. Fr. Ad. Lampe, war die zweite Tochter des Pfarrers in Oberneuland, Joh. Heinr. Tiling. Ihre Ehe war mit 13 Kindern gesegnet, von denen mehrere im frühesten Alter starben. In das Leben des G. Menken sind vorzugsweise verflochten sein 2 Jare älterer Bruder, der Maler Menken, und seine Schwestern Meta und Lotte. Seine Mutter muss eine edle und vortreffliche Frau gewesen sein, denn er hing mit außerordentlicher Liebe an der am 8. Juli 1793 Verstorbenen. Sie wusste seine „unbändige Natur, ein Erbstück von väterlicher Seite, dem der von der Mutter ererbte feinfülende Sinn als Gegengewicht diente“, mit mütterlicher Sorgfalt in die rechten Geleise zu lenken, dadurch, dass sie ihn mit Gottes Wort von früh auf bekannt machte. Dafür lonte er ihr aber auch mit einer sehr großen kindlichen Liebe und Dankbarkeit. Seine Jugend war eine überaus glückliche. Er selbst spricht von ihr wie von einem Paradiese. Den ersten Schritt

„auf dem verfluchten Acker" nannte er, etwas scherzhaft, gleichwol aber nicht mit Unrecht, „die Schulstube". Über seine Jugendzeit fließen die Quellen sehr spärlich. Die Gelehrtenschulen Bremens gehörten damals nicht zu den besten. Dennoch scheint Menken sich in den alten Sprachen tüchtige Kenntnisse erworben zu haben. Denn er erteilte jüngeren Schülern Unterricht, um auch dem Vater Erleichterung zu verschaffen.

Obwol in Bremen damals wie im übrigen Deutschland der vulgäre Rationalismus herrschte, so waren doch etliche Prediger, welche denselben bekämpften, und viele Stille im Lande, welche dem Bibelglauben zugetan waren. Durch diese hatte Menken manche Anregung. Eigentümlich ist, dass Menken schon als Gymnasiast öfter Gelegenheit fand, sich im Predigen zu üben, und schon damals scheinen seine Predigten durch die Lebendigkeit des Vortrags gefesselt zu haben. Nach einer in der St. Remberti-Kirche gehaltenen Predigt strömten die Leute in das Haus seiner Eltern, um denselben zu gratuliren. In dieser Zeit war er der Mystik zugetan, welche er eifrig studirte.

Ehe er auf Universität ging, starb ein alter Oheim seines Vaters, durch dessen Testament die Verhältnisse seiner Eltern sehr günstig wurden. Dadurch wurden ihm auch die Mittel geboten, sorglos die Universität beziehen zu können. Anfangs Oktober 1788 bezog er die damals berühmte Universität Jena und 1790 die in Duisburg. In Jena gefiel es ihm in keiner Beziehung, weder die Gegend, noch die Leistungen der Professoren, noch der Umgang mit Gleichalterigen hatte für ihn etwas anziehendes. Von der Gegend schreibt er an seine Eltern: „Die Gegend um Jena ist ganz erträglich, und für jemand, der ein Freund von bergigen Gegenden ist, schön. Das bin ich aber nicht; ich liebe die freie unumschränkte bremische Gegend, wo man ungehindert vor sich sehen und freie Luft schöpfen kann; hier ist's immer, als säße ich im Gefängnis".

Er war mit seiner Bibel nach Jena gekommen, hatte auch die Werke Jak. Böhmes mitgebracht. Als er aber „in dem exegetischen Colleg alles für Wan und Täuschung erklären hörte, was er für Warheit erkannt hatte", war er tief erschüttert. Nur ein Kollegium fand er anregend, das von Griesbach über die Geschichte der Reformation. Dagegen stieß ihn die destruktive Tendenz der Philosophie, wie sie von den damaligen Theologen zur Anwendung gebracht wurde, entschieden ab. Anstatt die Kollegien zu besuchen, blieb er zu Hause. Einer Freundin schrieb er: „Mit meiner Arbeit sieht es hier ganz eigentümlich aus; ich sammle Bruchstücke, Fragmente, die einst, so Gott will, ein Ganzes, ich möchte sagen, ein Felsenwerk werden, nicht für die Welt, nur für mich, worauf ich unerschütterlich ruhe, woran meine Seele sich nährt. Mein Lesen ist sehr eingeschränkt und doch sehr ausgedehnt; es fängt bei Moses an und hört bei Johannes auf. Die Bibel, und die ganz allein lese und studire ich". Ein abgesagter Feind aller trockenen Stubengelehrsamkeit, wollte er lieber „ein heiliger Idiot werden" und kein Menschenwort mehr studiren. Dass er aber kein Verächter warer Wissenschaft war, hat er später zur Genüge dargetan. Um ein Meister in der Schrift zu werden, arbeitete er Tag und Nacht; die schriftlichen Ausarbeitungen aus jener Zeit hat er jedoch alle verbrannt. Er hatte das Gelübde getan, wenn ihn Gott seiner und seines Wortes gewiss mache, sein Leben unbedingt der Warheit zu widmen. Diesem Gelübde ist er zeitlebens treu geblieben; es wurde die Kraft und der Segen seines ganzen Wirkens, das uns einen Christen aus einem Gusse zeigt.

Das Studentenleben in Jena sagte ihm wenig zu. Zwar fand er das Treiben der Studenten „bei weitem nicht so wild und ungesittet als man sagt und glaubt", aber er hatte keine Neigung, sich in diesen Strudel zu begeben. Er lebte one Freund, wiewol er mit zwei Genossen, Boismann und Eisenträger, nach Jena gekommen und mit dem ersteren in einem Hause eingemietet war. Ein inniges Verhältnis hat sich aber nicht hergestellt, schon weil Boismann „dem Werk des Götzen, — der Gelehrsamkeit opferte". Er suchte deshalb auf einsamen Wanderungen Erholung und Zerstreuung. Mit der Mystik brach er schon damals. „Es gibt eine gewisse tote, eiskalte Mystik, die dem Herzen voll Liebe ein Greuel ist,

ein Ringen und Streben nach sog. höherer Weisheit. Menschen dieser Art wollen Weisheit haben und haben keinen Sinn für die Weisheit in Person — vor dem menschlich göttlichen Jesus Christus gehen sie vorüber. Weisheit, Weisheit! ist ihr Losung, wie des Geizigen Geld, Geld! Sie haben ein Christentum one Christus — ein Christentum, dem Liebe zu der Person Jesu, Sehnsucht nach ihm fremde Begriffe sind". Infolge angestrengter Arbeit wurde der schwächliche Körper Menkens angegriffen und, da eine Art Heimweh dazu kam, kehrte er nach Bremen zurück, wo er „elend und abgezehrt" ankam. Drei Semester hatte er in Jena ausgehalten, nun bezog er im J. 1790 die ihrem Verfalle und Untergange immer mehr zugehende Universität Duisburg. Der Geist an der Universität und unter den Studenten war nicht viel besser als in Jena. Anfangs fehlte es ihm auch hier an gleichgesinnten Freunden und Altersgenossen. Das war um so schwerer für ihn, als er hier die schwersten inneren Kämpfe in der Einsamkeit zu bestehen hatte. Dazu kam, daſs ihm in Beziehung auf seine Studien Fesseln angelegt wurden. Er muſste die Kollegien besuchen bei den Proff. Berg, Möller und Grimm und klagt, er müsse „in geistlosen, toten Beschäftigungen sich vom Morgen bis Abend abarbeiten". Von seinen Lehrern schätzte er weitaus am meisten Berg. Einen Vorzug hatte Duisburg für Menken, nämlich, daſs er hier öfters predigen konnte. Dadurch kam er mit den sog. Pietisten in Berürung, die ihn gerne hörten. Bei einem derselben, dem Kaufmann Momme, war er dann allsonntäglich Abends mit einem Freunde Berkenkamp, dem Sone eines christlichen Beamten in dem Städtchen Goch. Auch mit andern Pietisten kam er öfters zusammen, so mit dem Holländer Quack, einem strengen orthodoxen Reformirten, der „an jedes Wort des Heidelberger Katechismus und an die Schlüsse der Dortrechter Synode wie an Gottes Wort glaubt". Er berichtet von Quack: „Bei diesem Menschen füle ichs recht, welch ein Fluch unsere Systeme, unsere Kirchensätze und Kirchenlehren sind — wie sie Fesseln werden, die den Menschen binden, daſs er nicht Hand noch Fuß rüren kann". In Duisburg fand M. aber auch etliche treffliche gleichgesinnte Freunde, namentlich den, nachher als Pastor in Bremen verstorbenen Achelis, ferner den, 1857 in Duisburg als Justizrat verstorbenen Schlechtendal. Schon im Jare 1790 öffnete ihm Rektor Fr. A. Hasenkamp sein Haus, nachdem er den Studenten M. hatte predigen gehört. Es war „ein edler Kreis von Christen, die frei von steifer Anhänglichkeit an die neben der Bibel tradirte Lehre nichts als apostolische Warheit suchten". Durch den Eintritt in diese Gemeinschaft, in welcher er schon nach seiner ersten in Duisburg im Juli 1790 gehaltenen Predigt eingefürt war, wurde er mit dem christlichen Leben am Niederrhein, im Clevischen und Bergischen, namentlich mit Dr. Kollenbusch, sowie 1791 mit Bengels Schriften bekannt. Menken muſste sich auf das vor der Duisburger Synode zu bestehende Examen vorbereiten; er bestand es mit großer Auszeichnung. Denn das ihm gegebene Zeugnis leidet kaum noch eine Steigerung. Nachdem die Prüfungskommission ihn „zur Empfangnahme der Würden und Privilegien eines Kandidaten der Theologie für würdig erkannt hatte", fügte die Synode durch ihren Präses, Past. Heck, noch einen Wunsch hinzu, den später Menken in seinen Briefen oftmals erwänt, weil das Andenken daran, wie er bemerkt, ihm selbst auf der Kanzel zum Trost und zur Stärkung im Glauben gedient habe. Er hat ihn später in seine Agende geschrieben und nach 36 Jaren hat er ihn seinem Neffen (N. Völker) bei dessen Ordination als Segenswunsch geschrieben. Er lautet: „Faxit Deus, Pater D. N. J. Chr., ut praemiis coelestibus excitatus, in hac sacrosancta tam gravium rerum tractatione non remisse, non leniter, non timide, non negligenter, non dissimulanter, sed sincere et constanter, sanctaque sollicitudine, Deum solum spectans, quod in suo officio suoque munere positum est, agat et perficiat, duceque spiritu sancto, omnium actionum et consiliorum moderatore, laboribus non deterritus, difficultatibus non labefactatus, Satanae colluctatione non fractus, ab instituti operis cursu nunquam desistens, divini amoris salutisque animarum igne accensus semper progredi contendens, donis et privilegiis ministrorum Christi et dispensatorum mysteriorum dei fidelium gloriosissimis aliquando in coelo condecore-

tur“. Dieses Votum prägte dem späteren Amtsleben M.’s gleichsam den Charakter auf.

Mit dem bestandenen Examen war Menken in ein neues Stadium seines Lebens getreten. Es galt nun jede Gelegenheit zu benützen, ein Amt zu erlangen. Seine Freunde rieten ihm, sich im Bergischen bekannt zu machen. Diesem Rate folgend reiste er nach Elberfeld, lernte im Wuppertale die „Religiosität und Frömmigkeit“ kennen, von der er sagte: „einige, die wenigsten und besten, sind biblisch-orthodox; andere sind Separatisten, gehn nicht zur Kirche und nicht zum Abendmal; wider andere sind Pietisten und systematisch-orthodox; sie hangen an der Vorstellungsart ihrer Kirche fest und bleiben in ihrer Erkenntnis wie in ihrer Vollkommenheit auf einem Punkt stehen. Mit den letzten ist schwer umgehen für einen Menschen mit freiem Herzen und freiem Auge, der an eigenes Denken gewönt ist u. s. w.“ Er predigte an verschiedenen Orten. Aber aus rein weltlichen Motiven wurde er nicht zum Pastor berufen. Immer drückender wurde es für ihn, dass er auf anderer Leute Kosten leben musste, weshalb er sich um eine Stelle ernstlich bemühte und nach Oberkassel reiste. Als sich auch dieses zerschlug und gerade der schlechteste Kandidat zum Pfarrer gewält wurde, seine Mutter starb, ward er in tiefe Unruhe versetzt, umsomehr, als auch sein Freund Boismann starb. Es wurde ihm unerträglich, in Duisburg zu leben. Sein Freund Achelis trug ihm die bisher selbst innegehabte Hilfspredigerstelle bei dem erblindeten Pfarrer Schöller in Uedem an. Den Ausschlag zur Annahme dieser Stelle gab ein Ereignis, welches tief in das Leben M.’s eingriff. Prof. Grimm hatte eine Schrift veröffentlicht, in der er sich der damals beliebten Accomodationstheorie in Betreff der Wegerklärung der Dämonen anschloss. M.’s Liebe zur Warheit und seine Entschlossenheit, ihr jedes Opfer zu bringen, hatte ihn zur Herausgabe der Schrift veranlasst: „Beitrag zur Dämonologie, oder Widerlegung der exegetischen Aufsätze des Herrn Prof. Grimm, von einem Geistlichen, mit dem Motto: Non quis? non quomodo? sed quid?“ Die Schrift erschien anonym. Es hatte dem Verfasser Überwindung gekostet, gegen einen Mann aufzutreten, welcher sich gegen ihn vielfach sehr wolwollend gezeigt hatte; aber die Liebe zur Warheit war ihm mehr. Er schrieb an seinen Freund Schlechtendal, der sich in den scharfen Ton nicht recht finden konnte, welcher durch diese Schrift ging, u. a.: „Verflucht sei die schändliche Toleranz, der es einerlei ist, ob ein Mensch Gott lästert oder seinen Namen heiligt! Ich will mich von nun an in der Intoleranz üben; ich will die schändliche Gutmütigkeit gegen Leute, die Gott verachten, aus meinem Herzen zu tilgen und es mit Hass, mit rechtem, ernstlichem Hasse zu füllen suchen gegen die, die Gott oder, welches Eins ist, — Gottes Wort hassen“. Das Aufsehen, welches diese Schrift machte, war Ursache, dass M. die Hilfspredigerstelle in Uedem, trotz sehr geringen Gehaltes und vieler Arbeit, annahm. Er wollte ernstlich von Duisburg weg und dann hatte er, da er allmählich als der Verfasser bekannt wurde, in der Umgegend wenig Aussicht, zum Pfarrer gewält zu werden. Mitte November 1793 begann er seine Wirksamkeit in Uedem bei Cleve, in der Gegend, in welcher sein berühmter Urgroßvater Lampe seine pastorale Wirksamkeit angefangen hatte. Die Einsamkeit tat dem jungen Manne wol. Es war eine Zeit der innern Einkehr, in welcher er aber auch von den Welthändeln tief und schmerzlich berürt wurde, anderseits beschäftigte er sich eifrig mit den Schriften deutscher Schriftsteller, da dem blinden Prinzipal täglich vorgelesen wurde. Die Werke von Claudius, Hippel, Baco, Lavater, Heß, Sailer, Goethe, Henke, Pott, Schiller u. s. w. wurden gelesen. In dieser Zeit wurden auch die Schriften des Arztes Dr. Samuel Kollenbusch eifrig studirt. Als er später persönlich mit diesem Manne verkehrte, erklärte er, one Furcht vielleicht als ein Kollenbuschianer verschrieen zu werden: „es macht mir eine Freude, dies hier öffentlich zu sagen, darum sage ich es; sollte es auch manchen um deswillen befremden, weil dieser Mann in der Gewissheit und Freude, dass sein Name im Himmel geschrieben sei, es nie darauf anlegte, sich einen Namen auf Erden zu machen, und keine papierne Krone wollte und erhielt, weil er einer warhaftigeren und besseren begehrte“. Immer tiefer wurde er dadurch in die Schrift hinein-

gefürt und der Philosophie je länger je mehr entfremdet. Hatte er früher schon eine Abneigung gegen sie und schloss er sich, gleich Claudius, an Baco von Verulam an, so steigerte sich jetzt seine Abneigung zur Verachtung. Die Zeitphilosophie der Wolf-Baumgarten'schen Schule, sowie die „antichristische“ Lehre Kants, „des verderblichsten unter allen Menschen“, verachtete er und selbst Männer wie Lavater, Häfeli, Stolz, Ewald und Jung-Stilling beschuldigte er, in dieser Beziehung „dem Satan geräuchert zu haben“. Diese Gesinnung behielt er bis in sein Alter. Wer menschliche Weisheit über Gottes Wort stellte, gegen den trat er rücksichtslos auf, mochte er Philosoph oder Theolog sein, und durch keine Höflichkeitsformen ließ er sich in seinem Urteile beirren. Jedes philosophische System sah er mit Recht als vergänglich an. Sein durchweg biblischer Standpunkt machte sich überall geltend. Von ihm aus beurteilte er die Christen, welcherlei Stellung sie auch in der Welt einnahmen. So wenig er eigentliche Hinneigung zu pietistischen Kreisen hatte, so schrieb er doch 1795 an Achelis über den „Barmer Zirkel, wenn auch nicht armer, so doch zum teil dürftiger — Leute“: „An Einigen wäre dir das Siegel Gottes an ihren Stirnen und die Spuren langer Leiden und heißer Kämpfe unverkennbar gewesen, an Allen hättest du den Reichtum des gewissen Verstandes aller geoffenbarten Geheimnisse Christi bewundert, an Allen eine aus den Augen leuchtende Freude an der Warheit freudig verehrt; es wäre für dich mehr wert gewesen, als jeder geschriebene Kommentar über die Apostelgeschichte“.

Von Uedem kam M. nach Frankfurt a. M. zu dem würdigen Pfarrer der deutsch-ref. Gemeinde Justus Christ. Krafft als Hilfsprediger. Da die reform. Kirche in der Reichsstadt damals noch ecclesia pressa gewesen zu sein scheint, so konnte er nicht in Frankfurt ordinirt werden, sondern muſste zu diesem Zwecke nach Hanau. Am 14. Aug. 1794 ritt er auf dem geliehenen Pferde eines Freundes dorthin, wurde ordinirt und schrieb dann an seinen Bruder über diesen Tag: „Das war ein froher, heller Tag in meinem Leben, demütigend wie keiner und ehrenvoll wie keiner. Wenn man mir die Krone eines Fürstentums vor dem Altar auf mein Haupt gesetzt hätte, so hätte ich mich nicht den tausendsten Teil so geehrt gefült, als ich mich geehrt fülte, ein Prediger des verachteten Evangeliums, ein Diener und Zeuge zu sein von dem gekreuzigten Jesus von Nazareth, dem König der Könige!“ Zeitlebens behielt er diese heil. Scheu vor dem Dienste am Worte, dessen Verantwortlichkeit ihn so groß dünkte, dass er öfters, auch noch in seinen alten Tagen, selbst erweckte Jünglinge von der Wal dieses schweren Berufes durch Vorstellung seiner harten, furchtbaren Seite fast nur zurückzuschrecken suchte, als ob er um alle Süßigkeit und Seligkeit dieser Sache nichts wüsste. Schwere Tage muſste er mitunter in Frankfurt durchmachen. Ein so beliebter und anregender Katechet er später wurde, so war es ihm doch sehr schwer geworden, sich in diesen Zweig seines Berufs zu finden. Die eingefürten Hausbesuche machte er jedoch nicht und bis an sein Lebensende hielt er nicht sonderlich viel von dieser „Treiberei“. Die Predigt des Wortes und der Jugendunterricht galten ihm für die gottverordneten Pflichten eines Dieners am Worte. Vielfaches Unwolsein machte ihm in Frankfurt seinen Beruf noch schwer und trieb ihn immer mehr, ausschließlich seinem Herrn zu leben, zumal nicht bloß sein eigenes Leiden, sondern auch der plötzliche Tod seines verehrten Pfarrers Krafft, der ihm nach einem gottseligen Gespräche wärend des Aufstehens zum Gebet nach Tisch tot in die Arme sank, ihm eine Manung war, seinem Walspruche: „sursum corda“ treu zu bleiben. In die Zeit des Frankfurter Aufenthalts fällt die Herausgabe seiner zweiten Schrift: „Glück und Sieg der Gottlosen“. Schon früher hatte er mit tapferem patriotischem Mut gegen die Versunkenheit des größten Teils seiner Zeitgenossen sich aufgelehnt, womit sie einem siegestrunkenen Volke zujauchzten, das ihnen Segen verhieß, aber den Fluch brachte. Als nun ein christlich gesinnter Mann eine Schrift drucken ließ, worin er die französische Revolution und ihre Folgen als eine Woltat Gottes erklärte, durch welche Gott das Papsttum zu stürzen beabsichtige, so gab Menken diese zweite Schrift heraus, welche eine feuriger Erguss eines zornentbrannten edlen Herzens über ein Volk

ist, das, wärend es Taten verübte, die ein Triumpf der Hölle waren, in seiner Verblendung wänte, vom Himmel begünstigt zu sein, und wärend es, wo es hinkam, Not und Elend verbreitete, mit der Anmaßung auftrat, ein Befreier und Beglücker aller Völker zu sein. Wenn man die Umstände erwägt, unter welchen diese Schrift erschien, so muss man über die Künheit dieses Schrittes erstaunen, zumal der Verfasser wusste, dass die Anonymität keinen Schutz gewärte.

Die Arbeits- und Leidenszeit in Frankfurt ging zu Ende. Als M. am 6. Februar 1796 von einer Erholungsreise, die er seiner geschwächten Gesundheit wegen hatte machen müssen, zurückkehrte, fand er einen Brief vor, durch den er zu einer Probepredigt nach Wetzlar eingeladen wurde. Er predigte am 28. Februar zweimal, und der Erfolg war eine Berufung zum Pfarrer. Er ging nicht gerne dorthin, denn Wetzlar, damals Sitz des Reichskammergerichts, vereinigte viele durch Rang und Intelligenz hervorragende Persönlichkeiten, von denen die meisten einen aufgeklärten Pastor haben wollten. Weil er Gottes Wille in dem Rufe erkannte, nahm er ihn an und blieb an dieser Gemeinde nicht one reichen Segen bis zum Oktober 1802. Auch hier wurden seine Predigten, wie in den früheren Orten seiner Wirksamkeit, gerne gehört und hatten eine zündende Kraft. Früher schon war er angegangen worden, Predigten drucken zu lassen. Hier in Wetzlar entschloss er sich, zwei „Sammlungen christlicher Homilien“ herauszugeben, denen später noch mehrere folgten. Seine Predigtweise war fast durchgängig die analytische, weil er der synthetischen feind geworden war. Er wollte das Wort der Schrift und nichts anderes predigen. „Ich kann die Predigten nicht leiden, von denen ein verständiger Zuhörer sagen muss: Viel und vielerlei Gutes, nur das nicht, was dieser Text enthält, was über diesen Text hätte gesagt, was aus diesem Texte hätte entwickelt und dargestellt werden sollen. Ich halte dafür, dem Satan sei ein Hauptstreich gegen das Reich Gottes auf Erden gelungen, als es ihm gelang, die alte biblisch-analytische Methode (die man auch die homiletische und dann auch die Methode der ersten christlichen Kirche nennen kann) zu verdrängen und die synthetische Methode einzufüren. — Predigen heißt nach der Idee, die ich davon habe, nichts anderes, als das Wort Gottes verkündigen und auslegen, oder öffentlich sagen, d. h. mit Erkenntnis und Weisheit zur Erbauung die Warheiten der Schrift vortragen. Und so muss sich eine gute Predigt an den Text in allen seinen Teilen anschließen, wie ein gutes Kleid an den menschlichen Körper; sie muss nichts in den Text hineintragen, aber auch nichts, was in ihm ist, übergehen; sie muss, so viel es möglich ist, den Text erschöpfen“. Diese Worte, welche er u. a. an Hasenkamp über eine Predigt schrieb, die ihm von Dr. Kollenbusch kritisirt worden war, mit welcher Kritik er vollständig übereinstimmte, charakterisiren seine ganze Predigtweise. Beim Lesen seiner Predigten, besonders der über Elias, treten diese Grundsätze einem lebendig entgegen. Jedes Mittel der äußeren Rhetorik verschmähte er als eines „Predigers des Evangeliums unwürdig“. Die Selbstverleugnung Menkens ist bei der Wal der einfacheren Predigtweise um so mehr anzuerkennen, als ihm alles dasjenige, was zur Ausschmückung eines freien Vortrags diente, in so reichem Maße wie wenigen zu Gebote stand. „Die Warheit“, sagt er, „hat Schmuck und Herrlichkeit genug in sich selbst und bedarf unserer Kunst und unseres Putzes nicht; wie ein schönes menschliches Gesicht gar keines Schmuckes bedarf, um schön gefunden zu werden und durch alle Schminke entstellt wird“. — Das Wort 1 Kor. 2, 2—5 war ihm für seine Predigten maßgebend. Er erkannte es für Sünde, gelehrten Apparat u. dgl. auf die Kanzel zu bringen. Auch der einfachste Mensch, der von sog. Bildung nichts wusste, sollte ihn verstehen, wenn er nur ein für die Warheit offenes Herz hatte. Die Kunstlosigkeit dünkte ihn die schwerste Kunst für den Menschen, der viele Künste sucht. Aus diesem Grunde galt ihm das Urteil des Dr. Kollenbusch bei der Herausgabe der zweiten Sammlung seiner Homilien mehr, als das aller andern, welche „der theologischen Kunst zugetan waren“.

Seine kunstlosen Predigten machten jedoch gewaltigen Eindruck. Er wollte nichts wissen, als Christum den Gekreuzigten und Erhöhten; den aber predigte er mit einem Feuer, dass Mallet von ihm sagte: „Menken ist one Zweifel der

vorzüglichste Prediger in ganz Deutschland. Nie hörte man die Größe des Erlösungswerkes so schildern, die Liebe zu dem Herrn so innig aussprechen, wie von ihm. Und wie betete er! Der Eindruck seiner Predigten war — obwol sie immer nur Lehre one alle Anwendung enthielten — oft so hinreißend für das Gefül und so groß, dass der Verstand darüber die Auslegung des Textes vergaß". Menken war ein Schriftgelehrter, dem der altreformirte Grundsatz in seinen Predigten, in seinem Jugendunterricht, wie in seinen erbaulichen Schriften maßgebend war: „Das Wort Gottes, das ganze Wort und nichts als das Wort ist Regel und Richtschnur des Glaubens und des Lebens". Die bekenntnismäßige Orthodoxie hatte an ihm von Anfang seines Wirkens an eher einen Gegner, denn einen Gönner. Es war ihm schon als Kandidat der Gedanke in die Seele gekommen, den „Versuch einer Darstellung der Schriftlehre von dem Königreiche Gottes" zu wagen, „ganz unabhängig von den Bekenntnisschriften und den dogmatischen Aufstellungen der Gelehrten, welche vorzüglich, aber nicht allein, wie die meisten Menschen überhaupt verrückt sind im buchstäblichen Sinne des Wortes; ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν".

Aus, wie ihm schien, biblischen Gründen ist er mit manchen kirchlich rezipirten Lehren in Zwiespalt geraten und dem gefolgt, was vor ihm schon Dr. Kollenbusch gelehrt hatte. Das geschichtliche Christentum und der geschichtliche Christus, die er aus der ganzen Bibel kennen gelernt hatte, galten ihm mehr als die Lehren der Mystiker, „durch welche ein Leben one Liebe, one Freud und Leid, one alle Teilnahme, ein Bild one Sache, ein Körper one Geist" errungen werden kann. Sein Christentum war zugleich ein lebendiges und darum ein freudiges und frisches. Noch in den Tagen seines Alters und seiner Krankheit machte er auf die Besuchenden den Eindruck, dass er durch sein Christentum der glücklichste Mensch sei, wiewol seine körperlichen wie häuslichen Verhältnisse nichts weniger denn glückliche genannt werden konnten. Das Christentum war ihm die Anstalt Gottes, die Menschen zu retten, voll Gottesweisheit und Kraft, aber verhüllt. Nach seiner Ansicht kann der Christ, welcher so hoher Gaben gewürdigt und Verheißungen teilhaftig ist, nicht unglücklich sein; allem ängstlich-gesetzlichen, wie pietistischen, sentimental-herrnhutischen spielenden Christentum war er deshalb von früh auf feind. In einem Briefe an seine Schwester Lotte, welche über Unglück geklagt hatte, schreibt er: „Wer in dieser Welt nicht glücklich wird, der wird es auch nicht in jener Welt; wer bei der Kenntnis und Annahme des Evangeliums nach wie vor unglücklich bleibt, der bildet sich nur ein, dass er es kenne und angenommen habe; sonst löge das Evangelium, es wäre sonst nicht das, wofür es sich ausgibt: Gotteskraft und Gottesweisheit, selig zu machen. Dieses aber und nichts Geringeres ist es warhaftig". An dem Christentum nahm er Anstoß, das Gnade und Gabe trenne und bei dem man nur Vergebung der Sünde um Christi willen, aber nicht Befreiung von der Sünde durch den lebendigmachenden Geist Christi predige. Menken hielt sich ausschließlich an die biblischen Grundbegriffe von dem Königreiche Jesu Christi, an die Reichsbegriffe der Schrift von dem ganzen Hohenpriestertume Christi und von der Körperlichkeit der andern Welt, sowie an das Vorbild der apostolischen Zeit. Für die Kirche als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, für die kirchlich-symbolische Lehre, sowie für kirchliche Organisation und christliche Vereinstätigkeit hatte er keinen oder wenig Sinn. Gottes Wort und symbolische Bücher setzt er in einen scharfen Gegensatz, weil in den letzteren, abgesehen davon, dass sie Menschenwerk seien, manches stehe, was in der Bibel nicht stehe, und manches fehle, was die Bibel lehre, so namentlich das Geheimnis Gottes von seinem Königreich. Scharf spricht er sich öfters gegen die Symbole, gegen den Götzendienst, der damit getrieben werde, aus; fast ebenso scharf als gegen den Unglauben aller Art. Wenn man neuerdings sagt: M. habe respektvoll von der Prädestinationslehre geredet, so ist das irrig. Als er den von Haus aus lutherischen Perthes zu seinem Vikar gewinnen wollte, schrieb er ihm u. a.: „Sie sind lutherisch und ich bin reformirt — dem Fleische nach, der Abstammung und der äußerlich-kirchlich-weltlichen Ordnung nach. In meinem innern geistlichen Leben,

in meinem Glauben und in meiner Überzeugung bin ich es nicht, war es nie und habe, der kirchlichen Freiheit des Zeitalters mich bedienend, auch oft und viel gegen das System der reformirten Kirche, insofern man die sogenannte Prädestinationslehre darunter versteht, geredet, gepredigt und geschrieben. Die menschliche, die kirchliche Orthodoxie, die den Stempel der Warheit von Menschen nimmt und den Schatz göttlicher Urkunden und Zeugnisse nur so weit hat und benutzt, als er in diesem und jenem, weiteren oder engeren Gefäße enthalten ist, hat mir immer wenig gegolten; die ware Rechtgläubigkeit aber, die darin besteht, daſs man recht wisse, was Gott geredet und getan und zu geben und zu tun verheißen hat, und dies mit ganzem Herzen, ganzem Verstande, dem ganzen Gemüte und aus allen Kräften, ist mir immer das Einige, Größeste gewesen". Aus solchen Gründen kam er auch in Opposition gegen die symbolische Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, gegen den Strafbegriff, gegen die Erbsünde als Schuld (und nicht als Unrechtleiden), gegen die Rechtfertigung one Heiligung. Am schärfsten spricht er sich gegen das genugtuende Strafleiden Christi aus: „So darf man wol sagen, es sei vielleicht das Unbesonnenste, was je eine christliche Feder niedergeschrieben, was der Heidelberger Katechismus in dummdreister Vermessenheit auszusprechen wagte, daſs unser Herr an Leib und Seele die ganze Zeit seines Lebens den Zorn Gottes getragen habe". In dem „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift" wird das Leiden des Herrn 1) als freiwillig bezeichnet; 2) als unschuldig; 3) als ein Vervollkommnungsleiden; 4) als Prüfungsleiden; aber als Strafleiden bestritten. Auf dem Wege der Prüfung und Überwindung, als dem Wege des Rechtes, ist Jesus Christus zur göttlichen Herrlichkeit zurückgegangen, deren er sich freiwillig entäußert hatte. Dadurch hat er das allervollkommenste Wolgefallen unter den allerschwersten Prüfungen, durch den allervollkommensten Gehorsam gegen Gott bis zum Tode am Kreuze gezeigt, ist dadurch in dem ganzen Universum der Würdigste, und also von Rechtswegen von Gott erhöht zum Herrn über Alles. Von Ewigkeit her war es Vorsatz Gottes, die ganze vernünftige Schöpfung in die Verfassung eines Königreichs, unter ein sichtbares Oberhaupt zu vereinigen und nach Gerechtigkeit zu ordnen. Dieser König ist Jesus Christus. Die Sündlichkeit und Sterblichkeit der Menschen, als Folge des üblen Verhaltens des Stammvaters, ist ein Unrechtleiden für sie. Darum hat Gott seine errettende Gerechtigkeit darin bewiesen, daſs er eine Anstalt gemacht hat, in welcher alle one eigenes Verdienst, durch das Verdienst des Mittlers, gerettet werden. Weil gerade die Rechtfertigungs- und Versönungslehre Menkens am meisten angegriffen wurde, so sollen seine eigenen Worte darüber Aufschluſs geben: „Die Erlösung zu veranstalten, ist der Son Gottes, Jesus Christus, in die Welt gekommen, um als ein anderer Adam, der, so wie der erste, für das ganze Geschlecht stände, in den ewigen Angelegenheiten der Menschheit und für die Menschen, unter den möglich schwersten Prüfungen, den allervollkommensten Gehorsam gegen Gott, das Gegenteil aller Ungerechtigkeit Adams und aller seiner Nachkommen, die allervollkommenste Gerechtigkeit zu beweisen, und so, durch sein Wolverhalten eine Gnadenerklärung, eine Rechtfertigung über das ganze Geschlecht zu bringen, wie die Ungerechtigkeit des ersten Adam eine Verdammnis über dasselbe gebracht hatte. Dies hätte nicht geschehen können, wenn der Mittler des menschlichen Geschlechtes nicht das Äußerste gelitten und wenn er nicht sein Blut für die Menschen vergossen hätte. Nun wird die Gerechtigkeit unseres Mittlers, die er für uns bewiesen hat, unter gewissen Bedingungen angesehen als die unsrige. Sie ist allein die Ursache unserer Rechtfertigung". (Siehe: Anleitung zum eigenen Unterricht, IV. Aufl., Kap. VI, § 24 und das Glaubensbekenntnis der christl. Kirche, § 29. 30. 31.) In dieser seiner Grundanschauung war er in Wetzlar schon befestigt, weil er von hier aus viel mit dem Barmer Kreis verkehrte, wiewol die besonderen Schriften darüber erst in Bremen erschienen.

Seines Bleibens war in Wetzlar nur so lange, bis er nach Bremen berufen

wurde. Vergeblich hatte er sich um eine Stelle an St. Stefani gemeldet; erst am 14. Juli 1802 wurde er für eine geringe Stelle an St. Pauli berufen, von wo er 1811 als pastor primarius an St. Martini befördert wurde. Diese Stelle behielt er bis zu seiner im November 1825 erfolgten Emeritirung. Als Menken in seine Vaterstadt zurückgerufen wurde, fand er die Herolde des Unglaubens in großem Ansehen und er fürchtete, dass, wenn dem nicht entgegengewirkt würde, die alte ehrwürdige „Herberge der Gemeinde Christi“ in einen Sitz des Satans umgewandelt werden möchte. Alsbald trat er, sich den wenigen treu gebliebenen Dienern des Herrn zugesellend, in den Riss, scheute die Schmach, die ihn anfangs in Bremen traf, ebensowenig als die, welche man in mehreren öffentlichen Zeitungen über ihn ergoss. Der Herr segnete sein Werk in Bremen. Nicht nur, dass der Kreis seiner Zuhörer ein immer größerer ward, wurde sein Einfluss durch seine Predigten und Kinderlehren geradezu gewaltig. Auch seine nun vermehrte schriftstellerische Arbeit vergrößerte seinen Einfluss, so dass sein Ruf bald weit über Bremen hinausging und er als ein „Schriftgelehrter zum Himmelreich“ im besten Sinne des Wortes angesehen wurde. Seine Wirksamkeit wurde eine mit jedem Jare ausgedehntere, wiewol er in seinem eigenen Hause nicht immer eine Friedensstätte hatte. Nicht etwa darum, weil er durch vielfache körperliche Leiden heimgesucht war, sondern weil, nachdem er endlich am 12. Mai 1806 sich verheiratet hatte, auch seine Ehe keine glückliche war. Die im Jare 1805 nach Barmen unternommene Reise hatte den Entschluss zur Reife gebracht, aus dem ihm von früher befreundeten Siebelschen Hause sich seine Lebensgefärtin zu holen. Er glaubte in der ältesten Tochter Marie Siebel (geb. 11. Nov. 1774, gest. 1844), die durch ihren lebhaften Geist und durch ihr reges Streben sich hervortat, dieselbe gefunden zu haben. Leider wurde durch unheilbare Verhältnisse und Missverständnisse der Friede der Ehe gestört, weshalb seine Frau seit 1822 getrennt von ihm in Neuwied lebte. Worin die Trübungen begründet waren, lässt sich schwer ermitteln. Genug, es war dies ein schweres Kreuz, unter welchem er litt. Kinder sind der Ehe keine entsprossen.

Die in Wetzlar geübte schriftstellerische Tätigkeit hatte sich nicht auf die Herausgabe von 2 Sammlungen von Homilien beschränkt, sondern erstreckte sich auch auf eigentlich wissenschaftliche Arbeiten, wie das „Monarchieenbild“ (eine Auslegung von Dan. 2) an der Jareswende 1801 und 1802 geschrieben und in Ewalds Monatsschrift erschienen, 1809 dann besonders gedruckt und in die gesammelten Werke Menkens Bd. VII aufgenommen. Diese, dann die 1812 erschienene Schrift: „Über die eherne Schlange“ (Bd. VI), gehören zu seinen besten Schriften. Seine umfangreichste praktisch-exegetische Schrift sind seine „Betrachtungen über das Evangelium Matthäi“, von denen der I. Band im Jare 1809 erschien und 14 Kapitel umfasste; der II. Band, welcher nur auf vieles Zureden der Freunde in den Druck gegeben wurde, erschien 1822 (Bd. I der ges. Werke); den Schluss des Evangeliums herauszugeben, konnte er sich nicht entschließen. In der Vorrede zum 2. Band gibt er auch die für alle Zeiten richtigen Grundsätze seiner exegetischen Arbeiten an. Diesen Grundsätzen entsprechend sind seine exegetischen und homiletischen Arbeiten geschrieben, so seine zuerst 1821 nach Predigten bearbeitete Erklärung des 8. Kapitels des Briefes an die Hebräer und dann die 6 Wochen nach seinem 1831 erfolgten Tode erschienenen Homilien über Hebr. 9. 10 u. 12. Wiewol bedeutende und zu seiner Zeit sehr beachtete Schriften von ihm erschienen, wie z. B. das Glaubensbekenntnis; der Messias ist gekommen (bei der Lesung welcher letzteren seine Gattin 1820 aus tiefer Melancholie plötzlich zur früheren geistigen Gesundheit erwachte), und sein Einfluss dadurch wuchs, so blieb doch Menken auch von Angriffen nicht verschont. Der erste ging von dem Senator Fr. von Meyer in Frankfurt aus, welcher sich durch die Vorrede zur Erklärung des 11. Kap. an die Hebräer getroffen und tief verletzt fülte, weshalb er an den beiderseitigen Freund, Fr. Hoffmann in Düsseldorf, sich beschwerend wandte. Dieser teilte es M. mit, welcher sich höchlichst über das Urteil des so lange von ihm hochgeachteten, gelehrten und frommen Herrn Senators von Meyer wunderte; dann aber sich sehr abfällig über die ganze Art und

Anschauung des H. v. Meyer äußerte. — Daſs ein Mann von der Gesinnung Menkens den Unionsbestrebungen der Jare 1816—23 sich sympathisch zuneigte, läſst sich denken. Er hat zu verschiedenen Malen sich über eine auf biblischer Grundlage zu errichtenden Union günstig ausgesprochen. Als sein Freund Joh. Gerhard Hasenkamp 1821 zum Pastor in Vegesack berufen und dort zugleich eine neue Kirche gebaut und eingeweiht wurde, so wurde M. vom Senate der Auftrag zu teil, die „Einweihungsrede“ zu halten. Er legte derselben 1 Kor. 3, 21—23 zugrunde; den Hauptinhalt der Rede gaben aber die Tatsachen, daſs die Gemeinde nicht bloß nach vielen Schwierigkeiten ein eigenes Gotteshaus erhalten, sondern sich auch zu einer christlich-evangelischen vereinigt und in dieser Einheit die Wal des neuen Predigers vollzogen hatte. „Diese Vereinigung alles Guten und aller Guten im Reiche Gottes ist nicht ein schöner Gedanke des Apostels Paulus oder irgend eines andern weisen Mannes, sie ist der ewige Gedanke Gottes, Gottes Wille, Gottes Zweck und Absicht mit der göttlichen Anstalt des Christentums“. Die in jeder Beziehung reichste und reifste Schrift M.'s, ein warer Schatz von Einsicht in die h. Schrift und von christlicher Erfarung, sind: „Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinden“ (Bd. III der ges. Werke). Zwischendurch gehen aber die Arbeiten, welche er als Herausgeber einer theol. Quartalschrift zu leisten hatte, in welcher auch Freunde als Mitarbeiter auftraten. Das Letzte, was er geschrieben, ist, nachdem er am Schlusse von 1830 die 3 Predigten über Hebr. 12, 18—24 druckfertig gemacht hatte, die Vorrede zur III. Aufl. seiner Anleitung. Drei Wochen vor seinem Ende, als er sich in sein großes Zimmer füren ließ und an seinem Schreibtisch verweilte, wollte er nicht eher aufstehen, als bis er mit der Durchsicht der „Anleitung“ fertig war. Sich emporrichtend, mit beiden Händen auf den Tisch gestemmt, rief er: „Nun bin ich fertig“. An den Schreibtisch hat er sich nicht mehr gesetzt. Wenn manche meinen, er habe in seinem „Paulus“ kirchlicher sich ausgesprochen als früher und sei es auch gewesen, so scheint mir das irrig. Der Brief an seinen Neffen vom 24. Dez. 1830, auf den wir gleich zurückkommen werden, zeigt das Gegenteil.

Die angestrengte Arbeit schädigte von Jar zu Jar mehr die an sich schwache Gesundheit, wiewol Menken es an der nötigen Körperpflege nicht fehlen ließ. Im Jare 1824 muſste er einen Hilfsprediger nehmen, den jungen Perthes; da aber seine Gesundheit immer schwächer wurde, erbat er vom Senate am 9. Nov. 1825 seine Emeritirung. In der ehrenvollsten Weise wurde sie ihm zugestanden. Da er nun aus dem Pfarrhause muſste, wurde ihm von Freunden eine eigene Wonung mit Garten bis zu seinem Ende übergeben; auch erhielt er ein Ehrengeschenk an Wein aus dem Ratskeller. Körperlich wurde er immer elender, weil er auch durch die anhaltendsten und schmerzlichsten körperlichen Leiden heimgesucht war. Durch diese Prüfungen und durch andere tiefe Wege wurde er immer milder, freundlicher, schonender und tragender, one dadurch an Treue und Warhaftigkeit etwas zu verlieren.

In seinen letzten Jaren muſste er noch den Schmerz erleben, daſs der junge reformirte Theologe Wilhelm Steiger aus Schaffhausen als Mitarbeiter an der Evangelischen Kirchenzeitung in dem Aufsatze: „Versuch zur Scheidung zwischen Warheit und Irrtum in einer unter den Gläubigen verbreiteten Lehre vom Reiche Gottes (1830 u. 1831)“ zwar in guter Meinung, aber mit roher Hand Menkens und seiner Schule Lehre und Schriften mit dem kalten und scharfen Messer der kirchlichen Dogmatik zu seciren und ihn selbst persönlich zu entwürdigen suchte. Wie er diesen Angriff aufnahm, er, der durch die Universität Dorpat am 28. April 1828 zum Doctor theologiae ernannt worden war, weil man in ihm „fidei christianae praeconem eloquentissimum, pluribus scriptis theologicis et sensu pietatis christianae et erudite disputandi solertio plenis insignem gradum etc.“ erkannt hatte, zeigt am besten ein an seinen Neffen Völker am 24. Dez. 1830 geschriebener Brief. In demselben sagt er, daſs er zur Mitarbeit an der Evang. Kirchenzeitung eingeladen worden sei; er habe aber abgelehnt, auch die Zeitung weder gehalten noch gelesen; denn er habe von vornherein eingesehen, „daſs es

mit derselben mehr auf Kirchentum als auf Christentum, mehr auf Erneuerung und Verbreitung des toten und tötlichen Calvinismus, als des ewig frischen, lichten und lebendigen Christianismus des Evangeliums abgesehen sei". Der Kritik seiner Anschauungen über das Leiden Christi und die Rechtfertigung setzt er eine scharfe Antikritik entgegen, welche nichts weniger als kirchlich genannt werden kann. Es war nahezu einer der letzten Briefe Menkens, in welchem diese Klagen und Bekenntnisse enthalten sind; ein Zeichen, dass M. seinem früheren absolut biblischen Standpunkte treu geblieben war.

Anspruch- und prunklos, wie sein ganzes Leben, war auch sein Sterben. Gestützt auf seines Gottes Gnade in Christo war sein letzter Gang ein lebendiger Kommentar zu dem apostolischen Worte: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn". Von Eigengerechtigkeit wusste er nichts und er wies jeden auch noch so leise dahin zielenden Trost oft schroff von sich ab. An seinem Kranken- und Sterbebette hielt sein Freund Hasenkamp bis zuletzt aus. Am 1. Juni 1831 unter dem Gebete dieses Freundes verschied dieser treue Diener am Worte Gottes.

Quellen: Dr. G. Menkens Schriften; Vollständige Ausgabe der gesammelten Werke in 7 Bänden, Bremen 1860, J. G. Heyse; Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken, von Dr. C. H. Gildemeister 2 Bände mit 2 Bildnissen G. Menkens, Bremen, C. Ed. Müller, 1861; Mag. J. C. Osiander in Maulbronn (zuerst in der Tübinger Zeitschrift 1832, 2 und besonders abgedruckt, Bremen 1832). Menkens Gattin hat in „Auserlesenen Liedern" von verschiedenen Verfassern seine 5 Lieder und Oden erscheinen lassen. Von seiner Gattin herausgegeben und von M. Goebel bevorwortet. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche, Bonn, A. Marcus, 1880. **Ph. C. Haenchen.**

Mennas, s. Agapet I., Bd. I, S. 207 und Monophysiten.

Menno Simons, von welchem die Mennoniten ihren Namen haben, wurde zu Witmarsum, einem Dorfe in Friesland, das zwei Stunden von Franecker entfernt ist, im Jare 1492 geboren und starb, 66 Jare alt, Freitags den 13. Jan. 1559. So erklärte seine eigene Tochter dem Lehrer (Prediger) P. J. Twisck, welcher ihr Zeugnis in sein Werk: Chronyk van den ondergang der tyrannen (1620) aufgenommen hat; so schrieb auch im J. 1671 der 60järige G. Roosen, Prediger in Altona, dessen Urgroßmutter in Oldeslo wonte, als Menno starb, in ein Exemplar von Mennos Werken, welches noch von seinen Nachkommen in Nordamerika aufbewart wird. Die taufgesinnten Prediger Peter van Keulen (Protocol van Leeuwarden, 1596, p. 284) und T. J. van Braght (Martelaarssp. 1660, II, T. H. 129 = Märtyrerbuch) nennen dann auch einstimmig, ebenso auch der berühmte Verfasser der Reformationsgeschichte (1670, I. T. S. 167) G. Brandt das J. 1559 als sein Sterbejar. Aber im J. 1619 stellte ein unbekannter Sammler, welcher aus allerlei Bruchstücken der Schriften Mennos ein Büchlein zusammengestoppelt hatte (betitelt: Uitgang en bekeering van Menno Simons), am Ende desselben eine Bemerkung hin, in welcher er auf eigene Verantwortung und one irgend einen Beweis behauptete, dass Menno im J. 1561 gestorben wäre. Er ging noch weiter. In einem der durch ihn aufgenommenen Bruchstücke hatte Menno selbst geschrieben: „Dies geschah im 24. Jare meines Alters"; der Sammler jedoch veränderte dies in: „Dies geschah anno (15)28, im 24. Jare meines Alters". Wol fand er alsbald Widerspruch, aber sein Büchlein wurde widerholt als eine erbauliche Schrift gedruckt, selbst ins Hochdeutsche übersetzt (Ausgang und Bekehrung M. S.), und auf diese Weise befestigte sich in Deutschland die Meinung, dass Menno 1505 geboren und nach 56järiger Lebenszeit 1561 gestorben sei (Mosheim, Inst. Hist. eccl., 1755, p. 796; Max Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der Rhein.-Westf. Kirche I, S. 191). In Niederland jedoch änderte man abermals die Ansicht, als H. J. Harrison, der nachlässige Herausgeber von Mennos Werken im Jare 1681, das oben gemeldete Büchlein vor den Werken abdrucken ließ, aber mit der eigenmächtigen Veränderung: „Dies ist geschehen

a. 1524 im 28. Jare meines Lebensalters". Von da an gewann die Meinung Feld, dass Menno 1496 sollte geboren und nach 66jähriger Lebenszeit 1561 gestorben sein, — eine Meinung, für welche auch der obengenannte G. Roosen 1701 gewonnen wurde (Unschuld und Gegenbericht). Alle diese willkürlichen Veränderungen späterer Herausgeber haben jedoch nicht das mindeste Gewicht gegenüber den obigen sehr bestimmten Erklärungen.

Nachdem Menno, der Son eines schlichten Landmannes Simon, in einer oder der anderen Klosterschule unterrichtet worden war und genügende Kenntnisse erworben hatte, um sich im Lateinischen ordentlich auszudrücken (Werke S. 359) und im Griechischen z. B. den Unterschied machen konnte zwischen κοινωνεῖν und συναναμίγνυσθαι (S. 348), wurde er entweder 1515 oder 1516 zum Priester geweiht; hierauf Vikar oder Unterpfarrer in Pingjum, nahe bei Witmarsum gelegen. Bereits in dem ersten Jare seiner Amtsfürung fülte er einige Zweifel hinsichtlich des Dogmas der Transsubstantiatio (Zweifel, durch welche bereits wärend des 14. und 15. Jarhunderts das Herz manches Priesters in Friesland beschwert wurde), aber er schrieb sie den Eingebungen des Teufels zu; erst am Ende des zweiten Jares wagte er es, die Bibel zur Hand zu nehmen, welche er vor dieser Zeit aus Furcht vor Verfürung nie gelesen hatte. Bei diesem Lesen harrte er mit so vielem Eifer aus, dass er sich bald den Namen eines „evangelischen Predigers" erwarb. Er selbst jedoch erachtete dieses Lob später als ein unverdientes, weil er seine Zeit noch fortwärend „in aller Eitelkeit verschwendete und die Welt lieb hatte". Endlich, kurze Zeit nach dem Märtyrertode von Sicke Freerks, welcher den 20. März 1531 in Leeuwarden hingerichtet wurde, verließ er seine Stelle in Pingjum und wurde Pastor in Witmarsum, und zwar nach seinem eigenen Bekenntnis „aus Gewinnsucht und aus Begierde nach einem berühmten Namen". Sicke Freerks war zum Tode verurteilt worden, weil er, der als Kind in der katholischen Kirche getauft worden war, sich am 10. Dezember 1530 zu Emden der Taufe auf sein abgelegtes Glaubensbekenntnis hin unterzogen und weil er die Kindertaufe als nicht schriftgemäß verworfen hatte. Sobald das Gerücht hievon dem Menno zu Oren kam, der noch nie etwas von solcher Ansicht gehört hatte, trieb es ihn zur näheren Untersuchung an, bei welcher Gelegenheit er weder in dem Neuen Testamente, noch in den Schriften von Luther, Butzer oder Bullinger einen ihn befriedigenden Beweis für die Kindertaufe fand. In dieser Meinung wurde er (1532) durch den Umgang mit einigen Anhängern von Jan Volkerts Trypmaker, der ein Schüler von Melchior Hoffmann und Lehrer in Amsterdam war, bestärkt. Er blieb jedoch als Pastor in Witmarsum tätig. Düster, sicherlich allzu düster ist das Bild gefärbt, welches Menno von seiner Wirksamkeit in dieser Zeit entwirft. Trotz seiner Schriftkenntnis suchte er damals, nach seinem eigenen späteren Bekenntnis, „nichts als Gewinn, Behagen, Menschengunst, Herrlichkeit, berühmten Namen und Ehre"; sprach wol viel von des Herrn Wort, jedoch one Geist und Liebe; entdeckte wol vielen „den papistischen Greuel", so dass mehrere infolge seiner Ermanungen die röm.-katholische Kirche verließen, er selbst aber blieb „bei seinem reichlichen Leben und bei seinen bekannten Greueln"; warnte wol vor der Verfürung der Anhänger von Jan Matthijszoon von Haarlem, wirkte jedoch keinen Segen. Die Anhänger Matthijszoons zeigten sich im Dezember 1533 in Friesland; sie verkündigten die nahe Widerkunft und die Aufrichtung des Reiches Christi; aber sie hielten es für unerlaubt, den Gottlosen Widerstand zu leisten, und predigten, man müsse das von Gott gesandte Leiden geduldig tragen. Als jedoch die Verfolgung immer heftiger wurde, sprach Jan Beukelszoon, ein Schüler Jan Matthijszoons, der am 13. Januar 1534 von Leyden nach Münster übergesiedelt war, eine ganz andere Sprache. Er rief alle zum Kampfe auf und ließ das Buch „van der wrake" (von der Rache) schreiben, welches einer seiner vertrautesten und geschicktesten Handlanger, Jan van Geelen, wärend des Winters 1534 auf 1535 durch Friesland hin verbreitete. In dieser Schrift maßte er sich den Namen Davids, des geistlichen Königs, an, welcher als Wegbereiter dem Friedefürsten Salomo (d. i. dem widerkommenden Christo) vorhergehen müsse. Eifrig warnte Menno seine Gemeindeglieder vor diesen Aufrurpredigern. Die

Warnungen halfen aber wenig, da unverweilt allerlei Anschläge durch das ganze Land gemacht wurden. Endlich nahmen ungefär 300 Mann den 28. Februar 1535 das Kloster Bloemkamp bei Bolsward in Besitz, welches mit tollem Fanatismus gegen die Kriegsmacht des Statthalters von Friesland, Georg Schenk, verteidigt wurde, der es endlich am 7. April überwältigte. Viele waren gefallen, noch mehr wurden zum Tode verurteilt; unter den Toten war ein leiblicher Bruder Mennos. Die heftigsten Gewissensbisse drängten nun Menno zum Schreiben eines Traktats gegen das Buch von der Rache: „Bewys uit de H. Schreften dat Jesus Christus is de rechte beloofde David in den geest, tegen de gruwelyke en grotste blasphemie van Jan van Leiden". Aber auch dieses machte sein Gewissen noch nicht ruhig, welches ihn anhaltend anklagte, seine warnende Stimme nicht kräftig genug erhoben zu haben. Er verdoppelte seinen Eifer, predigte Buße und Bekehrung, übte sich in der gottseligen Lehre, — aber blieb immer noch Pastor, bis er endlich nach einem neunmonatlichen Kampfe den entscheidenden Schritt tat, sein Amt für immer, am 12. Januar 1536, niederlegte, wiewol es ihm allein die Mittel zum Lebenunterhalte darbot.

Von nun an besuchte er heimlich seine Anhänger, predigte in der Stille, — jedoch nicht so still, dass es nicht die Inquisition bemerkte und im Oktober desselben Jares die Todesstrafe über zwei Brüder aus Wittmarsum verhängte, welche ihn beherbergt hatten. Die Vorsteher der „Bundesgenossen", wie sich die von den Katholiken als Anabaptisten Bezeichneten nannten, hatten im August 1536 zu Bockholt in Westfalen eine große Versammlung von Abgeordneten ihrer Gemeinden abgehalten. Bei dieser Gelegenheit kam es an den Tag, wie groß die Verschiedenheit unter denselben war. Darin waren alle Parteien miteinander einig, dass die Kindertaufe ein Missbrauch wäre, auch unterschieden sie sich nicht besonders hinsichtlich der Anschauung über das heilige Abendmal, die Menschwerdung Christi, den freien Willen und die Frage, ob ein Widergeborener die Gebote Gottes vollständig erfüllen könne oder nicht, — aber ihre Ansichten gingen weit auseinander betreffs der Ehe und der Natur des Reiches Gottes. Die Münsterschen und Batenbürger hielten die Polygamie aufrecht, welche die Melchioriten und Obbeniten (Schüler eines gewissen Obbe Philipszoon von Leeuwarden) als Ehebruch verurteilten, auch hielten sie die Ehescheidung für unbedingt notwendig, sobald einer der Eheleute ungläubig war, d. h. nicht zu ihrer Genossenschaft gehörte. Was das Reich Gottes betraf, so lehrten die Obbeniten, dass kein anderer Zustand dieses Reiches hienieden zu erwarten wäre, als der gegenwärtige, nämlich ein Zustand der Verfolgung; dann, dass die, welche das Amt der Predigt und der Verwaltung der Sakramente bekleideten, das Recht hiezu eigentlich und ausschließlich von der Gemeinde empfangen hätten und es so lange behielten, als die Gemeinde ihre Vollmacht nicht zurückziehe. Deshalb hielten sie nicht bloß die Meinung der Münsterschen und Batenbürger, dass die Aufrichtung des Reiches Gottes mit Gewalt und durch das Schwert zustande kommen müsse, für gottlos und rebellisch, sondern erklärten auch die Lehre der Melchioriten für Schwärmerei, als ob die Aufrichtung des Reiches Gottes durch eine neue Ausgießung des hl. Geistes unter wunderbaren Zeichen vor sich gehen müsse, bei welcher Gelegenheit dann neue Propheten und Apostel im Namen Gottes geweiht werden würden, so dass man mit dem Spenden der Sakramente bis zu diesem Zeitpunkte warten müsse. Der bekannte David Jorisszoon machte von dieser Uneinigkeit Gebrauch, um sich in der Mitte des Dezember, unter Mitteilung seiner Visionen, zum Parteihaupt aufzuwerfen. Viele Obbeniten jedoch widerstrebten diesem Treiben und suchten ihren Anhang durch Anstellung von Ältesten oder Bischöfen zu verstärken, mit welchen Namen sie die Lehrer benannten, die nicht allein zu predigen, sondern auch die Taufe und das Abendmal zu verwalten berechtigt waren. Sechs oder acht suchten ungefär in dieser Zeit (Dezember 1536 oder Januar 1537) Menno auf und bewogen ihn, nachdem er lange schwankend war, zur Übernahme des Amtes eines Ältesten, in welches er endlich durch Obbe Philipszoon in Groningen eingefürt wurde. In dieser Würde, welche ihn zu vielen Visitationsreisen in die Gemeinden verpflichtete, wurde er ein Segen für seine Glaubens-

genossen. Die Schwärmereien, zu denen viele von ihnen neigten, die Ausschweifungen, deren sich andere schuldig gemacht hatten, als sie durch den wilden Anabaptismus verleitet worden waren, und denen sie auch jetzt noch nicht ganz fremd blieben, bezwang er mit starker Hand. Selbst fromm und äußerst gewissenhaft verlangte er auch von den Seinen dieselbe Sittenstrenge; und sie, welche so lange Zeit allerlei Betrügern zum Spielball gedient hatten und von allerlei Wind der Lehre hin- und hergetrieben worden waren, fanden in ihm einen kräftigen Fürer. Zuerst stand er von 1537—1541 an der Spitze einer Gemeinde in Groningen und verheiratete sich mit einer gewissen Gertraud. Von hier aus bereiste er die Gegenden von Friesland; später, als hier ein Blutpreis auf sein Haupt gesetzt war und die Verfolgung heftiger wütete, begab er sich nach Amsterdam, besuchte verschiedene Gemeinden in Nord-Holland, siedelte aber am Ende von 1543 nach Emden in Ost-Friesland über, weil er nirgends in den Niederlanden länger sich sicher aufhalten konnte und weil Johannes a Lasco ihn zu einer Disputation über die Menschwerdung (Christi) eingeladen hatte. Einmal nur sollte er noch nach den Niederlanden zurückkehren und dies nur für einige Wochen im Jare 1549. Dennoch wurde er, besonders seitdem Obbe Philipszoon, mit Verleugnung seiner früheren Überzeugung, abgefallen war und „ein ungöttliches, fleischliches Leben" fürte (1540), als das Haupt der Obbeniten in den Niederlanden betrachtet, wiewol diese selbst ihm keinen Vorrang vor anderen Ältesten zuerkannten und sich noch kurz vor seinem Tode in sehr scharfen Worten dahin aussprachen, daſs er „ihnen nicht über den Kopf gewachsen wäre". Gleichwol genoſs er, mehr denn irgend ein anderer Ältester, große Achtung und hatte bedeutenden Einfluſs, was er jedoch besonders seinen mannigfaltigen Schriften zu verdanken hatte. In den Niederlanden stand wärend der ersten Hälfte des 16. Jarhunderts kein einziger Schriftsteller unter den Akatholiken auf (David Jориszoon vielleicht ausgenommen), welcher so viele erbauliche Traktate verfaſst hat, als er; und sicher niemand, welcher besser als er den Volkston zu treffen und dabei den Forderungen der Zeit richtiger nachzukommen wuſste. — Hatte er im Jare 1538 drei erbauliche Schriften herausgegeben (van de geestelyke verryzenis, van de nieuwe creatur, van het rechte Christengeloof = von der geistlichen Auferstehung, von der neuen Kreatur, von dem rechten Christenglauben), so ließ er 1539, außer einer „Betrachtung über den 25. Psalm", ein ausfürliches Werk folgen, das er das „Fondamentboek" nannte, in welchem er seine Ansichten über die Gnadenzeit, über die ware Bekehrung, über den Glauben, über die Taufe und über das hl. Abendmal und über das Verhalten seiner Gemeinde zu Andersdenkenden entwickelte; dazwischen waren Bitten an die Obrigkeit enthalten, daſs er und die Seinen nicht mit den rebellischen Widertäufern vermengt werden möchten; auch finden sich Warnungen an seine Glaubensgenossen darin, welche gegen „die verdorbenen Sekten", besonders gegen die „Davidjoristen" gerichtet waren. Die letzten Warnungen lauten so gemäßigt, daſs man sieht, er hoffte bestimmt darauf, viele dieser Sektirer zu seinen Anhängern herüberholen zu können. Viel schärfer ist der Ton in dem Traktat (1540 geschrieben), den er 1541 herausgab: „Liebliche Ermanung, wie ein Christ geschickt sein soll, und von dem Meiden und Abschneiden der falschen Brüder und Schwestern". Kein Wunder: er schrieb diesen unter dem Eindruck des Übergangs der meisten Vorsteher des taufgesinnten Bekenntnisses zu Straßburg, den Martin Butzer durch künstliche Überredung seit Januar 1539 fertig zu bringen gewuſst hat. Davon, daſs Menno das Ansteckende dieses Beispiels fürchtete, stammt die scharfe Warnung „tegen het gehoor der wereldlyke predikanten, tegen kinderdoop, wereldlyk avondmaal en zulke gruwelen meer" (gegen das Hören der weltlichen Prediger, gegen die Kindertaufe, gegen weltliches Abendmal und solche Greuel mehr). Johannes a Lasco, der nachmalige Superintendent der Kirche in Ostfriesland, welcher Zwinglianer und Lutherische mit einander vereinigt hat, wollte warscheinlich auch die Anhänger des Bekenntnisses der Taufgesinnten, die immer noch sehr zalreich in Ostfriesland waren, von ihren Ansichten zurückbringen und in den Verband seiner Kirche aufnehmen. Er lud deshalb Ende 1543 Menno als einen der begabtesten und einfluſsreichsten Vertreter seiner Partei, zu einer

Disputation ein. Im Januar 1544 (oder nach altem Stil 1543) fand dieses Religionsgespräch in Emden statt; es endigte freundschaftlich, fürte natürlich zu nichts; ebensowenig hatte die schriftliche Auseinandersetzung Erfolg, welche Menno seinem Versprechen gemäß binnen 3 Monaten über seine Ansichten lieferte (Een belyding van de menschwording onzes Heeren Jesus Christus). Die Antwort darauf wurde von a Lasco 1545 gegeben (Defensio doctrinae de incarnatione Christi adversus Mennonem Simonis); Gegenantwort wurde ihm von Menno alsbald nach seiner Rückkehr von London nach Emden zugesandt (Aanwyzing met een confutation der tegenspreuken van J. a Lasco 1554). Als inzwischen von der Königin von Ungarn, der Statthalterin Kaiser Karls V. in den Niederlanden, der Antrag auf Vertreibung der Anabaptisten aus Ostfriesland (1544) gestellt worden war, hatte Menno bereits 1545 einen sichern Zufluchtsort außerhalb Ostfrieslands aufgesucht und ihn im Erzbistum Köln gefunden, woselbst seit 1515 Hermann von Wied Gebieter war und vom Jare 1536 an, von Melanchthon, Butzer und Hardenberg unterstützt, die Reformation kräftig begünstigte. Als dieser jedoch 1546 entsetzt wurde und ihm der streng-römische und verfolgungssüchtige Adolf von Schaumburg nachfolgte, begab sich Menno in das Holsteinische und blieb daselbst zwölf Jare lang bis zu seinem Tode. Dieser Aufenthalt wurde nur unterbrochen durch eine Reise nach Emden und Goch (1547), durch einen Zug nach seinem Vaterlande (1549), durch einen Aufenthalt von mehreren Monaten zu Wismar im Mecklenburgischen (1554) und durch einen Ausflug nach Köln (1556). Bei seiner Reise nach den Niederlanden hatte Menno die Bemerkung gemacht, dass die antitrinitarischen Ansichten der Anhänger Bernardino Ochinos, welche in der Schweiz und in Deutschland viel verbreitet waren, auch hier seit 1546 Beschützer gefunden hatten, u. a. an einem gewissen Roelof Martens, der sich nach seinem Übertritt aus der röm.-kath. Kirche Adam Pastor nannte. Menno warnte seine alte Gemeinde in Groningen vor diesen Ansichten in seinem vermanenden Bekenntnis zu dem dreieinigen, ewigen und waren Gott (1550). In Wismar (1554) schrieb er seine ausfürlichste Schrift: eine Verteidigung seiner Glaubensgenossen gegen die heftige Anklage von Gellius Faber, Prediger zu Emden (klare beantwoording over eene schrift v. G. F.); hier hielt er ein Religionsgespräch mit Reformirten (6. und 15. Februar), welche als ihren Sprecher Martin Mikron aus Emden hatten kommen lassen. Mikron gab von diesem Gespräch 1556 „eine warhaftige Skizze" heraus, auf welche Menno (7.—16. September 1556) „eine ganz deutliche und bescheidene Antwort" gab; später (1558) ließ Mikron eine „Apologia" folgen. Dies Gespräch handelte beinahe ausschließlich widerum von der Menschwerdung Christi. Dabei fehlte es nicht an den heftigsten Scheltworten und schärfsten Vorwürfen, wobei Menno jedoch der gemäßigtere war; sicher trug diese Art viel dazu bei, Menno in seinen Vorurteilen gegen Andersdenkende, namentlich gegen die Gelehrten, zu steifen. Wärend der Jare 1547—1559 verwandte Menno die meiste Zeit auf Visitationsreisen in die Gemeinden seiner Glaubensgenossen an der Ostsee, so dass kaum jemand die Taufe daselbst anders als durch ihn empfing. Als die Obrigkeiten von Hamburg, Lübeck, Rostock, Wismar, Stralsund und Lüneburg dies 1555 durch einen gemeinschaftlich gefassten Beschluss zu verhindern suchten, fand Menno gegen deren Verfolgung bei dem Grafen Fresenburg Schutz, der früher, als er in niederländischem Kriegsdienst war, einige Anhänger Mennos um ihres Glaubens willen hatte zum Tode bringen sehen. Überzeugt, dass diese sogenannten Anabaptisten ehrliche, fleißige und jedem Aufrur abholde Leute seien, hatte er viele derselben auf sein zwischen Hamburg und Lübeck gelegenes Gebiet zugelassen, welche daselbst eine Kolonie gegründet hatten. In der Mitte dieses Gebietes, auf dem „Wüstenfeld" zu Oldeslo, ließ Menno sich nieder und richtete sich eine Druckerei ein. Dass es der Graf mit seiner Beschirmung ernst meinte, ging daraus hervor, dass, als ein benachbarter Edelmann Mennos Drucker aufgehoben und gefangen gesetzt hatte, dieser Edelmann auf eigene Verantwortung von dem Grafen gefangen genommen und also gezwungen wurde, den Eingesperrten widerum loszulassen. Menno besorgte hier die zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage seines „Fundamentbuches" und gab drei kleinere

Traktate (1556) heraus, darunter die bereits genannte Antwort an M. Mikron (1556) und einen Bericht über die Excommunicatio, den Bann, die Ausschließung oder Absonderung der Kirche Christi (11. Juni 1558). Über den letztgenannten Gegenstand waren heftige Streitigkeiten unter Mennos Glaubensgenossen seit 1554 entstanden (s. den Art. Mennoniten), welche Menno dazu brachten, dass er unter dem Einfluss zweier seiner Mitältesten, Dirk Philipszoon (welcher am 5. Februar 1558 einen Traktat über die Absonderung herausgegeben hatte) und Leenert Bouwensz, vielleicht auch aus Furcht, er möchte selbst in den Bann getan werden, die gemäßigte Ansicht, welcher er bis dahin gehuldigt hatte (in seinem Buch: Liebliche Ermanung 1541, in seinem Bericht über die Excommunicatio 1549, in seinen Fragen „über Bann und Vermeidung" 1550, in seinem Brief an die Glieder von Franecker 1555, an die von Emden 1556) preisgab, um in die äußerste Strenge, besonders in Hinsicht der Ehemeidung, zu verfallen. Die Schrift vom Januar 1558 lässt dies zur Genüge erkennen; als nun die Mehrzal der Gemeinden in Deutschland sich dagegen durch den Mund zweier ihrer Lehrer, Zylis und Lemmeken, aussprachen, ließ er noch eine schärfere Verteidigung seiner Anschauungen folgen, welche jedoch erst zehn Tage nach seinem Tode (23. Januar 1559) erschien. Es wurde jedoch von glaubwürdigen Zeugen erzält, dass er auf seinem Sterbebette widerum zu milderen Anschauungen sich hingeneigt habe, indem er öffentlich erklärte, es sei ihm leid, die Ehemeidung gutgeheißen zu haben und in dieser Beziehung „ein Menschenknecht" gewesen zu sein. Vielleicht trug zu dieser Änderung eine Gegenschrift etwas bei, welche ihm durch den Prediger Timmermann im Namen vieler Gemeinden in Holland zugesendet wurde. Später erschien diese Schrift im Druck. Außer den obengenannten Werken schrieb Menno noch zur Verteidigung seiner und seiner Glaubensgenossen Ansichten eine Abhandlung über die Taufe (1544), über die Gründe seines fortwärenden Lehrens und Schreibens (1544), über die Rechtfertigung, über das Predigtamt, über die Taufe, über das Abendmal und über den Eid (1552), über die Verlästerung und Verfolgung der Seinen (1552) und verschiedene kürzere Traktate und Briefe, von denen nur noch einer im Original im Archiv der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam vorhanden ist. Bereits 1562 gab der bekannte Bibeldrucker Nikolaus Biestkens eine kleine Sammlung seiner Werke heraus und druckte sie abermals in den Jaren 1565 und 1579, wärend eine hochdeutsche Übersetzung derselben 1575 erschien. Vollständiger war jedoch die Ausgabe in zwei Teilen im J. 1601 unter dem Titel: „Sommarie"; größer aber noch war die von 1646 in 4°: „Opera Menno Simons", oft „Groot Sommarie" genannt; endlich erschien 1681 eine neue Auflage in Folio, durch einen gewissen Hen. Janszoon Herrison besorgt, in welche sechs in den früheren Ausgaben fehlende Briefe und die 1646 absichtlich weggelassene „Liebliche Ermanung" (1541) aufgenommen wurden. Alle diese Ausgaben lassen jedoch viel zu wünschen übrig. An eine richtige chronologische Ordnung ist nicht gedacht; Herrisons Ausgabe wimmelt von Druckfehlern. Was aber am schlimmsten, ist folgendes: Menno schrieb in dem „Oostersch", d. i. in einer niederdeutschen Mundart, welche in den Ländern an der Ostsee gesprochen wird (Plattdeutsch); deshalb mussten seine Schriften für holländische Leser übersetzt werden. Dies geschah in einer so mangelhaften Weise, dass der Sinn oft ganz verstümmelt und aus dem Zusammenhang gerissen ist. Die Beschuldigungen, welche gegen den unbeholfenen und dunkeln Stil Mennos erhoben werden, haben vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich hierin (in der schlechten Übersetzung) ihren Grund. Dies geht aus den Traktaten hervor, von denen wir die ursprüngliche Ausgabe noch besitzen. Da zeigt Menno, dass er für seine Zeit einen sehr guten Stil geschrieben, so dass wir uns nicht über das große Aufsehen verwundern, das seine Schriften unter dem Volke machten, und über den Einfluss, den sie ausübten. Ingenio valebat Menno (sagt mit Recht Mosheim: Instit. hist. christ. eccl. 1755, p. 796) et foecundia naturali: literarum habebat tantum, quantum satis est, ut in rudi et imperita multitudine doctissimus aliquis et oraculum veluti putetur. In dieser Hinsicht stand er unter seinen Glaubensgenossen nahezu allein. Keiner seiner Amtsgenossen konnte sich in Beziehung auf Beredsamkeit mit ihm messen,

mochten vielleicht auch einzelne ihn an Kenntnissen übertreffen. Daher kommt es, dass seine erbaulichen Schriften, aus denen eine innere Überzeugung und feste Glaubensgewissheit sprechen, unendlich höher stehen, als seine dogmatischen Abhandlungen. Er war kein Gelehrter, viel weniger ein schöpferischer Geist; seine ganze Dogmatik hat er aus der Brüderschaft, welcher er sich angeschlossen hatte, entlehnt. Hinsichtlich seiner Ansichten sei auf den folgenden Artikel verwiesen; nur das sei bemerkt, dass er, wie bereits bezüglich seiner Meinung von dem Banne gesagt wurde, auch in andern Beziehungen meistens zu den beschränktesten Auffassungen hinneigte und die freiere Denkweise etlicher seiner Glaubensgenossen strenge verurteilte. Dies alles jedoch geschah durchgehends unter dem Einfluss anderer, da ihm die ware Selbständigkeit und Geisteskraft fehlten. Derselbe Wankelmut erlaubte ihm,[1] fünf Jare lang Pastor zu bleiben, nachdem er die Kindertaufe, ja selbst 20 Jare lang, nachdem er die Transsubstantiation als einen Irrtum erkannt hatte; und wie tief er auch im Gewissen beunruhigt war, so schwankte er doch mehr als anderthalb Jare, ehe er sich bewegen ließ, öffentlich seine Ansichten auszusprechen. Aber es war nicht Wankelmut allein, es war auch übertriebene Demut und Verkennung seiner eigenen Kräfte, welche ihn so lange vom Handeln zurückhielten. Als er jedoch einmal die große Entscheidung getroffen hatte, beharrte er mit Preisgabe seines Amtes, seiner Existenz, seiner Ruhe und Sicherheit unentwegt bis zum Ende. Entkam er auch, glücklicher als viele seiner Amtsgenossen, den Händen der Inquisition, weil er sich, sobald die Verfolgung heftiger wurde, stets dahin begab, wo augenblicklich die Strenge am geringsten, die Gelegenheit aber, um zu Athem zu kommen, am größten war, — so befand er sich doch öfters in Lebensgefar und litt die bitterste Armut. Dieses unverdiente Leiden erhöhte die Liebe, welche die Seinen gegen ihn hegten. Ihre Liebe blieb ihm auch nach seinem Tode, und wie sehr sein Andenken unter seinen Nachfolgern drei Jarhunderte lang in Ehren blieb, kam noch neulich an den Tag, als aus allen Orten Deutschlands, Russlands und aus Amerika Gaben für ein seinem Andenken geweihtes Denkmal zusammenflossen, das die niederländischen Taufgesinnten den 11. September 1879 in seinem Geburtsorte Witmarsum errichtet haben.

Die Erlebnisse Mennos kann man am besten aus seiner eigenen Schilderung kennen lernen, welche er der Schrift gegen Gellius Faber (Werke Fol. S. 256 bis 258) einverleibte und welche 1619 besonders erschienen ist (siehe oben) und mehrmals gedruckt wurde; aus Obbe Philips Bekenntnis, aus Nik. Meinderts van Blesdyk: Vita Davidis Georgii; aus verschiedenen Aktenstücken und Urkunden, welche von mir in dem Jarbuch: „Doopsgezinde Bydragen" 1864, 1865, 1872, 1881 mitgeteilt worden sind. Biographieen von ihm wurden geschrieben von F. G. Kettner, Diss. sistens historiam Mennonis eiusque asseclarum, Lips. 1696; H. Schyn in seiner „Historia Mennonitarum" 1723 und „Plenius deductio historiae Mennonitarum 1729; A. M. Cramer, Het leven en de verrichtingen van Menno Simons" 1837; C. Harder, „Das Leben Menno Simons, 1846"; B. C. Roosen, „Menno Simons, den evangelischen Mennoniten-Gemeinden geschildert, 1848", und N. Browne, „The life and times of Menno, Philadelphia 1853. Das Buch von Cramer ist weitaus das beste von allen.

de Hoop Scheffer.

Mennoniten heißen die evangelischen Christen, welche in Beziehung auf die Verfassung der Gemeinde, in Beziehung auf die Taufe, den Eid, die Kirchenzucht, die obrigkeitlichen Ämter und auf das Waffentragen gänzlich oder doch beinahe mit Menno Simons übereinstimmen, nach welchem sie genannt werden. Sie haben in der Schweiz, in Deutschland, in Frankreich und in Nordamerika Gemeinden. Ursprünglich gehörten auch die Taufgesinnten in den Niederlanden zu ihnen.

Die Schweiz ist eigentlich ihr Vaterland: hier entstanden sie, als Grebel und Manz, Glieder von der Gemeinde Zwinglis, aber unzufrieden mit der Inkonsequenz, deren er sich nach ihrem Urteile schuldig machte, in dem Sommer

1524 die Kindertaufe als „den grössten Greuel des Teufels und des römischen Papstes“ verwarfen, im Januar 1525 eine besondere Gemeinde stifteten, die Taufe nur nach abgelegtem Bekentnis erteilten und in Balthasar Hubmayer (Pacimontanus) eine kräftige Stütze fanden (E. Egli, Die Züricher Widertäufer, 1878). „Bei der Ausfürung ihres „Grundgedankens“, sagt mit Recht Heberle, (Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz; Jahrb. f. D. Theol. III, S. 225 bis 280), „richtete die Grebelsche Partei ihre Aufmerksamkeit weniger auf das dogmatische Gebiet, als auf die Ordnungen des kirchlichen, bürgerlichen und socialen Lebens. Sie drang auf Beseitigung aller der apostolischen Kirche fremden Bestandteile des Kultus und auf Herstellung eines einsetzungsmäßigen Gebrauchs der beiden von Christus verordneten „„Cerimonien““; sie bestritt die Christlichkeit des weltlichen Regiments, verwarf das besoldete Predigtamt, den Bezug von Zinsen und Zehnten, die Handhabung des Schwertes und verlangte Übung des apostolischen Bannes und Einfürung der urchristlichen Gütergemeinschaft“, d. i. nicht eine Art von Kommunismus, aber die Pflicht, die zeitlichen Güter zum allgemeinen Besten und zum Dienste der Notleidenden zu verwenden. Ein Jar darnach kam noch die Verwerfung des Eides hinzu. — Es ist möglich, dass diese Meinungen mit Anschauungen mittelalterlicher Sekten in Verbindung stehen, besonders mit solchen der Waldenser; es fehlt jedoch der Beweis. Die Grebelianer wussten davon nichts, sondern behaupteten, dass seit der Zeit der Apostel es kein wares Christentum in der Welt mehr gegeben habe. Ebenso nennen alle späteren Gönner der Taufe Erwachsener bis in die Mitte des 17. Jarhunderts die Grebelianer „die Anfänger der Taufe“, und kennen keine anderen. Erst im Jare 1647 gab Jac. Mehrning durch sein Buch: „Der heiligen Tauff Historie“ zur Meinung Veranlassung, dass die Waldenser ihre geistlichen Väter gewesen sein sollen, — eine Meinung, welche damals und fortwärend, besonders durch die Mennoniten, widerholt wurde, aber bis zur Stunde unbewiesen ist. Verwarfen die Grebelianer alle Gewalt, auch selbst den Gebrauch eines Schwertes, so war es bei vielen, welche die Ansichten über die Taufe teilten, doch ganz anders, indem sie sich unter dem Einfluss von Thomas Münzer und Karlstadt zu dem wildesten Fanatismus verleiten ließen. Die Rebellion, deren diese sich schuldig machten, war für die Obrigkeit ein willkommener Vorwand, um alle, gemäßigte wie nicht gemäßigte, unterschiedslos zu verfolgen. Tausende starben den Märtyrertod; Tausende wanderten aus und verbreiteten ihre Anschauungen durch ganz Süddeutschland, so dass schon 1531 in Tirol 1000, in Ensisheim 600 und innerhalb 6 Wochen 73 in Linz getötet wurden. Einen ihrer Märtyrer, Leonhard Keyser (1527), stellte Luther öffentlich allen Christen zum Muster hin. Ihre bedeutendsten Gemeinden waren damals in Augsburg und Straßburg. In der Schweiz dauerte wärend des ganzen 16. Jarhunderts die Verfolgung fort, wurde gegen das Ende desselben wol etwas schwächer, um dann in der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts wider heftiger zu werden, als der zunehmende Wolstand der Mennoniten, die allmählich aus ihren Schlupfwinkeln zum Vorschein kamen, den Neid der Regierung von Zürich erweckte (1635). Sie verlangte bei Vermeidung von Gefängnisstrafe die Auflösung ihrer Gemeinden und Eintritt derselben in die reformirte Kirche, und als die Mennoniten diese Unterwerfung verweigerten, erklärte sie dieselben für halsstarrige Rebellen, zog ihre Güter ein und sandte, unterstützt von anderen Kantonen, von Schaffhausen, Bern und Basel, überallhin ihre Handlanger, welche die Wehrlosen misshandelten, die Männer in Banden schlugen und selbst Kranke, Frauen, Kinder und Greise in die Gefängnisse schleppten. Durch die grausamsten Qualen, zuweilen unter der Drohung, dem Henker überliefert zu werden, suchte man sie zum Abfalle zu bringen; als sie aber mit ungebrochenem Mute ausharrten, verkaufte die Regierung von Bern die Mehrzal derselben an den König von Sardinien, welcher sie als Ruadersklaven auf seinen Galeeren verwendete. Viele flüchteten sich nach dem Elsaß oder zu ihren Glaubensgenossen in die Pfalz. Länger als 70 Jare wärte diese Verfolgung, so dass dadurch in Zürich, Schaffhausen und in St. Gallen die Mennoniten vollständig ausgerottet wurden. Diese Leiden trafen sie um so schwerer, als in ihrer eigenen Mitte seit

1620 Streitigkeiten über den Bann und über die Kleidung entstanden waren. Ihr Ältester, Jakob Amman, verlangte, dass Eheleute allen und jeden Umgang miteinander abbrechen müssten (Ehemeidung), sobald über einen derselben der Bann ausgesprochen worden sei; er verwarf die Verwendung von Knöpfen (an der Stelle von Haken und Haften) und das Scheren des Bartes als weltlich. Nach ihm nannten sich seine Anhänger „Ammanischen oder Amischen"; nach ihrer Kleidertracht nannten sie sich Häftler und Bärtler; nach dem Orte, an welchem die Mehrzal wonte (Berner Oberland) Obere Mennoniten, im Gegensatz zu anderen, welche dem Ältesten Hans Reist gefolgt waren, sich von ihnen unterschieden und Untere Mennoniten genannt wurden. Nachdem zuletzt der Rat von Bern im Jare 1708 widerum ungefär 60 gefangen genommen und zwei Jare lang in Haft gehalten hatte, beschloss die Mehrheit (die Minderheit wollte sie zum Tod verurteilen), sie nach Amerika deportiren zu lassen und schaffte sie nach Rotterdam. Sobald sie aber das Gebiet der Generalstaten erreicht hatten, wurden sie von diesen in Freiheit gesetzt. Damit und mit der Flucht einiger Hundert nahm die Verfolgung 1710 ein Ende; der Rest lebte heimlich in den nordwestlichen Kantonen Basel, Bern und Neufchâtel. Von diesen stammen die zwei Gemeinden sowol in Basel als in Chaux d'Abel, die Gemeinden zu Evort, Kleintal, Münsterburg, Jonnenberg, Court la Beirette und in dem Emmental. Der Unterschied zwischen Oberen und Unteren blieb fortbestehen, obschon sie selbst den Grund davon kaum mehr kennen. Strenge aber halten sie sich von den „Täufern" (Baptisten) geschieden, welche durch Sendboten aus Würtemberg seit 1830 hier einheimisch geworden sind.

Die deutschen Mennoniten wonen im Elsaß (besonders in den Vogesen), in der bayerischen Pfalz (13 Gemeinden), Baden (11 Gemeinden), Würtemberg, Hessen, Nassau, an dem Niederrhein (Neuwied, Crefeld, Cleve, Goch, Emmerich), in Ostfriesland (3 Gemeinden), in Hamburg, Friedrichsstadt an der Eider und in Litthauen 17 Gemeinden, unter diesen Danzig, Elbing und Königsberg. Ferner bestehen noch 6 Gemeinden in Polen, 1 in Gallizien und 1 in Bayern. —

Die französischen Mennoniten haben Gemeinden in Nancy, Toul und in der Franche-Comté (Alfr. Michiels, Les anabaptistes dans les Vosges; Hunzinger, Religions-, Kirchen und Schulwesen der Mennoniten in Baden, 1830; Grüneisen, Mennoniten in Würtemberg, 1847; Winter, Geschichte der baierischen Widertäufer, 1809, Wolny, Die Widertäufer in Mähren, 1850).

Die Mennoniten in Russland, 20,000 Seelen in 50 Kolonieen, welche über die Kreise Chortiz, Molotschna, Mariopol und Samara verteilt sind, stammen alle von Deutschen ab, besonders von litthauischen Mennoniten, welche wegen der Schwierigkeiten, die sich aus der früher besessenen, später aufgehobenen Befreiung vom Kriegsdienste ergaben, im Jare 1783 und später auf Einladung der Kaiserin Katharina im südlichen Rußland Ackerbau-Kolonieen gründeten, welche in einen blühenden Stand gekommen sind. In den letzten Jaren jedoch sind viele, aus Furcht, der Kaiser möchte ihre Privilegien bezüglich des Waffentragens einziehen, von da nach Nordamerika ausgewandert (von Reiswitz in Wodzeck, Beiträge zur Kenntnis der Mennoniten-Gemeinden; D. von Schlatter, Reisen nach dem südlichen Rußland; A. Petzholdt; Reise im westl. und südl. europ. Rußland im Jare 1855).

In Nord-Amerika sind die Mennoniten weitaus am zalreichsten. Ihre Zal beläuft sich auf 200,000, von denen 175,000 in den vereinigten Staten und 25,000 in Canada wonen. Hier hatten sich bereits sehr frühe holländische Taufgesinnte niedergelassen; die Zusage von William Penn, dass in seinem Gebiete (Pennsylvanien) vollständige Freiheit des Gottesdienstes allen Religionsparteien verbürgt werde (25. April 1682), lockte eine Menge verfolgter Schweizer dahin, zu denen nach der Verwüstung der Pfalz (1690) noch mehrere hinzukamen, die schon früher aus der Schweiz nach dem Elsaß und in die Pfalz ausgewandert waren. Ihr Beispiel reizte viele Pfälzer zur Nachamung, umsomehr, als holländische Taufgesinnte und Penn's Glaubensgenossen diese Auswanderer kräftig unterstützten und ihnen das Nötige zu ihrer Übersiedelung schenkten.

Ihre älteste Gemeinde ist die zu Schiebach oder Germantown, 1683 gegründet. Auch hier unterscheidet man Obere und Untere Mennoniten; die Oberen unter dem Namen Amischen sind noch immer die strengsten und Häftler, beginnen aber den Bart zu scheren; die Unteren, weitaus am zalreichsten, werden hier Alt-Menoniten genannt. Von diesen letzteren haben sich zuerst im Jare 1811 die Anhänger von Johann Herr als Herrianer oder Reformed Mennonites abgesondert (sie treiben den Bann bis zum Äußersten und verlangen sichtbare Beweise der Widergeburt als Vorbedingung der Taufe); dann hat sich 1847 eine Abteilung abgetrennt, denen der Name Neu-Mennoniten gegeben wurde, welchen sie jedoch als einen Schimpfnamen betrachten. Diese Abzweigung zälte 1872 schon 6000 Seelen und hat 1861 ein Predigerseminar in Wadsworth gestiftet, an dessen Spitze J. C. van der Smissen, früher Prediger in Friedrichsstadt, steht. Im Jare 1856 haben sich 300 von dieser Gemeinde widerum abgesondert, welche als Evangelische Mennoniten die fünfte Abteilung der nordamerikanischen Mennoniten ausmachen (Deutsch-Amerika. Konversationslexikon 1872 in Art. Mennoniten; Atlantic monthly, Oct. 1869).

Überall, wo Mennoniten wonen, in der Schweiz wie in Rußland, in Deutschland sowol wie in Frankreich, in den vereinigten Staten wie in Canada, sind sie als hervorragende Landleute bekannt, einfach von Sitten, unbescholten in ihrem Wandel, ehrlich, sparsam und fleißig, so dass die Mehrzal wolhabend ist. Infolge ihrer Absonderung sind sie dem Einfluss der Bildung der späteren Zeit fremd geblieben. Da sie an dem Alten strenge festhalten, so sind sie in ihren Auffassungen beschränkt und durchgehends gegen Andersdenkende misstrauisch. Da nahezu alle die Gelehrsamkeit als Weltweisheit verurteilten und eine theologische Bildung ihrer Fürer nicht allein für unnötig, sondern auch in mehr denn einer Hinsicht für gefärlich und schädlich erachteten, so sind sie gänzlich auf dem Standpunkt ihrer Vorfaren von dreihundert Jaren her stehen geblieben. Um ihre Anschauungen zu beurteilen, müssen wir deshalb die Schriften des 16. und 17. Jarhunderts durchgehen, die von ihren Glaubensgenossen in den Niederlanden herausgegeben wurden. Dieselben ließen kaum einige andere als asketische Werke (dies jedoch sehr sparsam) erscheinen. Vgl. über die Lehre S. Hoekstra, Bz., „Beginzelen en leer der oude Doopgezinden" (Grundsätze und Lehre der alten Taufgesinnten). Aus Widerwillen gegen die Kirche, welche sie nur in der Form der päpstlichen Hierarchie kannten, wollten die frühesten Vorsteher der Widertäufer die Kirche nicht allein reformiren, sondern auch gänzlich vernichten durch die Gründung besonderer, ganz auf sich selber stehender, autonomer Gemeinden, welche ihre Lehrer und Vorsteher durch Stimmenmehrheit wälen und mit den Schwestergemeinden durch kein anderes Band, als das der Glaubensgemeinschaft und Liebe, verbunden sein sollten. Indem sie nicht so ausschließlich, wie die Lutherischen und Reformirten, auf persönliche Rechtfertigung und Versönung drangen, suchten sie die Gemeinde als einen geistlichen Organismus zu verwirklichen und suchten dies durch ein äußerliches Band von Gesetzen und Bestimmungen zustande zu bringen, das eine Art von Zaun um die waren Gläubigen bildete, welches zwar nicht imstande war, sie innerlich zu vereinigen, dagegen sie von den Übrigen scheiden sollte; dies alles nach dem Vorbilde der Absonderung Israels von den heidnischen Völkern. Ihrer Ansicht nach unterscheidet sich die Ökonomie des N. Test.'s prinzipiell nicht von der im Alten Test. verordneten; nur ist sie des Äußerlichen und Ceremoniellen entledigt, und vergeistigt. War Israel ein heiliges, dem Herrn geweihtes Volk, eine Gemeinde Jehovahs, so darf auch in der Gemeinde Christi weder ein Flecken noch eine Runzel geduldet werden und muss jeder geistlich Unreine ebenso aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, wie Israel den levitisch Unreinen aus der Versammlung Jehovahs entfernte. Ebenso wie bei den Propheten Israels war auch bei ihnen Buße und Bekehrung die Bedingung zur Erlangung von Versönung und Heil. Da nun die Gemeinde Gottes allein aus gläubigen und widergebornen Kindern Gottes besteht, so können auch nur sie, welche glauben können und widergeboren sind, durch die Taufe der Gemeinde einverleibt werden. Daher kommt es, dass sie der Taufe eine große Bedeutung als Be-

kenntniszeichen (Zwingli) zuschrieben und die Kindertaufe durchaus nicht als eine Taufe anerkannten. Wer als Kind getauft worden ist, war eigentlich nicht getauft, sondern empfing bei dem Zutritt zu ihnen die Taufe zum ersten Male, so daſs sie durchaus nicht den Schimpfnamen verdienten, Widertäufer oder Anabaptisten zu sein. Die Reinheit der Gemeinde suchten sie durch den Bann oder durch die Exkommunikation zu erhalten und lehrten, daſs man die im Banne Stehenden meiden, d. i. alle Gemeinschaft mit ihnen abbrechen müsse, nicht mit ihnen essen, Handel treiben und in ehelicher Gemeinschaft leben dürfe. Oft wird ihnen deshalb der Vorwurf gemacht, daſs sie, indem sie sich selbst für die vollkommene und heilige Gottesgemeinde hielten, verkannt hätten, arme, verlorne Sünder zu sein. Dieser Vorwurf ist gewiſs unrecht; ihm wird durch ihre Schriften und Taten auf das bestimmteste widersprochen. Daſs sie sich von Andersdenkenden absonderten, war nur Folge der Furcht vor Verfürung. Alles sollte ihre Weltverleugnung an den Tag legen, die Einfachheit der Lebensweise, wie die der Kleidung u. s. w. Eine Ehe, die außerhalb der Gemeinde geschlossen ist, ist eine „weltliche“ und deshalb Sünde. Weil sie als Fremdlinge auf Erden leben, dürfen sie sich so wenig als möglich mit der weltlichen Macht einlassen, noch viel weniger aber an Gewalttaten oder Krieg teilnehmen, ja viele (nicht alle) hielten darum die Übernahme eines obrigkeitlichen Amtes und den Gebrauch des Schwertes für unerlaubt. Da in der gereinigten Gemeinde oder in dem geistlichen Reiche Gottes auf Erden die Warheit das oberste Gesetz ist, so muſs der Eid als Hilfsmittel gegen Falschheit und Betrug wegfallen, weshalb er auch Matth. 5 und Jak. 5 ausdrücklich verboten ist. Der scharfe Gegensatz zwischen Welt und Gemeinde, Natürlichem und Geistlichem, ließ sie vor allem auf Widergeburt drängen; wiewol die Lehre darüber vielmehr einen gesetzlichen, als einen evangelischen Charakter trägt. Nach ihr ist die Widergeburt eine alttestamentliche Bußfertigkeit, welche durch die Drohungen Gottes gegen die Sünde und durch die Verheißungen geweckt ist, welche er der Bekehrung und dem Gehorsam zusagt; sie ist insoferne Gottes Werk, als Gott dadurch uns bewegt, die Sünde zu meiden und ein ihm gefälliges Leben zu füren, wozu er uns den Beistand seines hl. Geistes verleiht. Da nun die Drohungen und Verheißungen in seinem Worte geschrieben sind, so ist das Wort der Same der Widergeburt; da er nun diesen Samen in seine Gemeinde gesäet hat, so ist die Gemeinde das Weib (Apok. 12, 1. 2), welches mit seinem Worte befruchtet, die Mutter aller Widergebornen ist. Die feste Überzeugung betreffs der Warheit des Evangeliums (Drohungen und Verheißungen), wie dieses in der heil. Schrift geschrieben steht, ist der seligmachende Glaube, so daſs nicht Gott, sondern die Schrift das Objekt des Glaubens ist, und Ungehorsam gegen die Gebote der Schrift nicht allein ein Zeichen von Unglauben, sondern der Unglaube selbst ist. Dieser Glaube ist die von Gott gestellte Bedingung (nicht Mittel, sondern Bedingung) der Vergebung und der B e w a r u n g (Seligkeit) aus lauter Gnade. Demselben Synergismus huldigten sie in der Lehre von der Rechtfertigung; wol hielten sie die Vergebung der Schuld um des Blutes Christi willen für ein Stück der Rechtfertigung, aber für das zweite und vornehmste Stück hielten sie die s i t t l i c h e R e c h t f e r t i g u n g, d. i. den pünktlichen Gehorsam gegen Gottes Gebote. Die Folge dieser Ansichten war, daſs ihre Richtung, besonders auch im Gegensatz gegen den Dogmatismus, dem die lutherische und reformirte Kirche bald anheimfielen, eine wesentlich praktische wurde. Sie lebten im guten Glauben, sehr rechtgläubig zu sein und legten selbst einen hohen Wert darauf, aber dadurch, daſs sie sich von allen schulmäßigen Begriffen und deren Terminologie abwandten, um ausschließlich neutestamentlicher Formeln sich zu bedienen, wichen sie öfters von der Kirchenlehre ab. So weigerten sie sich, in dem heiligen Geist eine Person anzuerkennen, und nannten ihn nur eine Kraft Gottes; dennoch glaubten sie, aufrichtige Trinitarier zu sein. Überdies verwarfen sie die Kirchenlehre, soweit dieselbe für die Grundsätze oder Voraussetzungen bedenklich erschien, von denen ihr praktisch-sittliches Streben ausging. So lehrten sie wol, die Sündenschuld Adams sei auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen, welches infolge dessen unter dem Fluche liege, aber sie machten diese Lehre durch die An-

nahme vollständig kraftlos, daſs der Tod Christi alle Schuld weggenommen habe, so daſs die Kinder bei ihrer Geburt nun nicht mehr, wie vor Christi Tod, Kinder des Zorns seien, sondern in jeder Beziehung mit Adam und Eva vor dem Falle gleich stehen. One Zweifel muſsten sie auf ihrem gesetzlichen Standpunkte auch dem gefallenen Menschen noch Willensfreiheit und das Vermögen zum Vollbringen der Gebote Gottes zugestehen. Sie verwarfen deshalb auch auf das bestimmteste die calvinische Auffassung von der Prädestination, der Unwiderstehbarkeit der Gnade und der Beharrung der Heiligen. Mit ihrer Ansicht von der Erbsünde hing warscheinlich auch die Meinung zusammen, daſs Jesus Christus bei seiner Menschwerdung rein Fleisch, nicht von Maria empfangen, sondern von Gott durch einen besondern Schöpfungsakt in Maria geschaffen, hatte; im anderen Falle, meinten sie, wäre Christus demselben Gesetze der Sünde, wie aller Adams-Samen, unterworfen gewesen. Taufe und Abendmal betrachteten sie keineswegs als Sakramente oder Gnadenmittel, sondern ausschlieſslich als Zeichen, welche uns auf das einige Gnadenmittel, d. i. auf den gekreuzigten Christum, hinweisen. In Beziehung auf das Abendmal folgten sie der zwinglischen Ansicht, betrachteten es jedoch vorzugsweise als ein Zeichen gegenseitiger Liebe und Gemeinschaft; einige verbanden damit die feierliche Handlung der Fuſswaschung, welche bei verschiedenen als ein Sinnbild unserer geistlichen Vereinigung durch Jesum angesehen wurde. —

Diese Anschauungen zeichneten die Brüderschaft aus, welcher Menno Simons im Dezember 1536 oder Januar 1537 sich anschloſs; er nahm sie von ihnen an und verteidigte sie so kräftig, daſs diejenigen, welche diesen Ansichten huldigten, von nun an nach ihm Mennoniten genannt wurden. Vieles hatte die Brüderschaft bereits erduldet. Sie verdankte ihren Ursprung warscheinlich, ungefär um 1525, etlichen geflüchteten Predigern aus Deutschland oder der Schweiz und gewann täglich A n h ä n g e r u n t e r d e m V o l k e, das bereits für die Reformation gewonnen, jeglicher Predigt des Evangeliums und des Unterrichtes ermangelte, als die Inquisition die frühesten evangelischen Prediger tötete oder gefangen hielt oder zum Stillschweigen nötigte. Die Lehrer dieser Brüderschaft traten unerschrocken auf; niemals fehlte es ihr an neuen Predigern, und sie zälte ihre Märtyrer nach Tausenden, ungleich mehr, denn irgend eine protestantische Kirche aufzuweisen vermag. So gründete Jan Volkertszoon Trypmacker, ein Schüler von Melchior Hoffmann, im Jare 1530 eine Gemeinde in Amsterdam; aber er starb schon den 5. Dezember 1531 den Märtyrertod. Hatte er, wie auch sein Lehrer, allezeit zum Frieden und Gehorsam gegen die Obrigkeit ermant, so bereitete Jan Matthyszoon von Harlem durch seine krankhafte und stürmische Schwärmerei für Jan Beuckelszoon von Leyden den Weg, welcher bald predigte, daſs die Zeit der Bedrückung vorüber sei, daſs das Schwert gezogen werden müsse und daſs die Gläubigen, weil die Widerkunft des Herrn Christi nahe bevorstehe, berufen seien, sich die Reiche der Welt (zuerst Münster) zu unterwerfen. Als die Verfolgung heftiger wurde, ließen sich viele zum Zuge nach Münster verleiten, gerieten aber unterwegs in Gefangenschaft. — Die Mehrzal jedoch hatte einen Abscheu vor solchen Gewalttaten. Die Gemeinde zu Amsterdam gewann im Winter 1534 auf 1535 täglich mehr als hundert Täuflinge und zälte ihre Glieder nach Tausenden, und in der Umgegend waren zwei Dritteile der Bevölkerung derselben Überzeugung, — und dennoch fanden die 40 Rebellen, welche den 10. Mai das Stadthaus zu Amsterdam eroberten, nicht die mindeste Unterstützung. Diese Gemäßigten, denen sich nach dem Falle von Münster (24. Juni 1535) viele anschlossen, welche nun einsahen, wie sehr sie betrogen worden waren, schieden sich von den Schwärmern und Rebellen erst, als eine Versammlung im August 1536 zu Bockholt gehalten wurde, woselbst die Verschiedenheit der einzelnen Parteien deutlich ans Licht kam. Damals wurden sie O b b e n i t e n und später M e n n o n i t e n genannt (s. vor. Art.).

Nachdem sie trotz der blutigsten Verfolgung eine Menge Gemeinden gegründet hatten (einer ihrer Ältesten, Leenert Bouwenszoon, taufte z. B. allein 10,000 Personen), entstand bald in ihrer Mitte Streit über die Anwendung des Bannes. Verlangten viele, daſs die Vorschriften: „so halte ihn wie einen Heiden und

Zöllner" (Matth. 18, 17), „mit demselben sollt ihr auch nicht essen" (1 Kor. 5, 11) auch zwischen Hausgenossen, zwischen Eltern und Kindern, ja selbst zwischen Eheleuten (Echtmydinq) in Anwendung gebracht werden sollten, wenn einer derselben mit dem Banne belegt worden sei, und wusſten sie es dahin zu bringen, dass in einer Versammlung zu Wismar (1554) diese Bestimmung zum Gesetze erhoben wurde, — so verwarfen andere die Ehemeidung auf das entschiedenste und fülten sich durch den „bürgerlichen" Umgang mit einem Excommunizirten nicht beschwert, ebensowenig durch die Hilferweisung, wenn er sie notwendig hatte. Die Anhänger dieser letzteren Anschauungen hatten ihre Gemeinden vornehmlich in dem südlichen Teile von Nord-Holland, welches damals „Waterland" (Wasserland) hieß, und erhielten davon den Namen Waterlanders (Wasserländer). Die Strengeren sprachen wegen der abweichenden Ansichten den Bann über sie aus und später (1556) um änlicher Gründe willen über einen Teil der Gemeinde zu Emden und 1559 über die niederrheinischen Gemeinden. Aber auch unter den Strengeren entstand sehr bald ein neues Schisma. Aus dem Süden der Niederlande, besonders aus Flandern, woselbst die Inquisition aufs heftigste wütete, suchten viele Glaubensgenossen in dem Norden der Niederlande einen Zufluchtsort. Obwol dieselben gastfreundlich aufgenommen wurden, so schreckte man doch davor zurück, dieselben alsbald als Gemeindeglieder aufzunehmen, weil sie noch ganz unbekannt waren. Dies um so mehr, als sie sich auf ihre Treue in der Verfolgung viel zu gute taten, sich unruhig zeigten und gemäß ihrer Landesart in Beziehung auf die Einfachheit ihrer Kleidung viel zu wünschen übrig ließen. In Friesland wurde (1566) ein geheimes Übereinkommen geschlossen, infolge dessen sie sich vorerst einer Probezeit unterwerfen musſten; dieses kam ihnen aber unglücklicherweise zu Ohren. Von verschiedenen, welche darüber erzürnt waren, wurden die Fremden als gleichberechtigt behandelt, wiewol die Mehrheit sie verurteilte, und die Fremdlinge gewannen auch unter den Nord-Niederländern einigen Anhang und bildeten alsbald eine besondere Partei, welche alle Andersdenkenden ausschloss, aber widerum selbst mit dem allgemeinen Bann belegt wurde. Sie erhielten von da an nach dem Geburtslande der Mehrzal ihrer Glieder den Namen Flämischen (Vlamingen). Ihre Gegner, meistens aus Friesland und aus dem nördlichen Teile von Nord-Holland (Westfriesland), nannten sich Friesen. Ein Versönungsversuch (1568) misslückte; änlich erging es mit einem Vergleiche, welcher 1574 in Humsterland vereinbart werden sollte und der an den Zwistigkeiten scheiterte. Die Flämischen wurden über das Betragen eines ihrer Ältesten bei einem Hauskaufe uneins (1586) und teilten sich in „Alte-Flämischen und Kontrahauskäufer" (Contrahuiskopers), worauf noch zwei Schismata folgten (1598 und 1620). Die Friesen trennten sich wegen der Anwendung des Bannes in „Alte oder Harte" und in „Junge oder Sanfte Friesen" (1589). Jedoch um 1620 näherten sich die beiden Parteien einander. Zu Schiedam und zu Harlingen (1620 und 1626) vereinigten sich Friesen und Flämischen. Ein Bekenntnis über die Dreieinigkeit und die Menschwerdung, welches durch einen der Ältesten der Flämischen, J. Outermann, den Abgeordneten des Hofes von Holland, übergeben wurde, um sich damit von dem Vorwurfe des Socinianismus zu reinigen, brachte viele zur Einsicht, wie unbedeutend die Verschiedenheit und wie groß die Übereinstimmung in Hauptsachen zwischen Friesen und Flämischen sei. Die Parteien verlangten jedoch, dass, ehe sie sich vereinigten, ein Bekenntnis aufgestellt würde, eine symbolische Schrift, in welche der Punkt betreffs des Bannes (nun in der Tat ganz veraltet) aufgenommen würde, in welcher jedoch im übrigen die Hauptdogmen der christlichen Warheit kurz und klar zum Ausdruck kämen. Bis dahin bestand kein änliches Bekenntnis, mit Ausnahme des kurzen „Concepts von Cöln" (1591), auf welches hin einige niederrheinische Gemeinden und die von ihnen abstammenden Brüder in Holland sich den „Jungen Friesen" angeschlossen hatten, von denen sie sich jedoch 1613 wider getrennt hatten. Ein anderes Bekenntnis in 33 Artikeln, dem Märtyrerbuch von 1617 vorgedruckt, war nur das Werk eines einzelnen Gemeindegliedes zu Hoorn und hatte keine gemeindliche Bedeutung. Nun aber erschienen hintereinander das „Bekenntnis vom Ölzweig"

(1627—1630), durch welches die Versönung zwischen den Flämischen und Friesen, das von „Jan Cents“ (1630), durch welches der Friede der Hochdeutschen und Friesen, und endlich das von „Adrian Corneliszoon“ (1632), durch welches die gegenseitige Vereinigung der Flämischen zustande gebracht wurde. Nur eine kleine, unversönliche Partei mit ihrem Ältesten Jan Luies (1628) und seinem Schüler Uko Wallis sonderte sich ab. Alle diese Bekenntnisse enthalten ungefär die Lehre, wie sie oben entwickelt wurde und durch Menno begründet worden war. In diesem Sinne nannten sich Flämische und Friesen gerne Mennoniten.

Ganz anders war es mit den Wasserländern. Nachdem sie den Beschluss, den die Hochdeutschen in Straßburg (1555) gefasst hatten, dass man niemanden wegen abweichender Ansichten hinsichtlich der Person und der Menschwerdung Jesu Christi in den Bann tun dürfe, gutgeheißen hatten, stellten sie im Jare 1579 selbst die Regel auf, dass es unerlaubt sei, jemanden gläubig oder ungläubig zu nennen wegen seiner eigenartigen Auffassung von Glaubensartikeln, von denen nicht Gott selbst ausdrücklich in seinem Worte Seligkeit oder Verdammnis abhängig gemacht habe. Durch diesen Beschluss hatten sie sich so weit von Menno und besonders von dessen Freunden Dirk Filips und Leenert Bouwenszoon entfernt, dass sie von nun an für sich den Namen Mennoniten verwarfen und sich Taufgesinnte nannten. Sie entzogen sich nicht länger dem Verkehre mit Andersdenkenden und nahmen sich selbst der Angelegenheiten „dieser Welt“ an, z. B. dadurch, dass sie den Prinzen Wilhelm von Oranien in seinen Bemühungen zur Befreiung des Vaterlandes mit ihren Gaben unterstützten (1572). Später, nach der Beendigung der Verfolgung (1581), bekleideten viele derselben ein obrigkeitliches Amt; doch wurde dem durch den Einfluss der Statskirche im Jare 1618 für immer ein Ende gemacht. Durch die Verträglichkeit der Wasserländer angelockt, schlossen sich ihnen u. a. die „Jungen Friesen“ (1594) an, so dass ihre Gemeinden, besonders die zu Amsterdam, täglich zunahmen und in ihrer Mitte der Missbrauch des Bannes mit allen spitzfindigen Fragen über Kirchenzucht und Ehemeidung gänzlich aufgehoben wurde. Merkwürdig war besonders die Anziehungskraft, welche sie auf die Brownisten ausübten, die seit 1593, um der Verfolgung in England zu entgehen, sich in Amsterdam niedergelassen hatten; kein Wunder, denn R. Browne hatte im Jare 1580 seine Ansichten über die Kirche von den Vorstehern solcher herübergenommen, welche nur Erwachsene nach abgelegtem Bekenntnis tauften; von 1535 an waren sie aus Holland und Flandern nach England geflohen und hatten hier (wiewol viele auf dem Scheiterhaufen starben) verschiedene Gemeinden, namentlich die zu Norwich. Einer dieser Brownisten, John Smyth, der 1606 nach Amsterdam übergesiedelt war, verlies 1608 mit seinem Freunde Thomas Helwys den Brownismus, taufte Erwachsene nach abgelegtem Bekenntnis und stiftete eine besondere Gemeinschaft; suchte aber 1609 sich mit den Taufgesinnten zu vereinigen, was seinen Anhängern 1615 auch glückte. Helwys hingegen erkannte die Taufgesinnten wol als eine Schwestergemeinde an, wollte jedoch den besonderen Bestand seiner Gemeinde (wiewol sie nur 10 Glieder zälte) nicht aufgeben. Er kehrte 1611 nach England zurück und wusste hier, nachdem er in England die Taufgesinnten und viele Independenten für seine Ansichten gewonnen hatte, seinen Anhang zu vermehren, welcher endlich unter dem Einflusse von Eduard Barber (1641) zu der Überzeugung kam, dass keine Taufe gültig wäre, es sei denn, dass sie durch Untertauchen vollzogen würde. Von da an wurde die Glaubensgemeinschaft mit den Taufgesinnten aufgehoben und diese nannten sich nun Baptisten. Die Anhänger von John Smyth hatten um Vereinigung mit den Taufgesinnten nachgesucht und sie erlangt dadurch, dass sie ein Glaubensbekenntnis vorlegten, welches auf ihr Ansuchen durch zwei taufgesinnte Prediger (Hans de Ries und Liebbert Gerrits) verfasst worden war. Dieses erhielt jedoch nie symbolische Kraft und brachte nur die Ansichten der Verfasser zum Ausdruck, mochte auch die Mehrheit der Gemeinde in jener Zeit damit übereinstimmen. Mehr denn je fürchteten die Taufgesinnten den Bekenntniszwang; kräftiger denn je drangen sie darauf, dass die Bibel, mit Ausschluss aller Bekenntnisschriften, die alleinige Regel des Glaubens und Lebens sein sollte, denn so allein konnten sie

(besonders in den Tagen der hochgehenden dogmatischen Wogen) ihrem Grundsatze treu bleiben, dass man wegen verschiedener Auffassung der Lehre niemanden den Brudernamen verweigern dürfe und vollkommene Achtung der Gewissensfreiheit in Glaubenssachen allen zusichern und von allen verlangen müsse. Als nun die verschiedenen Parteien ihrer Glaubensgenossen von 1627—1632 und später sich mit einander vereinigten, lag es in der Natur der Sache, dass auch sie an dem Verbande teil haben wollten. Aber die ersten Versuche misglückten (1647). Es war klar, dass der alte Scheidungsgrund, die Anwendung des Bannes, nicht mehr bestand und niemand länger an die Ehemeidung dachte; aber es war ebenso klar, dass eine viel ernstlichere Verschiedenheit an die Stelle getreten war. Der Streit bezog sich nicht mehr auf die Reinheit der Gemeinde, sondern auf die der Lehre. In der Gemeinde der Flämischen zu Amsterdam kam er 1644 zum Ausbruch und brachte überall, mit Ausnahme von Friesland und Groningen, Trennung hervor, namentlich weil die sogenannten Orthodoxen durch Abschluss eines „Einheitsbündnisses“ („Verbond van eenigheid“) sich zur Handhabung der verbindlichen Kraft der Bekenntnisse vereinigt hatten. Diese verbindliche Kraft der Bekenntnisse war von der Minderheit (c. 10%) vertreten und bildete den eigentlichen Streitpunkt, wenngleich sie durch Verschiedene zum Teil verworfen wurde, weil sie betreffs der Gottheit Christi, der Zulassung von Andersdenkenden, welche nur als Kinder getauft waren, zum heiligen Abendmal u. s. w. Ansichten hegten, welche mit den Bekenntnissen in Widerspruch standen. Die Beförderer dieser Sache trennten sich unter dem Amsterdamschen Lehrer, Dr. S. Apostool, los und nannten sich nach dem Giebelzeichen des Hauses, das ihnen zum Gottesdienst diente, „Sonnisten“, oder auch wol um der treuen Anhänglichkeit willen an die alte Lehre Mennoniten; die andern wurden nach ihrem bei der Brauerei „das Lamm“ gelegenen Gotteshaus „Lamisten“, oder nach ihrem bedeutendsten Lehrer Dr. Galenus Abrahams Galenisten genannt. Diese vereinigten sich im Jare 1668 mit den Wasserländern und nannten sich von da an, ebenso wie jene, Taufgesinnte.

Gerade um diese Zeit trat eine große Veränderung ein in Beziehung auf ihr Verhältnis zum State. Waren sie, seitdem die eigentliche Verfolgung (1581) aufgehört hatte, geduldet und selbst, als die Statskirche sie zu viel bedrückte, beschützt worden, so wurden sie 1672, als sie zur Verteidigung des Landes gegen Frankreich, England, Münster und Köln zwei Millionen Gulden oder mehr zusammengebracht hatten, als Bürger anerkannt. Auch über eine andere Gefar kamen sie hinüber: über die Gefar, durch strengen Dogmatismus ihrem Berufe, ihr Christentum vorzugsweise im praktischen Leben zu beweisen, untreu zu werden. In demselben Jare 1672 erhob sich ein Hilferuf aus der Pfalz für die dahin geflüchteten Brüder aus der Schweiz (siehe oben). Augenblicklich forderte die Gemeinde der Lamisten zu Amsterdam alle anderen Gemeinden auf, eine Kollekte zu veranstalten, — und keine einzige schloss sich aus. Nun bestand keine Streitfrage mehr über Orthodoxie und Heterodoxie, über die verbindliche Kraft der Bekenntnisse. Männer von gänzlich verschiedener Denkweise reichten sich die Hände; unverweilt kamen sie in derselben Versammlung zusammen (Fonds für ausländische Not) und lernten einander hochachten, selbst lieben, nachdem sie früher einander für starrköpfige Eiferer oder leichtsinnige Neuigkeitskrämer angesehen hatten. Sie reichten einander die lange verweigerte Bruderhand, vereinigten sich an vielen Orten zu einer Gemeinde; zuletzt von allen (weil dort die Regelung der finanziellen Angelegenheiten die meisten Schwierigkeiten verursachte) 1801 in Amsterdam. Selbst die Strengsten wollten nach der ersten Hälfte des 18. Jarhunderts keine Bekenntnisschriften mehr. Einen letzten Versuch dazu machte Cornelis Ris, Prediger zu Hoorn, in seiner „Glaubenslehre der wahren Mennoniten“ (1766), fand aber nur bei einem Prediger Unterstützung; er war auch der letzte, welcher den Namen Mennoniten gebrauchte; denn selbst bei den Leuten seiner Richtung wich dieser von nun an dem Namen „Taufgesinnte“.

Zu dieser Veränderung trug auch die Sorge wegen besserer Vorbildung der Lehrer bei. In den ältesten Zeiten war man der Meinung gewesen, dass, da

alle Brüder one Unterschied zum Predigen und zur Verwaltung der Sakramente berechtigt waren, sobald die Gemeinde sie dazu anstellte, keine Schulgelehrsamkeit, die mehr böses denn gutes wirke, dafür nötig sei, sondern nur gründliche Kenntnis des Wortes Gottes. Die Lehrer mussten dies unverfälscht verkündigen, nicht um zeitlichen Gewinns willen, sondern aus Liebe zur Gemeinde; Besoldung wurde keine gegeben. Einem ihrer Mitglieder trugen die Gemeinden die Aufgabe auf, die gottesdienstlichen Versammlungen zu leiten, sie zu „vermanen“ (ermanen), wie man dies gemäß 2 Petr. 1, 12 nannte, woher die Leiter des Gottesdienstes „Vermaner“ oder (da sie das Amt unentgeltlich bekleideten) „Liebesprediger“ und ihre Gottesdienste „Vermanungen“ genannt wurden. Etlichen, den Hervorragenden unter den „Vermaners“, übertrug die Gemeinde (durchgehends in Übereinstimmung mit Nachbargemeinden) die Verwaltung der Taufe und des Abendmales, was die gewönlichen „Vermaners“ nicht tun durften, und nannte sie Älteste, Aufseher, oder nach der bei ihnen gebräuchlichen Bibelübersetzung von N. Biestkens (1560) Bischöfe, *ἐπίσκοποι*. Als sie jedoch weniger wie früher abgesondert waren und mit Andersdenkenden in Berürung kamen, erlitt auch ihre Ansicht hinsichtlich des Lehramtes eine Änderung. Auf dem platten Lande, in abgelegenen Dörfern, mochten viele beim Alten bleiben, — in den Städten jedoch machte sich schon in der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts das Bedürfnis, besonders bei den Wasserländern, geltend, wissenschaftlich gebildete Lehrer zu besitzen. Von da an brachte man Fonds zusammen, um aus denselben Lehrer zu besolden. War das Studium der Theologie an den Universitäten ihnen verboten, weil hier ausschließlich Reformirte unterrichtet wurden, und ebenso das Studium der Rechte, weil seit 1618 niemand ein öffentliches Amt bekleiden konnte, es sei denn, dass er ein Glied der Statskirche war, um desto eifriger legten sich die Taufgesinnten auf das Studium der Medizin, der Philologie und der Naturphilosophie. Aus den auf diese Weise Gebildeten wälte die Gemeinde vorzugsweise ihre Prediger, z. B. Jan Willemszoon, Anton Roscius, Jakob van Dalen, Galenus Abrahams, Samuel Abrahams, F. Toger, G. de Wind, H. Schyns, alle durchweg Doktoren der Medizin. Als die Remonstranten in Amsterdam ein Seminar gegründet hatten (1634), besuchten viele taufgesinnte Jünglinge die Vorlesungen der Professoren dieser Anstalt, um sich auf das Predigtamt vorzubereiten. Diese Professoren waren Episcopius, Curcellaeus, später Limborch, Clericus und Wettstein. Dies alles weckte jedoch noch mehr das Verlangen nach einem eigenen Seminar. Der Anfang dazu wurde im Jare 1675 gemacht und der Unterricht dem Galenus aufgetragen. Diese Schule löste sich nach seinem Tode jedoch auf und wurde erst 1735 durch seine Gemeinde widerum ins Leben gerufen, nachdem sie vergeblich die Mitwirkung ihrer Glaubensgenossen in den benachbarten Gemeinden angerufen hatte. Wärend voller 75 Jare trug sie allein die Kosten; aber 1811 stiftete sie eine Vereinigung, welcher alle Taufgesinnten allmählich beigetreten sind. Von hier an hat dieselbe, one irgend welche Hilfe, aber auch one irgend welche Einmischung des States, die Aufsicht und die Unterhaltung des Seminars auf sich genommen und zugleich durch Darreichung von Unterstützungen die weniger vermögenden Gemeinden in den Stand gesetzt, ihren Predigern einen ausreichenden Jaresgehalt zu geben. Die Geringstbesoldeten erhalten nun 2000 M. und freie Wonung. Von 1735—1827 wurde der Unterricht durch einen Professor (Hoogleeraar) erteilt, seit 1827 durch zwei; überdies müssen die Studenten die Kollegien an dem Athenaeum illustre zu Amsterdam, welches 1877 zu einer Universität erhoben wurde, besuchen und sind verpflichtet, sich den Universitätsexamen zu unterziehen. Ihre Anzal, gegenwärtig ein wenig geringer, war noch vor wenigen Jaren etwas über 30. Ein vortreffliches Hilfsmittel für ihre Studien besitzen sie in einer durch die Amsterdamsche Gemeinde angelegten und bis heute fortwärend vermehrten Bibliothek, der bedeutendsten theologischen Bibliothek, welche Niederland besitzt.

Im Anfang unseres Jarhunderts zälten die Taufgesinnten, die um 1700 noch 160,000 Seelen stark waren, nicht mehr als 30,000 Seelen; gegenwärtig sind sie widerum auf mehr als 47,000 gestiegen, die in 127 Gemeinden verteilt

sind, deren Mehrzal in Nord-Holland und Friesland sich befindet. Der größte Rückgang im vorigen Jarhundert war vorzugsweise durch den Mangel an Predigern verursacht (die alten „Vermaners“ befriedigten nicht mehr und das Seminar konnte nur einen kleinen Teil des steigenden Bedürfnisses befriedigen), so dass fortwärend mehr denn 30 Gemeinden vakant waren. Daneben war der Übertritt vieler zu allerlei mystischen und pietistischen Sekten, zuletzt zu den Herrnhutern, schuld daran, welchen Austritten der Harlinger Prediger J. Stinstra durch seinen vortrefflichen Brief gegen die Schwärmerei (1758) nur teilweise wehrte; später wurde der Einfluss des englischen Deismus und des deutschen Rationalismus Ursache, dass die Liebe zur Brüderschaft fortwärend abnahm und Gleichgiltigkeit eintrat, besonders da, wo früher der Bekenntniszwang am meisten geherrscht hatte, namentlich unter den Flämischen in der Provinz Groningen. Tausende gingen auch zur Statskirche über, um Ämter bekleiden zu können. Wol ward im Jare 1798 dieser letzte Grund hinfällig, als alle Religionsparteien durch das Gesetz gleichgestellt wurden, aber die revolutionären Gedanken dieser Tage, welche besonders unter den Taufgesinnten kräftige Anhänger fanden, erfüllten viel zu viel Köpfe und Herzen, als dass ein neues Leben auf dem religiösen Gebiete erwachen konnte. Dieses folgte erst nach der Feier des Reformationsfestes im Jare 1817 und besonders unter dem Einflusse der Schleiermacherschen Theologie, wie dies auch bei andern Protestanten in den Niederlanden der Fall war. Mit den Protestanten, insoweit sie nicht klerikal oder allzustrenge Calvinisten sind, stehen die Taufgesinnten meistens auf sehr freundschaftlichem Fuß. Öfters fungiren ihre Prediger für die der Reformirten und Lutherischen, und umgekehrt. Dieselben Richtungen, welche bei diesen gefunden werden, zeigen sich auch unter ihnen, wiewol es in der Natur der Sache liegt, dass weitaus die Mehrzal, sowol auf politischem wie theologischem Gebiete, zu den Liberalen gehört.

Noch immer sind sie „Kongregationalisten“ geblieben und eifern sie für die völlige Unabhängigkeit jeder Sondergemeinde. Daher kommt es auch, dass die einzelnen Gemeinden sich noch viel von einander unterscheiden im Kultus, im Gebrauch von Psalmen- und Gesangbüchern (die Hymnologie stand von altersher bei ihnen viel höher, als bei den Reformirten und Lutherischen), in Leitfäden für den religiösen Unterricht u. s. w. Doch hängen sie mit großer Liebe aneinander und sind allzeit zu gegenseitiger Hilfe bereit. Zur Förderung ihrer gemeinschaftlichen Angelegenheiten fanden von altersher regelmäßige Zusammenkünfte von Abgeordneten unter ihnen statt. Diesen Vereinigungen gaben sie, aus Furcht, sie möchten je den hierarchischen Charakter der Synoden oder Konsistorien tragen, den Namen „Societäten“, d. i. Vereinigungen von *socii*, bei denen keiner irgend einen Vorrang hat. So heißt die Vereinigung, welche 1811 die Obsorge für das Seminar und für die bedürftigen Gemeinden auf sich nahm, noch: „Allgemeine Taufgesinnte-Societät“. Auch sie lässt die Gemeinden, selbst die, welche von ihr unterstützt werden, in der Einrichtung ihrer innern Angelegenheiten ganz frei. Für dieselbe Freiheit eifern die Taufgesinnten dem State gegenüber, so dass sie jeden Vorschlag, von Statswegen eine kirchliche Organisation zu erhalten, stets abgewiesen haben, und viele es auf das schärfste verwerfen, dass einzelne der ärmsten Gemeinden eine, wenn auch noch so geringe Unterstützung aus der Statskasse sich gefallen lassen. Die Prediger werden durch Stimmenmehrheit von den Brüdern gewält (in einigen Orten auch von den Schwestern) oder in zalreichen Gemeinden durch den Kirchenrat. Sie werden weder ordinirt, noch tragen sie ein Amtskleid, denn sie bilden keinen Stand und haben keine Macht. In den genannten Vereinigungen trägt man Sorge, dass die Leitung der Zusammenkünfte so viel als möglich gleichheitlich zwischen ihnen und den sogenannten Laien geteilt ist.

Ebensowenig als die Anschauungen der Taufgesinnten in Beziehung auf die Gemeinde sich verändert haben, ist es hinsichtlich der Taufe und des Eides der Fall. Selbständigkeit, welche sich in der eigenen, freiwilligen Tat des Zutritts zur Taufe offenbart, ist noch immer bei ihnen die Bedingung der Mitgliedschaft, sodass sie eher noch die ganze Feierlichkeit der Taufe abschaffen, als die Kinder-

taufe zulassen würden. Bekenntnisschriften und Verpflichtungsformulare (Formulieren) kennen sie nicht und würden sie nimmermehr dulden. Noch immer haben sie einen Widerwillen gegen dogmatische Festsetzungen und meinen, daſs der ware Gläubige nicht an der Auffassung einzelner Lehrstücke zu erkennen sei, sondern an dem Lebenswandel. Daher kommt die Duldsamkeit, welche Personen von sehr verschiedener Richtung friedlich in derselben Gemeinde zusammenleben läſst. Daher kommt es, daſs sie auf dem praktisch-philanthropischen Gebiete sich vorzugsweise bewegen und einer ihrer Prediger die „Gesellschaft zum allgemeinen Besten" (Maatschappy tot het Nut van't Allgemeen) mit ihren 18000 Mitgliedern und 340 Abteilungen gründete, welche den Volksunterricht zu dem machte, was er nun in den Niederlanden ist. Die früheren Ansichten über Kirchenzucht, Waffenlosigkeit (das Verbot Waffen zu tragen) und über Übernahme obrigkeitlicher Ämter ließen die Taufgesinnten vollständig faren; und zwar die über das Verbot des Waffentragens unter dem Einfluſs der Freiheitskriege gegen Napoleon I.; die über die obrigkeitlichen Ämter in den Tagen der Revolution von 1795. Berücksichtigt man, daſs sie nur c. 1% der Bevölkerung betragen, so liefern sie verhältnismäßig unter allen Genossenschaften die meisten Bürgermeister, u. a. in den letzten 30 Jaren zweimal einen Bürgermeister von Amsterdam; durchgehends ein Mitglied ins Ministerium; gegenwärtig 4 von 28 Mitgliedern der zweiten Kammer und 3 von den 27 Gliedern des Statsrates. Hinsichtlich des Handels ist ihre Bedeutung darnach zu bemessen, daſs vor wenigen Jaren der Präsident der niederländischen Bank und der Präsident der niederländischen Handelsgesellschaft zu ihnen gehörten. Welchen Platz sie unter den Gelehrten einnehmen, geht sowol aus einer ihrer Stiftungen der „Teylerschen Fundatie" zu Haarlem hervor, als besonders daraus, daſs unter den 156 Universitätsprofessoren in den Niederlanden 13, und unter den 100 Gliedern des obersten wissenschaftlichen Kollegiums, der kgl. Akademie der Wissenschaften, 11 Taufgesinnte sind.

Eine kritisch-pragmatische Geschichte der Taufgesinnten gibt es bis heute noch nicht. Die Historia Mennonitarum von H. Schyn, 1723 und 1729, ist nichts anders als eine Beweisfürung, daſs sie nicht von den Widertäufern abstammen. Vorzügliches Material wurde durch S. Bloupet ten Cate zusammengebracht: Geschiedenis der Doopsgezinten, 1839—1847, V Teile. Viel Gutes bietet auch Starck, Geschichte der Taufe und Taufgesinnten, 1789; für die Jare 1560—1620 Jehring, Historie von den Begebenheiten unter den Mennoniten, 1720, und für den Zustand des vorigen Jarhunderts S. F. Rues, Nachricht von dem gegenwärtigen Zustande der Mennoniten, 1720. de Hoop Scheffer.

Menologion. Dieser griechische Name entspricht ungefär dem lateinischen Calendarium und Martyrologium, weshalb er auch zuweilen mit *καλανδολόγιον* vertauscht wird. Es sind kirchliche Kalender oder Verzeichnisse sämtlicher Heiligen- und Gedächtnistage für das ganze mit dem 1. September beginnende griechische Kirchenjar. Sie pflegen die Namen der Heiligen nebst kurzen Nachrichten über deren Leben und Ende, welche Notizen aus den *μηναῖα* (s. d. A. oben S. 543) entlehnt waren, zu enthalten, teils aber auch Angaben der zugehörigen Evangelien und Perikopen. Die Entstehung und innere Einrichtung dieser Werke wird von Allatius, De libris Graecorum p. 83—86 beschrieben. Mehrere derselben sind von bedeutendem Alter und uns durch Ausgaben des Assemani, Genebrardus und Ant. Contius bekannt. Wir erwänen die berühmteren: Menol. ex versione Cardinalis Sirleti in Canisii lectt. antiquarum Tom. V; Men. ex Menaeis Graecorum erutum et in linguam vern. versum a Maximo Margunio ed. Anton. Pinellus, Venet. 1529; Menologion Graecorum jussu Basilii Imperatoris graece olim editum — nunc primum gr. et lat. prodit studio et opera Annibalis Tit. S. Clementis, Urbini 1727. Noch wertvoller als diese glänzende Ausgabe des sogenannten Menologium Basilianum ist: *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγέλων ἑορταστικῶν* sive Calendarium ecclesiae Constantinopolitanae primitus ex bibliotheca Romana Albanorum in lucem editum etc. cura Steph. Anton. Morcelli, 2 Vol. Rom. 1788. Die in diesem Werk mit gelehrter Genauigkeit edirte Handschrift soll nach der Ansicht des Herausgebers unter der Regierung des Kon-

stantinus Copronymus geschrieben sein. S. Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. VI, S. 208. 9. XII, S. 300 und die Lexica von Suicer und du Fresne. Görres, Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung, S. 80 ff.

Gaß.

Mensch. Der Mensch ist einerseits Naturwesen, andererseits Geistwesen; in ihm gelangt das Naturreich zum Abschlusse seiner Entwicklung, in ihm entfaltet sich aber gleichzeitig ein ganz neues Bereich der Gesamtwirklichkeit: das Reich der Humanität, des Menschentums. Beide, die biblische Betrachtungsweise des schlichten Laien und die philosophisch durchgebildete des Theologen, sowie des Vertreters jeder sonstigen Wissenschaft, die dieses Namens wert ist, kommen darin überein, im Menschen zwei Wesensseiten zu unterscheiden, eine sinnliche (physische) und eine geistige (ethische, rationale). Er ist also als sinnlich-vernünftiges, als geistleibliches Wesen zu denken, unter Zurückweisung beider Betrachtungsweisen als einseitig, der materialistischen, welche lediglich die Leibesnatur als real vorhanden anerkennt (— der Mensch ein „organisirter Zellenhaufe", ein „höchstentwickeltes Wirbeltier"! —) wie der extrem spiritualistischen oder gnostisch-doketischen, welche die Leibeshülle zum bloßen Scheine herabzusetzen sucht. Auf biblischem Grunde ruht diese Betrachtungsweise, denn schon die Schöpfungsgeschichte des A. T.'s läſst den Menschen einerseits im innigsten Zusammenhange mit der vorausgehenden, auf ihn abzielenden Reihe der Naturwesen, andrerseits aber auch als Produkt eines neuen göttlichen Schöpfergedankens und Schöpfungsaktes (Gen. 1, 26; 2, 7) ins Dasein treten; er ist nach ihr gleicherweise gottbildliches und zur Gottesgemeinschaft berufenes, wie auch naturbeherrschendes, zum Könige der Schöpfung gesetztes Wesen (vgl. Ps. 8). Und die edelsten philosophischen Denker alter wie neuer Zeit kommen in Anerkennung eben dieser Doppelseitigkeit der Menschennatur überein; es ist das der Sinn der alten Lehre vom Mikrokosmos (Aristotel. De anim. III, 8), vom Menschen als dem einenden „Bande (*σύνδεσμος*) des Alls" (Theodorus v. Mopſ.), von ihm als der „Konzentration der verschiedenen Lebenssysteme", beides der sichtbaren wie der unsichtbaren (nach Schellingscher Spekulation; vgl. auch Dorner, Syſt. der chr. Glaubenslehre, I, 507). — Umfaſst demnach die Anthropologie im weitesten Sinne zwei ausgedehnte Kreise der Betrachtung in sich: einen physiologischen und einen psychologischen, oder eine Naturlehre und eine Geisteslehre, eine Lehre von der körperlichen und von der geistigen Wesensseite des Menschen, so erscheint selbstverständlich ein so unübersehbar weites Feld vor uns aufgetan, daſs auf erschöpfende Vollständigkeit seiner Behandlung hier notwendig verzichtet werden muſs. Es darf dies umsomehr geschehen, da ein beträchtlicher Teil des hieher gehörigen Materials schon in verschiedenen Artikeln biblisch-theologischen Inhalts, wie „Fleisch, Geist, Ebenbild Gottes, Auferstehung, Seele, Sünde" abgehandelt worden ist oder noch behandelt werden wird, Wir beschränken uns daher, was die physiologische Seite betrifft, auf eine Skizze dessen, was gemäß heutiger Natur- und Geschichtswissenschaft über Ursprung, Einheit und Alter des Menschengeschlechts anzunehmen ist; was aber die psychologische Seite angeht, auf eine kurze Betrachtung des Wesens und Entwicklungszieles der Humanität oder des Menschentums.

A. Die **Natur**seite des Menschen. — 1) Ursprung des Menschengeschlechts. Der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen. Für die Warheit dieses biblischen Satzes legt auch der consensus gentium vielfach sein Zeugnis ab. Die Mehrzal heidnischer Schöpfungsmythen läſst das Menschengeschlecht von den Göttern oder der Gottheit erschaffen werden. Selbst bei den roheren Naturvölkern sind die Traditionen, welche ein göttliches Erschaffensein des Menschen lehren, weit zalreicher als die, welche ein bloßes Entwicklungsprodukt der Natur in ihm erblicken. Es gibt in Naturreligionen älteren wie neueren Ursprungs hie und da (z. B. in Indien, Tibet, bei den Jakun 2c.) Sagen, welche einen Affenursprung der ersten Menschen behaupten. Aber diesen Affengenealogieen, auf welche sich der Häckelianismus gern beruft, stehen Sagen in gleichgroßer Zal und von änlichem Alter gegenüber, die vielmehr umgekehrt die Affen als verwilderte und entartete Menschen darstellen — wie schon Ovid Metam. XIV, 90 ff. die

Kerkopen als zur Strafe für ihre Meineidsfrevel und Betrügereien von den Göttern in Affen verwandelt werden läſst, und wie desgleichen alt-mexikanische, westafrikanische und südarabische Sagen die Affen überhaupt als gefallene Menschen auffassen; vergl. überhaupt E. B. Tylor, Die Anfänge der Cultur, I, 370 ff.; O. Keller im „Ausland“, 1881, Nr. 14. Wichtiger als solche Phantasieen des roheren Heidentums ist, daſs die heiligen Sagen der ältesten Kulturnationen in der Behauptung eines Geschaffenseins der Menschen von den Göttern ziemlich ausnahmslos übereinstimmen. Man vergl. die chinesische Sage über Fo-hi oder Pao-hi, den ersten Menschen; die babylonische Anthropogenie mit ihren vielfachen Anklängen an die biblische Urgeschichte; Ägyptens Totenbuch mit seiner Lobpreisung „des göttlichen Baumeisters, der die Welt zur Heimat des Menschen, des Ebenbilds des Schöpfers, gemacht hat“; Hesiods Gesänge, wonach ein in göttergleicher Unschuld und Reinheit lebendes Geschlecht der Menschen die Reihe der von den Unsterblichen des Olymp erschaffenen Weltalter eröffnet; sowie nochmals den Römer Ovid, nach dessen Metam. I, 82 ff. der Titane Prometheus den Menschen „finxit in effigiem moderantum cuncta deorum“, und zwar als auch äußerlich, durch aufrechten Gang und himmelwärts gerichteten Blick von der Tierwelt unterschiedenes und über sie erhabenes Wesen (s. überhaupt Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, 1879, S. 84—100 und die daselbst angefürte Litteratur).

Auch die philosophische Spekulation älterer wie neuerer Zeit ist in der größten Mehrheit ihrer Repräsentanten darin einig, daſs der Mensch nicht bloß als Naturprodukt, sondern vor allem auch als Geistwesen zu gelten habe; gemäß aristotelischem Schema als mit νοῦς Begabter, als intelligens, erhaben über die vorausgehenden Daseinsstufen des bloßen esse, des vivere und des sentire. Erst seit Mitte des vorigen Jarhunderts (Lamettrie, Holbach, Helvetius 2c.) hat der das Geistwesen des Menschen schlechthin leugnende, ihn also zum bloßen Tier oder gar zur Maschine degradirende Materialismus auch in philosophischen Kreisen mehr um sich gegriffen. Desgleichen ist derselbe neuerdings zur mehr oder minder feststehenden Grundansicht vieler Vertreter der naturwissenschaftlichen Anthropologie geworden. Noch Linné († 1778) klassifizirte den Menschen (Homo sapiens) so, daſs er ihn einerseits allerdings als unmittelbaren Nachbarn des Affen den höchsten Wirbeltieren anreihte, andererseits aber ihn „mit unsterblicher Seele nach Gottes Bilde geschaffen“ und „allein von allen Wesen mit vernünftiger Seele zum Lobe seines Schöpfers beglückt“ nannte (Syst. naturae, 6 ed. 1748). Und Blumenbach († 1840), der eigentliche Begründer der Anthropologie als naturwissenschaftlicher Disziplin, war darüber nie im Zweifel, daſs der Mensch von der gesamten Tierwelt sich unterscheide a) durch seinen aufrechten Gang, b) durch seine beiden vollkommenen Hände, c) durch sein vorstehendes Kinn mit aufrecht gestellten unteren Schneidezähnen, sowie außerdem d) durch sein artikulirtes Sprechen. Es ist das die Reihe physiologischer Kriterien der Menschennatur nach ihrem Verhältnisse zur Tierwelt, die in den Augen aller unbefangenen Forscher noch immer als hauptsächlich wichtige äußere Merkmale feststehen, mag immerhin das Problem einer mit wissenschaftlicher Schärfe durchgefürten Fixirung jenes Verhältnisses seitdem ein bedeutend komplizirteres geworden sein. Die moderne Descendenzlehre oder Artenverwandlungslehre (transmutationistische Biologie) verwertet nämlich gewisse Erfarungssätze aus der Embryologie, der Paläontologie oder Versteinerungskunde und der Tier- und Pflanzenzüchtungspraxis (Tierproduktion und Kunstgärtnerei) derartig, daſs sie mittelst ihrer ein allmähliches Hervorgebildetsein des Menschen aus den Affen als nächstniederen Repräsentanten der Tierwelt warscheinlich zu machen sucht. Bei früheren Vertretern dieses Transmutationismus wie bei Lamarck, dem Verfasser der Philosophie zoologique (1809), bei Lord Monboddo, bei Oken 2c. entbehrte diese Behauptung eines Entstammtseins des Menschen vom Affen noch sehr der gehörigen wissenschaftlichen Solidität. Aber durch ihre neuesten Vorkämpfer, besonders durch Charles Darwin — der in seinen ersten Hauptschriften, seit 1859, die Descendenz noch nicht auf den Menschen ausdehnen zu wollen schien, seit 1871 aber mit aller Bestimmtheit auch ihn unter das Eine große Abstammungsgesetz zu

subsumiren versucht hat —, durch Thom. H. Huxley, John Lubbock, E. B. Tylor, sowie in Deutschland durch Ernst Häckel (Natürl. Schöpfungsgeschichte 1868; Anthropogenie 1874), Oskar Schmidt, H. Schaaffhausen, O. Caspari 2c., ist der Hypothese ein bedeutend wissenschaftlicherer Anstrich erteilt worden. Sie lautet jetzt nicht mehr one weiteres dahin, daß der Mensch Sprößling dieser oder jener heutigen Affenart sei, läßt vielmehr irgend welches den jetzigen schmalnasigen Affengeschlechtern der alten Welt (Afrikas und Ostindiens) nahestehende untergegangene Simiadengeschlecht der Vorwelt den Stamm bilden, woraus unser Geschlecht unter dem Einflusse begünstigender äußerer Umstände vor Jartausenden sich entwickelt habe.

So bestechend manches in dem scharfsinnig konstruirten und kün aufgetürmten Hypothesengebäude scheinen mag: eine andere als ephemere Bedeutung kann demselben doch nicht zuerkannt werden. Es ist eine vorzugsweise unter pathologischem Gesichtspunkte zu beurteilende Kette von gleißenden Scheinargumenten und phantasievollen Trugschlüssen, deren wissenschaftliche Unhaltbarkeit hauptsächlich aus folgenden Tatsachen des allgemeinen Natur- wie des speziell menschlichen (historisch-anthropologischen) Bereiches erhellt:

a) Die anatomischen Unterschiede, besonders zwischen Schädel und Hirn auch der höchststehenden Affen (Gorilla, Chimpanse 2c.) einerseits, und des Menschen, auch in seinen niedersten Rassen (Neger, Australier 2c.) andererseits, sind so bedeutender Art, daß die Annahme ihres gemeinsamen Ursprungs den größten Schwierigkeiten unterliegt. Nach den Untersuchungen von Aeby, Th. Bischoff, Gratiolet, Lucä, C. G. Carus, R. Owen 2c., beträgt das Minimum des Schädelraums beim Menschen, etwa beim Neuholländer, immer noch 75 Kubikzoll, beim Gorilla aber höchstens 34, ja in der Regel nur 29—30 Kubikzoll. Und das Gewicht des Hirnes beläuft sich bei einem normal ausgebildeten Europäer auf durchschnittlich 57 Unzen, beim Neger immer noch auf 38—51 Unzen, beim Gorilla aber lediglich auf 17—19 Unzen! Hinsichtlich der Höhe ihres Schädels erscheinen die höchsten Affenarten, bei welchen dieselbe durch die Ziffer 98 bezeichnet wird, von den niedrigsten Menschen, wo sie 123 beträgt, durch eine viel weitere Distanz getrennt, als von vielen vorausgehenden niederen Tierarten. Von dem sog. Huxleyschen Gesetze, welches zwischen dem Menschen und den sog. anthropoiden Affen eine geringere anatomische Verschiedenheit bestehen läßt, als zwischen den letzteren und den tiefer stehenden Simiaden, ist das gerade Gegenteil richtig.

b) So wenig wie die normalen anatomischen Verhältnisse, können gewisse pathologisch-anatomische Erscheinungen, als Mikrocephalie oder idiotenhafte Verkümmerung des Hirns, Schwanzmenschentum, abnorme Behaarung, zwerghaft verkrüppelter Wuchs 2c. als giltige Beweismomente im Dienste der Affenursprungslehre anerkannt werden. Gegenüber K. Vogts sogenanntem Mikrocephalen-Beweis ist längst durch v. Luschka, Virchow, Bischoff 2c. mit größter Evidenz dargetan, daß Idioten oder Personen mit krankhaft verkümmertem Gehirn weder anatomisch, im Bau ihres Schädels und Hirns, noch psychisch, in den Eigentümlichkeiten ihres Seelenlebens, eine merkliche Annäherung an den Affentypus oder an irgend sonst welche Tierform kundgeben. Änlich steht es mit jenen übrigen Abnormitäten, deren onehin nur höchst vereinzeltes Vorkommen zu allgemeineren Schlüssen in Betreff ihres etwaigen Zugrundliegens beim ersten Ursprung unseres Geschlechts keinerlei Recht gewärt. Krankheitszustände können nun einmal nicht den Ausgangspunkt für neue physische und psychische Entwicklungen, zumal nicht für aufwärts gehende mit dem Resultate hoher Vervollkommnung, gebildet haben.

c) Ganz so precär steht es um den embryologischen Beweis, bestehend in der angeblichen Identität der fötalen Entwicklungsstufen des Menschen mit denen der höheren Wirbeltierarten, insbesondere der Affen. Häckel hat diesen Beweis zu seinem sog. biogenetischen Grundgesetz formulirt, welches lautet: „Die Keimesgeschichte des Menschen ist ein Auszug aus seiner Stammesgeschichte" (oder: die Ontogenesis eine Rekapitulation der Phylogenesis). Allein das behauptete genaue sich Widerholen niederer tierischer Daseinsformen in den Entwicklungsstufen des Embryon findet in Wirklichkeit gar nicht statt; nur scheinbar gleichen Aussehen

und Verhalten der einzelnen Phasen des menschlichen Embryonallebens denjenigen solcher Tiere wie etwa Affe, Hund, Kuh, Schwein ꝛc. Gerade der Entdecker und Hauptbegründer des Gesetzes von der Entwicklung des Fötus durch eine gewisse Reihe von Formen hindurch, K. E. v. Baer († 1876), protestirte nachdrücklich gegen die Annahme, als ob er mit dem Durchlaufen dieser Anklänge an gewisse Tierformen ein Durchlaufen der betr. Tierzustände selbst hätte lehren wollen. Desgleichen haben His, Goette, Kölliker und verschiedene andere Autoritäten auf entwicklungsgeschichtlichem Gebiete viele Einzelheiten der hieher gehörigen Ausfürungen Häckels und seiner Anhänger entschieden abfällig kritisirt.

d) Ein in sich selbst wider sehr vielheitlicher paläontologischer Beweis soll ergänzen, was die biher betrachteten Argumente an Stringenz vermissen lassen. Allein auch er ist voll Lücken und Schwächen, namentlich gerade mit Beziehung auf den Menschen. Die postulirten Affenmenschen (Pithekanthropen) sind bis jetzt so wenig lebend als in fossilem Zustande aufgefunden worden. Weder der vielberufene Neanderthal-Schädel, noch der Engis-, noch der Cro-Magnon-Schädel, noch die Kinnlade von Naulette, noch der Unterkiefer von Stramberg in Mähren (ausgegraben 1880), noch irgend sonst einer der bisher in versteinertem Zustande ausgegrabenen Menschenreste ergeben eine wesentliche Annäherung an den Affentypus. Jene Kluft zwischen 70—75 Schädelraum-Minimum beim Menschen und 30—34 beim anthropoiden Affen wird durch keinen der bisherigen Funde ausgefüllt. Auf manchen anderen Gebieten mag die Paläontologie der Darwinschen Entwicklungslehre zugute kommen: für das Affenursprungsdogma ist bis jetzt keinerlei haltbare Stütze aus ihr zu entnehmen gewesen.

e) Die Descendenzlehre leidet überhaupt, auch abgesehen vom Problem des Menschenursprungs, an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Sie statuirt gewissen Analogieen zulieb genealogische Verwandtschaftsverhältnisse und Umbildungen der Organismen in größter Zal, one dass auch nur ein Fall von definitiver und bleibender Umwandlung einer organischen Art in eine andere mit Sicherheit beobachtet worden wäre. Sie fingirt eine der pflanzen- und tierzüchtenden Tätigkeit des Menschen analoge „natürliche Züchtung" (natural selection), wärend unsere empirische Beobachtung uns nirgends etwas anderes als einen fixen, durch alle Jartausende der bekannten Geschichte hin unverändert bleibenden Charakter der einzelnen Pflanzen- und Tiergeschlechter vor Augen stellt. Sie sucht die innerhalb der historischen Zeit mangelnden Tatsachen der Artenumbildung den unermesslichen Zeiträumen der Vorwelt zuzuschieben, one mittelst dieses regressus in infinitum etwas anderes als eine endlose Vermehrung der Hypothesen, der precären Voraussetzungen und unsicheren Annahmen zu bewirken. Ob den Epochen der Gebirgsbildung wirklich jene vielmillionenjärige Länge zukomme, die der Darwinismus behufs Warscheinlichmachung seiner Annahmen postulirt, gilt innerhalb der geologischen Forschung noch als sehr zweifelhaft; und die tatsächliche Beschaffenheit der in den versteinerungshaltigen Schichten vom Übergangsgebirge an zu Tage liegenden Organismenreste ergibt nichts weniger als eine stetig aufsteigende und lückenlose Gradation, zeigt vielmehr, dass die spezifischen Gruppen organischer Wesen von allem Anfang an bestimmt geschieden gewesen sind. Das „ein jegliches in seiner Art" des biblischen Schöpfungsberichts wird durch das Naturleben der Jetztwelt ebenso sehr, wie durch die Tatsachenreihe der geologischen Vorwelt bewarheitet. Die phantastischen Stammbaum-Konstruktionen, mittelst deren Häckel diesen Tatbestand zu verdunkeln und die zallosen Risse und Klüfte in seinem System künstlich zu überbrücken gesucht hat, haben seitens der ernsteren wissenschaftlichen Forschung wesentlich nur Spott erfaren. Selbst K. Vogt hat sie den Adelsstammbäumen des Mittelalters verglichen, welche die Genealogie dieses oder jenes Rittergeschlechts von Troja und den homerischen Helden herzuleiten suchten. Vgl. überhaupt A. Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers (1874—77), sowie meine Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissensch., Buch VII (II, 579 ff.).

f) Schwerer als alle bisher aufgezälten Gegengründe fällt ins Gewicht, dass die Tierabstammungshypothese der Darwinisten den ungeheuren Abstand, welcher

in psychischer Hinsicht zwischen dem Menschen und jedem Tier, auch dem höchststehenden stattfindet, nicht gehörig berücksichtigt. Der Mensch als Geisteswesen repräsentirt eine ganz und gar neue Daseinsstufe in der Reihe der Weltwesen, von allen vorausgegangenen Organismen durch die Tatsachen seiner Freiheit und seines Selbstbewußtseins absolut geschieden und infolge davon auch äußerlich, durch seine Sprachbegabung (als μέροψ ἄνθρωπος) in weitestem Abstande über jedes höhere Tier sich erhebend. Bekannt ist das klägliche Unvermögen der Darwinianer, auch Darwins selbst („Abst. des Menschen", I, Kap. 2), ihre Entwicklungsphantasieen auch auf das linguistische Gebiet zu übertragen und demgemäß eine allmähliche Metamorphose von Tierstimmen in artikulirtes Sprechen plausibel zu machen. An die Sprache schließt sich aber unmittelbar der Inbegriff geistiger Vorzüge in intellektueller, moralischer und religiöser Beziehung, welche uns über die Tierwelt erheben. Das Gesamtgebiet dieser Geistesvorzüge als Produkt einer rein natürlichen Entwicklung aus schlechthiniger Urbarbarei und viehischer Rohheit darstellen zu wollen, ist in der Tat (mit Kant zu reden) ein höchst „gewagtes Abenteuer der Vernunft", ein verwegener Luftsprung aus dem Bereiche nüchterner Beobachtung in die schrankenlosen Weiten der Phantasie. Diese Geschichte von den ungleichen Brüdern Affe und Mensch, deren letzterer im Laufe einer vieltausendjärigen Entwicklung den ersteren weit hinter sich zurückgelassen habe, verdient doch in der Tat nur den Namen eines naturphilosophischen Romans, womit besonnenere Forscher (Agassiz, Rud. Wagner, Wigand, Dubois-Reymond ꝛc.) sie seit ihrem ersten Hervortreten widerholt belegt haben und immer noch bezeichnen.

Kurz, die Menschheit läßt sich mit nichten der Tierwelt als eine Potenzirung von deren höheren Arten subsumiren. Sie bildet ein Naturreich für sich, von gleicher Selbständigkeit wie das Mineral-, das Pflanzen-, das Tierreich einerseits, und wie die unsichtbare Geister- oder Engelwelt andrerseits. Mit Recht stellen A. de Quatrefages (Das Menschengeschlecht, Leipzig 1878, 2 Bde.) und die ihm folgenden französischen Physiologen E. Bouchut, Tandon ꝛc. — Vertreter einer der einflußreichsten und genialsten medizinischen Schulen der Gegenwart, der sog. seminalistischen oder des seminalen Vitalismus — sich entschieden auf diesen Standpunkt einer Anerkennung des radikalen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier, als zweier Naturreiche (royaumes), zwischen denen eine mit nichts zu überbrückende Kluft sich auftut. Beachtung mögen daneben immerhin auch manche der Vermittlungsversuche zwischen darwinistischer und biblisch-theistischer Menschenschöpfungslehre verdienen, wie sie teils naturwissenschaftlicherseits, teils theologischerseits in der ausdrücklichen Absicht, das spezifisch Unterscheidende der Menschennatur zu gehöriger Geltung zu bringen, aufgestellt worden sind. Es gehören dahin besonders die Theorien von A. R. Wallace, dem Mitbegründer der Descendenzlehre, der (in seinen „Beiträgen zur Theorie der natürl. Zuchtwahl", 1870) bei der Tatsache der Erschaffung des Menschen allerdings einen Akt der Zuchtwal, aber nicht der natürlichen, sondern der göttlichen Zuchtwal stattfinden läßt; von dem französischen Botaniker Naudin, der gleichfalls einen Akt besonderer göttlicher Mitwirkung bei dem Entwicklungsprozesse statuirt, welcher dem Stammvater unseres Geschlechts das Dasein gegeben habe (Les espèces affines et la théorie de l'évolution, Par. 1874); von dem Würzburger Physiologen Kölliker, dessen Theorie einer heterogenen Zeugung oder einer „Entwicklung der Organismen aus inneren Ursachen" (änlich wie auch A. Wigands Versuch einer „Genealogie der Urzellen", 1872) auf eine Art von Veredlung des Descendenzgedankens verbunden mit Anerkennung einer übernatürlichen Schöpfertätigkeit hinausläuft; von dem Botaniker Osw. Heer in Zürich, dessen „Umprägungstheorie" Änliches anstrebt; gleichwie auch K. E. v. Baers und St. George Mivarts Versuche zu einer Kombinirung des Descendenzgedankens mit der Annahme einer göttlichen Zwecksetzung hieher gehören. Als bedeutendster Vermittlungsversuch von theologischer Seite verdienten die Ausfürungen Rud. Schmids in dem frisch und geistvoll geschriebenen Werke: „Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral" (1876) hervorgehoben zu werden. Natürlich gilt es, wegen

des vielfach noch Fließenden, Gährenden und wenig Geklärten des ganzen hier in Rede stehenden Komplexes von Forschungen und Spekulationen vor übereilter Zustimmung zum einen oder andern dieser Ausgleichungsversuche sich zu hüten.

2) Einheit des Menschengeschlechts. Die Menschheit entstammt Einem ersten Pare von Mann und Weib (Gen. 1, 27); Gott hat gemacht, dass „von Einem Blute aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wonen" (Apg. 17, 26). Auch diesen biblischen Satz bewarheiten zalreiche urgeschichtliche Überlieferungen des Heidentums, indirekt namentlich viele der das Paradies, den Ursitz der Menschheit, betreffenden (vgl. Rüetschi im Art. „Eden" Bd. IV, S. 34, sowie die Dissertat. von S. Lipschütz, De communi et simplici humani generis origine, Hamburg 1864). Freilich erscheint auch der Polygenismus oder Authochthonismus, die Voraussetzung besonderer Stammväter für die einzelnen Stämme oder Völkergruppen, weit verbreitet in den heidnischen Sagenkreisen. Dem Geist des Hellenentums mit seinem stolzen Herabblicken auf die Welt der „Barbaren" (vgl. Kol. 3, 11) entsprach diese Anschauungsweise einzig und allein. Seit den Zeiten der Renaissance ist denn auch diese altgriechische Authochthonentheorie vielfach wider aufgelebt, und zwar in mehrerlei Ausprägungen: teils als eigentlicher Polygenismus one jede Rücksichtsnahme auf die biblische Überlieferung von Adam (so bei Cäsalpinus; später bei Blount u. a. engl. Deisten), teils als Coadamitismus, Behauptung der Existenz mehrerer Adam oder Stammväter der Hauptrassen nebeneinander (Theophr. Paracelsus, Posmann rc.), teils als Präadamitismus, oder Behauptung des Vorausgegangenseins eines oder etlicher Stammväter der wilden und dunkelfarbigen Menschenrassen vor Adam als dem Stammvater der Juden oder überhaupt der helleren und geistig höher stehenden Menschheit (Zanini von Solcia 1459; Isaac la Peyrere 1655; neuerdings Schelling, C. v. Bunsen, M'Causland rc. Vom Standpunkte der neueren naturwissenschaftlichen Anthropologie aus widersprach Blumenbach dem Polygenismus; seine Hauptschrift De generis humani varietate nativa (4° ed. 1795) verteidigte entschieden die Arteinheit des Menschengeschlechts und lehrte die Möglichkeit des Ausgegangenseins der fünf Hauptrassen der Kaukasier, Mongolen, Neger, Amerikaner, Malayen von Einem Ursprunge; änlich Prichard, John Herschel, W. und Al. v. Humboldt rc. Andere Anthropologen unseres Jarhunderts haben durch ihr Studium der anatomisch-physiologischen und linguistischen Rassenunterschiede in der Annahme eines vielheitlichen Ursprungs der Menschheit sich bestärken lassen; so unter dem Einflusse der Sklavenhalterpolitik der südl. Ver. Staten die nordamerikanischen Schädelforscher Morton, Nott, Gliddon, Knox, deren extrem polygenistischen Lehren Agassiz († 1873) sich anschloss, der Urheber des berüchtigten Vergleichs vom Entstandensein der Fichten in Wäldern, der Bienen in Stöcken, der Häringe in Bänken, der Büffel in Heerden und der Menschen in Nationen (Essay on Classification, 1857, I, p. 166). Seit dem Einflussreichwerden der Entwicklungslehre Darwins hat der Monogenismus wider ein gewisses Übergewicht in den Kreisen der Ethnologen erlangt. Mehrere der bedeutendsten Repräsentanten dieses Forschungsbereichs halten an der Arteinheit des Menschengeschlechts und seinem Ausgegangensein wenn nicht von Einem Pare doch von Einem Ursitz oder Schöpfungsheerd fest; so Osk. Peschel in seiner Völkerkunde (1873), Th. Waitz und sein Fortsetzer G. Gerland in ihrer Anthropologie der Naturvölker (1859—71), A. de Quatrefages in seiner Unité de l'espèce humaine (1861) und in dem oben angefürten späteren Werke „Das Menschengeschlecht". Manche Darwinianer haben allerdings beides: die polygenistische These und die Affenursprungslehre zu vereinigen gesucht, also den Umbildungsprozess aus affenänlichen Progenitoren unsres Geschlechtes in Menschen zu mehreren Malen auf verschiedenen Punkten der bewonten Erde stattfinden lassen; so Vogt, Schaaffhausen, O. Caspari, Fr. Müller. Doch bevorzugen Darwin, Huxley, Wallace rc. die Annahme nur Eines Schöpfungscentrums; und selbst Häckel huldigt jener Kombination von Descendenzlehre und Polygenismus nur scheinbarerweise, sofern er zwar eine Vielheit von Menschenarten statuirt, diese vielen (im ganzen 12) Arten jedoch auf Einem bestimmten Punkte, nämlich in einem längst un-

tergegangenen Kontinente Lemuria zwischen Australien und Madagaskar, sich aus einem Geschlechte anthropoider Affen entwickeln läßt.

Zu Gunsten des Monogenismus, und zwar nicht bloß des abgeschwächten und naturphilosophisch-idealisirten, der bei der Annahme Eines Schöpfungscentrums stehen bleibt, sondern zu Gunsten des strengeren oder biblischen, der Ein göttlicherweise erschaffenes Urpar statuirt, entscheiden hauptsächlich folgende Gründe:

a) Das physiologische Hauptargument für die Annahme des einheitlichen Ursprungs besteht in der Tatsache, dass die Menschheit aller Rassen das Vermögen einer fruchtbaren Vermischung ihrer Angehörigen untereinander in unbeschränktem Maße besitzt. Mit Recht galt dieses Merkmal der fruchtbaren Kreuzung menschlicher Rassen oder der Existenz vieler zeugungsfähiger Bastardtypen unseres Geschlechts (Mulatten, Mestizen, Zambos 2c.) schon einem Blumenbach (a. a. O.) und Buffon (Oeuvres, vol. IV, p. 386 sq.) und gilt es nicht minder der Mehrheit bedeutender Physiologen der neueren Zeit (Joh. Müller, Rud. Wagner, Quatrefages 2c.) als entscheidend zu Gunsten der Arteinheit der Menschheit. Steht diese aber fest, so erscheint auch der Ursprung von Einem Stammelternpare unmittelbar nahe gelegt und vorzugsweise warscheinlich; vgl. J. Wilbrand, Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? (1844) und Quatref. a. a. O., besonders I, 53--102.

b) Eine Reihe weiterer physiologischer Einheitskriterien gesellen sich verstärkend hinzu. So die gleichartige Skeletkonstruktion aller menschlichen Rassen, die gleichlange Dauer der Schwangerschaft bei ihnen allen, die gleiche Periodizität der Katamenien, die gleiche mittlere Pulsfrequenz und Normaltemperatur des Körpers, die gleiche Erkrankungsfähigkeit und die gleiche mittlere Lebensdauer bei den Menschen aller Rassen und Zonen.

c) Dem Scheine, als ob das weite Auseinandergehen der Rassen in Bezug auf Schädelgestalt, Beschaffenheit von Haut und Haaren 2c. auf eine ursprüngliche und wurzelhafte Verschiedenheit zurückweise, stehen zalreiche bedeutsame Beobachtungen gegenüber. Dieselben betreffen z. B. den mächtig umbildenden Einfluss der klimatischen Verhältnisse auf Europäer in Ostindien und in Nordamerika, desgleichen auf Neger in Nord- und Mittelamerika 2c. schon nach wenigen Generationen; betreffen ferner die überaus weite Verbreitung solcher konventioneller Unsitten, wie gewaltsame Schädeleinpressungen, vorgenommen an kleinen Kindern (die s. g. Skoliopädie oder künstliche Schädelformung, vgl. Ausland 1866, Nr. 46; 1868, Nr. 5; Archiv f. Anthropologie Bd. XII, H. III, S. 364 ff.), und anderes Derartige.

d) Mit den linguistischen Gegengründen gegen den Monogenismus verhält es sich änlich: sie sind großenteils nur Scheinargumente. Die Sprachen unterliegen im Laufe der Jarhunderte und Jartausende ebensogut beträchtlichen Umbildungen, wie die äußeren physiologischen Rassencharaktere. Fälle von geflissentlicher Verderbnis und Entstellung überlieferter Sprachen durch despotische Gewaltakte sind ebensogut konstatirt, wie Beispiele eines förmlichen Sprachenaustausches, wodurch Völker ihr angestammtes Idiom dem irgendwelches kultivirteren Nachbarvolkes zulieb gänzlich aufgaben, wie im Altertum die hamitischen Phönikier, später die Langobarden, Bulgaren, die Dako- und Rhätoromanen, die Berbern Marokkos 2c. Auch durch leidenschaftliche Feindschaft zwischen Nachbarstämmen, sowie durch mancherlei isolirende Einflüsse von rein lokaler Art, z. B. Getrenntsein durch gewaltige Bergketten oder durch schwer zu überschreitende Meerarme 2c., müssen vielfach die Prozesse der Sprachentrennung befördert worden sein, sodass das ursprünglich noch Verwandte nachgerade den Schein einer radikalen Verschiedenheit annahm. Vgl. schon Waitz, Anthropol. d. Naturvölker, I, 285 ff., sowie besonders W. D. Whitney, The Life and Growth of Language, p. 275 sq.; auch Webewer, Die neuere Sprachwissensch. und der Urstand der Menschheit (Freiburg 1868).

e) Wo die Sprachforschung für sich allein die weiten Klüfte, welche den Menschheitskörper dermalen zerspalten, nicht zu überbrücken vermag, da bietet vielfach die vergleichende Archäologie und Religionsforschung wichtige Instanzen

für die Annahme eines Urzusammenhanges dar. Die weite Verbreitung gewisser religiös-urgeschichtlicher Traditionen, besonders der nicht bloß bei den verschiedensten Völkern der alten Welt, sondern desgleichen auch bei vielen Stämmen Amerikas und Oceaniens heimischen Sintflutsagen, kann schwerlich anders als durch die Statuirung uralter Verwandtschaftsbeziehungen erklärt werden. Auch die auf widerholte Einwanderungen ihrer Vorfaren aus Ostasien hinweisenden Sagen des amerikanischen Volkes sind, zusammengehalten mit so manchen sonstigen Spuren eines Urzusammenhangs zwischen der alten und neuen Welt, von hoher Bedeutung. Sie widerlegen die im Sinne des amerikanischen Autochthonismus oder Nativismus gehaltenen Annahmen, wie sie neben George Squier, H. Bancroft, Lorenz Diefenbach &c., z. B. auch J. G. Müller in seinen „Amerikanischen Urreligionen" (1855) vertrat, zur Genüge und zeigen vielmehr die Richtigkeit der die amerikanische Menschheit und die frühesten Anfänge ihrer Kultur aus Asien herleitenden Anschauungsweise eines A. v. Humboldt (Reise in die Äquinoctialgegenden II, 29 f.), Chevalier (Le Mexique ancien et moderne, 1863), O. Peschel (im Ausland 1867, Nr. 47 u. ö.), F. v. Hellwald (ebendas. 1871, Nr. 11, 47 u. ö.), Bachmann (The Unity of the Human Race — bei Shields, The Final Philosophy, 1879, p. 184), Ebrard (Apologetik, Bd. II, 2. Aufl., 1880) und vieler Anderer.

f) Endlich zeugt für die spezifische Einheit und einheitliche Abstammung unseres Geschlechts der Umstand, dass die Rassen desselben in psychisch-ethischer Hinsicht eine durchgreifende Gleichartigkeit und geistige Verwandtschaft zu erkennen geben. Die Befähigung zur Teilnahme an den höheren geistigen Interessen der Gesamtmenschheit, zur Mitarbeit an den Aufgaben des Reiches des Geistes, fehlt selbst da nicht, wo eine Jartausende alte Verwilderung der Stämme den Lichtfunken gottbildlicher Würde fast völlig verlöschen gemacht hat. Der Satz von der Onmacht der christlichen Religion als civilisirender Macht gegenüber der spröden Widerstandskraft niederer Rassen (— „Le christianisme n'est pas civilisatoire" — s. de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853) hat durch die Tätigkeit christlicher Missionare unter den Wilden aller Zonen und Weltteile, unter den Kannibalen der Fidschi-Inseln wie unter den Kolhs in Bengalen, unter den Negern auf Sierra Leone wie unter den Kaffern Südafrikas und den Feuerländern des südlichsten Amerika, bereits reichliche Widerlegung erfaren und erfärt sie noch täglich. Man vergl. die in meiner „Lehre vom Urstande" &c. S. 239 zusammengestellten Hauptbeispiele, sowie Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl., II, 436; A. Mühry, Über exakte Naturphilosophie, 4. Aufl., 1880, S. 56; Hermann Soyaux, Aus Westafrika, 1879 (Beweis des Glaubens, 1880, S. 148); de Quatrefages a. a. O., II, 200 ff.

Als zusammenfassende Beleuchtungen des hier kurz erörterten Problems vgl. man außer dem bisher Angefürten noch meinen Vortrag: „Die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts", in den Jahrbb. f. deutsche Theol., Bd. VIII, S. 51 ff., sowie M. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechts, Augsburg 1873.

3) Alter des Menschengeschlechts. — Nach herkömmlicher Auffassung gibt die Bibel der Menschheit ein nahezu sechstausendjäriges Alter, sofern sie zwischen der Erschaffung Adams und zwischen Christi Geburt vier Jartausende (nach Ussher und Ideler 4004 (4006), nach Calvisius 3950, nach Kepler und Petavius 3984 &c.) verstrichen sein lässt. Mit einer so kurzdauernden Existenz unseres Geschlechts scheint die Annahme seiner Ur-Einheit schwerlich vereinbart werden zu können. Allerdings muss als ein die Hervorbildung der dermaligen schroffen Rassenunterschiede aus dem Einen Urstamm beschleunigendes Moment die zertrennende Einwirkung der Sünde, besonders seit derartigen Begebenheiten wie die in Gen. 11, 1 ff. geschilderte in Anschlag gebracht werden. Dass auf diesen Faktor der Sünde nicht hinreichende Rücksicht genommen wird, erschwert Vielen unnötigerweise das Festhalten am Monogenismus und lässt nicht wenigen andren, die den Polygenismus allerdings entschieden verwerfen, die bekannte profuse Freigebigkeit der naturalistischen Anthropologen mit ihren Myriaden von Jaren mehr oder minder plausibel erscheinen. Wird indessen diesem, bei den Teilungs- und

Zerklüftungsprozessen der alten Völkerwelt jedenfalls eine bedeutende Rolle spielenden Einflusse des Sündeprinzips oder des Geistes Kains (nach 1 Joh. 3, 12 ff.) auch noch so umsichtig Rechnung getragen, immer bleiben noch Bedenken in Fülle zurück, welche eine Erweiterung jenes nur viertausendjärigen Abstandes zwischen Adam und Christus zu begünstigen, ja gebieterisch zu fordern scheinen.

a) Innerhalb der h. Schrift selbst sind es zwar nicht die von den Septuaginta dargebotenen Varianten zu den Alterszahlen der Erzväter in Gen. 5 u. 11 mit ihrer Erhöhung der Gesamtdauer der Menschheitsgeschichte um ungefär ein Jartausend, wol aber das in sich Unsichere und Prekäre des auf jene Erzväterzalen gegründeten biblisch-chronologischen Systems überhaupt, verbunden mit mehreren bedeutsamen Analogieen von anderen gleichfalls nur wenig zuverlässigen Zahlenreihen, worauf man Zweifel an der Genauigkeit jener traditionellen Gesamtschätzung der vorchristlichen Menschheitsgeschichte auf rund 4000 Jare zu gründen ein Recht hat. Es ist jedenfalls etwas Wares an dem Satze von Th. Chalmers (1814): „The sacred writings do not fix the antiquity of the globe“ sowie an den änlichen Erklärungen von le Hir und S. de Sacy: La chronologie biblique flotte indécise; . . . Il n'y a pas de chronologie biblique etc. Die Annahme eines nur lückenhaften oder auszugsweisen Überliefertseins der Patriarchenregister in Gen. 5 und 11, ja eines bloß eklektischen Verhaltens des Berichterstatters gegenüber dem urgeschichtlichen Gesamtstoffe liegt in der Tat nahe genug, wenn man vor allem das unleugbare Symbolische der Zehnzahl bei den Erzväterlisten erwägt; wenn man damit die gleichfalls nach zahlen-symbolischen Prinzipien komponirten Geschlechtsregister in Matth. 1 und Luk. 3 vergleicht; wenn man ferner an abkürzende oder sonstwie ungenaue Angaben denkt, wie die auf die Dauer des ägyptischen Aufenthalts Israels oder der Richterperiode bezüglichen; wenn man endlich die wegen ihres fragmentarischen Charakters und ihrer vielfach nur andeutenden Kürze besonders lehrreichen Genealogieen der Eingangskapitel der Chronik (I. 1—9) in Vergleich zieht. Eine unbefangene Erwägung aller dieser Umstände erhebt es so gut wie zur Gewissheit, dass die wirkliche Chronologie der alttestamentlichen Überlieferung mit der synagogal-jüdischen und der kirchlich traditionellen sich keineswegs deckt, vielmehr ein ziemlich viel umfangreicheres Gebiet umspannt. Die Bibel lässt es zu, der Menschheit ein um etliche Jartausende höheres Alter als das gewönlich angenommene zuzuschreiben. „Der komplexe Charakter der biblischen Geschichtschreibung gestattet nötigenfalls eine Diduktion des chronologischen Netzes“ (Delitzsch).

b) Außerhalb der Bibel gibt es wenigstens bei Einem Kulturvolke des Altertums, dem ägyptischen, positiv lautende und im ganzen glaubwürdig erscheinende Nachrichten über die Dauer der vorchristlichen Kulturentwicklung, womit die traditionellen 4000 Jare der Synagoge und Kirche sich nicht wol reimen lassen. Auch wenn Ägyptens Protomonarch Menes nicht volle 4000 Jare oder darüber v. Chr. anzusetzen wäre, wie manche Ägyptologen wollen; auch wenn er mit Lepsius 3890, mit Bunsen ungefär 3600, mit Wilkinson u. a. nur etwa 2700 v. Chr. gesetzt würde: immerhin würde auch mit einem nur so weit zurückliegenden Anfangspunkte der ägyptischen Geschichte die Annahme, dass der Ursprung der Menschheit überhaupt nur etwa vier Jartausende vor unserer Zeitrechnung anzusetzen sei, sich schwer vereinbaren lassen. Jedes weitere Jarzehnt der Hieroglyphenentzifferung aber, jeder neue große Gräberfund im wunderreichen Nillande — u. a. auch die jüngst wider durch H. Brugsch bewerkstelligte Eröffnung mehrerer Pyramiden aus der 6. Königsdynastie — bringt neue Bestätigungen direkter oder indirekter Art für die wesentliche Richtigkeit jenes von Manetho aufgestellten Systems der 30 Königsgeschlechter von Menes an bis auf die Perserzeit mit seiner ungefär drei Jartausende umfassenden Gesamtdauer. Ärmer an gesicherten Nachrichten über so entlegene Zeiträume sind die Urkunden anderer Völker; doch scheint auch für Babyloniens Geschichte ein Zurückgehen ihrer ältesten relativ gesicherten Daten bis gegen die Mitte des 3. vorchristlichen Jartausends annehmbar, und aus Chinas frühesten Annalen scheint festzustehen, dass eine im Schu-king erwänte Sonnenfinsternis unter König Tschong-kang dort am 22. Oktober 2137 v. Chr.

beobachtet wurde. Auch hiemit will die gewönliche jüdische und kirchliche Zeitrechnung, wonach die Noah'sche Flut erst ungefär 2350 v. Chr. stattgefunden hätte, nicht wol zusammenstimmen. Erstreckung der Gesamtdauer der vorchristlichen Zeiten der Menschheit um mindestens ein Jartausend länger erscheint vielmehr als eine durch solche Anhaltspunkte nahe gelegte Forderung.

c) Geringeren Wertes sind die auf geologische Berechnungen gestützten Argumente der sog. prähistorischen Anthropologie für ein angeblich nach Zehntausenden von Jaren zu messendes Alter der Menschheit. Die genannte Wissenschaft mag in Bezug auf die Kulturzustände und klimatischen Naturbedingungen, desgleichen betreffs der Skelett- und Schädelformen, sowie vor allem betreffs der tierischen Umgebungen der ältesten Bevölkerung zunächst Europas recht Dankenswertes ermittelt haben: Kriterien für sichere Zeitbestimmungen besitzt sie bis jetzt nicht. Wie es denn ein objektiv zuverlässiges geologisches Chronometer zur Zeit noch nicht gibt und überhaupt „alle Zahlen, welche von natürlichen Zeitmaßen hergenommen für das Alter des Menschengeschlechts angegeben werden, höchst unsicher sind“ (F. Pfaff; änlich Fraas, Quenstedt, Dawson, der englische Anonymus The Verifier 1877, sowie neuestens der Norweger Theodor Kjerulf in dem Schriftchen: „Einige Chronometer der Geologie“, deutsch von Lehmann, Berlin 1880). So viel steht durch die Höhlenfunde der letzten Jarzehnte zwar fest, dass die frühesten Bewoner Mitteleuropas als Zeitgenossen von Mammuths, Nashörnern, Höhlenbären und -Löwen und anderen vorweltlichen Tieren gegen Ende der letzten großen Vereisung unseres Kontinents, oder was dasselbe ist: noch wärend des geologischen Diluviums gelebt haben müssen. Aber wie lange diese Diluvial- oder Quaternärzeit zu erstrecken sei, wann sie begann und wann sie aufhörte, ist an und für sich ganz ungewiss. Wenn verschiedene französische Paläontologen, wie Abbé Bourgeois, Hamy, de Mortillet rc., ein Zurückreichen der frühesten Menschenspuren sogar bis in die Tertiärzeit zu behaupten versucht haben, so widersprachen ihnen hierin bisher die meisten besonneneren Forscher nicht nur der übrigen Länder, sondern auch manche Frankreichs selbst (Broca, Abbé Moigno, Marquis de Nadaillac). Wären es aber auch wirklich echte Reste aus tertiärer Zeit, worauf die ersteren sich stützen, so fragt es sich dann doch wider: wie weit ist diese Zeit selbst zurückzudatiren und wie grenzt sie sich vom Diluvium ab? sind die 200,000 Jare, welche seit dem Miocän, und die 80 bis 100,000, welche seit dem Pleistocän verstrichen sein sollen, wirklich mit zwingender Notwendigkeit angenommenen Ziffern? Dass hier fast durchaus nur vage Mutmaßungen one soliden wissenschaftlichen Wert vorliegen, gestehen selbst solche Autoritäten des betreffenden Forschungsbereichs, denen irgendwelche Befangenheit zu Gunsten biblischer Annahmen sich auf keine Weise vorwerfen lässt, bereitwillig zu; so Schaaffhausen, Vogt, Zittel, Rütimeyer rc. Die verwegenen Schätzungen des Alters der frühesten Menschenspuren, welche Lyell in seinem bekannten Werke Geological evidences of the antiquity of Man (1864) gewagt hatte, war er selbst in den späteren Auflagen desselben mehrfach zu modifiziren genötigt. Und der neueste britische Schriftsteller über diesen Gegenstand, Edward B. Tylor (Anthropology; an Introduction to the Study of Man and Civilization, Lond. 1881) meint zwar einerseits: einige Dutzend Jarhunderte, wie die historische Zeit sie begreife, reichten allerdings nicht dazu hin, das allmähliche Sichausbilden der menschlichen Rassenunterschiede zu erklären; andererseits jedoch erklärt er die ältesten bisher aufgefundenen Menschenreste aus der sog. frühesten Steinzeit oder Mammuthperiode für „chronologisch nicht mehr bestimmbar“ (lying back out of the range of chronology). Änlich spricht Quatrefages in dem mehrfach citirten Werke über das Menschengeschlecht sich aus. Er geht darin, warscheinlich übereilterweise, so weit, die früher geleugnete Zuverlässigkeit der Bourgeois'schen Beweise zugunsten des Tertiärmenschen zuzugestehen, tadelt aber daneben doch sehr bestimmt das Exorbitante der Altersschätzungen vieler Paläontologen und namentlich das „leichtfertige Umspringen vieler Darwinisten mit der Zeit“ (I, 166; vgl. 177 ff.). Vgl. überhaupt F. Pfaff, Allgemeine Geologie, 1873, S. 185 ff.; meine Geschichte der Beziehungen rc. II, 581 ff.; auch Lehre vom Urstand, S. 289—325.

B. Der Mensch als **Geist**wesen. — Der Mensch ist nicht bloßes Naturwesen; er wandelt nicht als bloßer beseelter Leib seinen Weg. Seinen Leib erfüllt und regiert ein Geist göttlicher Abkunft; es „wont ein Unsterblicher von hoher Abkunft in den Verwesungen“ (Klopstock). Von Gott gegeben und zu bleibender Gemeinschaft mit Gott bestimmt, ist des Menschen Geist Hauptfaktor seines Wesens, sein alleiniges Subjekt, sein wares Ich. Der Mensch hat nicht etwa bloß Geist, er ist Geist. Vom ersten Anfange seines Daseins an ist er Geistseele, nicht bloße Naturseele wie die des Tieres. Auch ist er mit dieser entschiedenen Vorherrschaft des Geistwesens über das Naturwesen gleich anfänglich in die Geschichte eingetreten. Es verhält sich mit nichten so, wie der moderne Naturalismus will, daſs der Mensch ursprünglich bloßes Naturwesen, bloßes höheres Wirbeltier gewesen sei, woraus er sich dann allmählich zum geistbegabten, redenden und denkenden Menschen entwickelt hätte. Die Geschichte der Menschheit zerfiele bei solchem Sachverhalt in zwei successive Stadien, in eine Naturgeschichte und eine Geistgeschichte unseres Geschlechts; von der ersteren wüſsten wir lediglich Indirektes, aus Kombinationen zoologischer mit anthropologischen Naturtatsachen Erschlossenes, nur die letztere wäre Geschichte im waren Sinne des Wortes. Aber diese angebliche Naturgeschichte vor der wirklichen Menschheitsgeschichte ist reines Phantasieprodukt; zumal als angeblich über Zeiträume von Myriaden Jaren sich ausdehnender Prozeſs ist das behauptete Vorhergehen eines „prähistorischen Menschen“ (Steinmenschen, Eiszeitmenschen ꝛc.) vor dem jetzigen Menschen nichts als ein kulturhistorischer Roman von gähnender Langweiligkeit. Ein Schöpfungsstadium wird allerdings dem jetzigen Menschheitsdasein vorausgegangen sein, wie jeder einzelne Mensch seine Zeugungs- und Geburtsgeschichte hat. Aber warum als Prozeſs von ungemessener Länge denken, was diesem von selbst sich darbietenden Gleichnisse zufolge verhältnismäßig kurz und rasch verlaufen sein muſs? Warum der allein naturgemäßen und warscheinlichen Parallele zwischen Individualschöpfung und Gesamtschöpfung des Menschen eine höchst naturwidrige, von allen bekannten Analogieen entblößte substituiren? Warum der geoffenbarten Warheit die Träume einer in glaubensloser Öde erstarrten und verwilderten monistischen Phantasie vorziehen? Natur und h. Schrift gleicherweise zeugen gegen die darwinistische Konstruktion der Prähistorie. Dem Steinzeitalter unseres kalten europäischen Nordens muſs im wärmeren Süden eine hoch entwickelte Metallzeit längst zur Seite gegangen sein, gleichwie erwiesenermaßen neben Skandinaviens Bronzezeit eine südeuropäische Eisenzeit existirte. Dieselben Jarhunderte, wärend deren Galliens und Belgiens Renntiermenschen auf einsamen Eisgefilden jagten, sahen am Nil und am Euphrat schon das bunte Spiel eines hoch geförderten Kultur- und Kunstlebens; von Ägyptens Pyramiden ist es historisch erwiesen, daſs sie Helvetiens Pfahlbauten im Alter um zwei Jartausende übertreffen. Warum scheut man sich, der Urkunde über unseres Geschlechtes früheste Erinnerungen Glauben zu schenken, deren Entstehungsgeschichte mit dem Jugendleben der ältesten bekannten Völker der Erde notorisch zusammenfällt, zugleich aber dieser Völker eigene früheste Aufzeichnungen an innerer Glaubwürdigkeit weit übertrifft und mit dem Siegel göttlicher Warheit geweiht und gekräftigt erscheint?

Ausgehend von den eben genannten altmorgenländischen Kulturstätten, in deren Nähe one Zweifel auch schon seine Wiege gestanden, hat das Menschengeschlecht im Laufe einer schwerlich viel längeren als sechstausendjärigen Entwicklung alle bewonbaren Länder und Inseln des Erdballs besiedelt. Auseinandergetreten zu zalreichen Stämmen und fast zallosen Völkern, beherrscht es nichtsdestoweniger als Ein Reich des Geistes die Weiten der Erde. Ein Menschentum erfüllt alle Länder und gebietet auf allen Meeren. Vor den Geboten Eines allumfassenden Völkerrechts beugen sich schon alle Nationen, gezwungenerweise selbst die verwildertsten; von den Segnungen des Einen großen Verkehrsnetzes, womit das moderne Kulturleben die Erde immer dichter umschlingt und umklammert, wird bald kein Volk mehr ausgeschlossen sein. Bis zu den entlegensten und unzugänglichsten Stämmen wird, vielleicht bevor unser Jarhundert zu Ende geht, beides vorgedrungen sein: die mordende Feuerwaffe des Europäers und Amerikaners, aber auch

der lockende Klang christlicher Predigt, der Beginn einer Unterweisung in evangelischer Warheit.

Die menschliche Civilisation erstreckt beides allenthalben hin: ihren Segen und ihren Fluch. Als „Humanität“ im guten wie im bösen Sinne sucht sie sich der Herrschaft über unseren Planeten zu bemächtigen. An und für sich betrachtet, nach ihrem Urbegriff und nach höherer göttlicher Bestimmung, ist die Humanität ein durchaus gutes, edles Prinzip, würde das „Homo sum; nil humani a me alienum esse puto“ eine hinreichend feste Basis menschlichen Rechts und menschlicher Sitte für alle Länder und Zeiten bilden können. Allein durch das Eindringen der Sünde in die Entwicklung unseres Geschlechts ist sein angestammter Adel vielfach zu äußerster Wertlosigkeit herabgesunken, ja positiv schlimmer Korruption anheimgefallen. Die im Laufe der Jartausende angesammelten Schätze gemeinsamer Geistesarbeit sind wurmstichig und rostig geworden, die göttlicherweise bestellten Pfleger des Gottesgartens der Erde haben sich vielfach in Räuberhorden und Mörderbanden verwandelt. Eine Rückkehr aus dem heillosen Verwilderungszustande zur normalen Urgestalt menschlichen Seins und Strebens würde mittelst eigner Kraftanstrengung der Menschheit nimmermehr zu vollfüren sein. Nicht einmal zur Kenntnis ihres Verderbens könnte dieselbe von sich aus gelangen, so wenig als die Idee dessen, was sie normalerweise sein und leisten soll, ihr von selbst zu kommen vermöchte. Die natürliche Menschheit ist zur waren Erkenntnis ihrer selbst, zur Gewinnung eines Menschheitsideals und zumal des allein rechten und rettenden Menschheitsideals schlechterdings unfähig. Wie immer man dieses Ideal näher bestimmen möge, ob man es setze in die Erfüllung des äußeren civilisatorischen Berufs der Menschheit durch Ackerbau, Handwerk, Handel, Kunst, Wissenschaft, oder in die Erfüllung der ethischen Naturpflichten in Familie und Stat, oder in die Betätigung erbarmenden Mitgefüls mit den Leiden des Nächsten, oder endlich (mit Herder in seinen Humanitätsbriefen, sowie in seinen Ideeen zur Philosophie der Geschichte) in diese dreierlei Funktionen zumal: seine Verwirklichung gelänge der Menschheit, wie sie an sich infolge ihres sündigen Zustandes ist, nun und nimmermehr. One erlösende Hilfe von oben, one das erleuchtende und widergebärende Eingreifen dessen, der als reales Menschheitsideal, als warer Gottes- und Menschenson in unser Fleich gekommen, würde keine jener civilisatorischen und ethischen Aufgaben, die zur Realisirung der Menschheitsidee gehören, ihrer Erfällung näher gebracht worden sein.

Sie sind ihrer Erfüllung näher gebracht worden, als sie es vor 18 Jarhunderten waren, und sie werden ihr näher gebracht von Jarhundert zu Jarhundert. Es erfolgt dies in einer Progression, welche neuestens geradezu einen reißenden Charakter anzunehmen begonnen hat, soweit wenigstens jene civilisatorischen Fortschritte in Handel, Handwerk, Landbau, Kunst, Verkehrswesen in Betracht kommen, weniger allerdings vorerst noch, was die ethische und die religiöse Seite der Sache betrifft. Den Grund zu diesem rastlosen Fortschreiten nach dem Ziele der allseitigen Unterwerfung der Erdennatur unter die Menschheit hat kein anderer gelegt, als der, welcher sich selbst „des Menschen Son“ nannte, die Blüte und Krone der Menschheit, der Herr, des Reich zwar „nicht von dieser Welt“, aber doch die Rettung und Verklärung dieser Welt ist. Christi Reich und das Reich der waren Humanität bilden konzentrische Kreise. Das Humanitätsideal ist vom christlichen Lebensideal nicht wesentlich verschieden: es verdankt sein Bestes, was zu seiner Realisirung bisher geschehen, der durch Christum vor achtzehnhundert Jaren in die Menschheit gebrachten neuen Lebensbewegung, und es wird, was an seiner Vollendung noch mangelt, widerum nur dem Christentum zu danken haben. Christentum und Menschentum sind niemals und nirgends wirkliche Gegensätze; wo sie auseinanderfallen, wo sie sich nicht wechselseitig fördern, ergänzen, ja gewissermaßen decken, da liegt regelmäßig ein Missverständnis theoretischer Art oder eine tatsächliche Missgestaltung und Entartung auf der einen oder anderen Seite vor. Es gibt ein einseitig weltflüchtiges, quietistisch-asketisches Christentum, das man mit Recht einer humanitätsfeindlichen Haltung anklagt; der gleiche Vorwurf trifft den Fanatismus jener toten

Buchstaben-Orthodoxie, die bei Geistlichen wie Laien der älteren katholischen Kirchen, vielfach aber auch in Sektenkreisen neueren Ursprungs noch ziemlich weit verbreitet ist. Allein ganz abgesehen von der evangelisch-apostolischen Urgestalt unserer Religion mit ihrer auf Herstellung Einer Herde unter Einem Hirten, auf Aussönung der Gegensätze zwischen Grieche und Jude, Herr und Knecht, Mann und Weib gerichteten Tendenz, hält längst jeder warhaft erleuchtete Christ der Gegenwart, welcher besonderen Kirche er angehören möge, die Ziele seines Wirkens als Christ für nicht verschieden von denjenigen allgemein menschheitlicher Humanität und Kultur. Umgekehrt verstehen nur diejenigen Apostel der Humanität ihre Aufgabe richtig, welche in den Pionieren äußerer wie innerer Missionsarbeit des Christentums ihre selbstverständlichen Bundesgenossen erblicken und im heiligen Geiste Christi das Vollendungsziel, dem alles Geistesleben der Menschheit zustreben muss, sowie zugleich die Gewär für die einstige Erreichung dieses Zieles erkennen. Keine bloße Humanitätsmoral, losgelöst vom Grunde christlicher Gottesfurcht und evangelischen Glaubens, vermöchte je zu leisten was die Moral der Kirche Christi geleistet hat und noch leistet. Keine Humanitätsreligion der Gegenwart oder Zukunft, bestehend — nach seichter Gambetta'scher Phrase — in „Verbindung der Menschen untereinander", würde die ernsten Gefaren unseres Zeitalters zu beschwören und das bluttriefende Schreckgespenst des Nihilismus zu verscheuchen im Stande sein. Die Menschheit erreicht ihr Ziel nicht anders als in und mit Christo. Auch ihr im ganzen, ebensogut wie seinen Jüngern insbesondere, gilt sein Wort: „One mich könnet ihr nichts tun!"

Vgl. den Artikel „Mensch" in Aufl. 1 der Enc., von Prof. H. Ulrici; K. B. Hundeshagen, Über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnisse zu Kirche u. Staat, Berl. 1853; J. J. v. Oosterzee, Oratio de religione christiana, optima verae humanitatis magistra, Trajecti ad Rhen. 1869, sowie die deutsche Bearbeitung derselben Rede, im Beweis des Glaubens, 1869, S. 481 ff.; H. Kritzler, Humanität und Christentum, 2 Bde., Gotha 1866, 1867; Henrick Scharling, Humanität und Christentum in ihrer geschichtlichen Entwicklung. A. d. Dän., 2 Thle., Gütersloh 1874. **Zöckler.**

Menses papales, päpstliche Monate, nennt man das Recht des Papstes, gewisse in bestimmten Monaten zur Erledigung kommende Benefizien zu besetzen. Die römischen Kanzleiregeln in ihrer neuern Gestalt enthalten unter Nr. IX darüber Folgendes: „Cupiens Sanctissimus Dominus Noster pauperibus clericis et aliis benemeritis personis providere omnia beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, saecularia et quorumvis ordinum regularia qualitercumque qualificata, et ubicumque existentia in singulis Januarii, Februarii, Aprilis, Maii, Julii, Augusti, Octobris et Novembris mensibus, usque ad suae voluntatis beneplacitum extra romanam curiam, alias, quam per resignationem quocumque modo vacatura, ad collationem, provisionem, praesentationem, electionem, et quamvis aliam dispositionem quorumcunque collatorum et collatricium saecularium, et quorumvis ordinum regularium (non autem S. R. E. cardinalium, aut aliorum sub concordatis inter sedem apostolicam et quoscumque alios initis, et per eos qui illa acceptare et observare debuerant acceptatis, quae laedere non intendit, comprehensorum) quomodolibet pertinentia dispositioni suae generaliter reservavit". Daran schließen sich deklarirende und Ausnahmen begründende Bestimmungen; insbesondere ist hervorzuheben, dass mit dem Ausdrucke päpstliche Monate gemeinhin die Terminologie ungleiche Monate, Wechsel der Monate, alternativa mensium unrichtigerweise identisch gebraucht wird, da beide Bezeichnungen sich keineswegs decken. Es ist vielmehr nur eine bestimmte, auch in den Kanzleiregeln speziell ausgezeichnete Ausnahme von der obigen Regel, dass zugunsten der Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, welche persönlich Residenz in ihren Sprengeln beobachten, die acht päpstlichen Monate auf sechs redusirt sind, und zwar so, dass der Papst sich die sechs ungleichen Monate reservirt hat (Januar, März, Mai, Juli, September, November), wärend die sechs gleichen (Februar, April u. s. w.) den Bischöfen u. s. w. überlassen werden.

Der Ursprung der päpstlichen Monate beruht auf folgenden Tatsachen. Seit dem 12. Jarh. begannen die Päpste einzelnen Kirchen Kleriker zu vakanten Benefizien mittelst Ersuchungsschreiben (preces) zu empfehlen und, wenn dies nicht fruchtete, durch ein befehlendes Reskript die Besetzung der Stelle mit der bezeichneten Person aufzutragen (mandatum de providendo). Im Dekret Gratians von 1151 finden sich derartige Mandate nicht, da sie um diese Zeit erst entstanden sind. Ein Beispiel aus der Zeit Innocenz II. (1130—1143) erwänt Petrus Abt von Clugny epistol. lib. II, ep. 33—35 (citirt von Gonzalez Tellez zum cap. 37 X, de rescriptis I, 3, Nr. 4), ein anderes von Hadrian IV. (1154—1159) epist. 13 (Würdtwein, Subsidia diplomatica Tom. IV (Heidelberg 1774) pag. IX; Mansi collectio Conciliorum T. XXI, Fol. 805). Aus der Zeit Alexanders III. (seit 1159) sind dergleichen Mandate bereits in den Dekretalensammlungen (c. 7, X, de rescriptis I, 3). Die Praxis war aber, dass, wenn das Mandat nicht befolgt wurde, literae monitoriae, praeceptoriae und executoriae nach einander erlassen wurden und dann erforderlichenfalls die Exekution folgte (vgl. c. 4, X, de concess. praebendae. III, 8. Innocent. III. a. 1198, c. 30, X, de rescriptis. I, 3, c. 34, X, de praebendis et dignitatibus, III, 5. Honorius III. c. 37, X, de rescriptis. I, 3. Gregor. IX. verb. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 5). Da dergleichen Mandate ordentlicherweise zunächst zu Gunsten dürftiger Bittsteller erteilt wurden, wie dies ausdrücklich im cap. Cum secundum Apostolum (qui altario servit vivere debeat de altari) 16 X. de praebendis III, 5 von Innocenz III. a. 1198 bemerkt wird, so nannte man solche Verleihungen, mit Bezugnahme auf diese Stelle „per formam communem" oder „in forma pauperum" (s. c. 27, X, de rescriptis, I, 3. Innocenz III, a. 1214). Die Erteilung der mandata de providendo bezog sich aber bald nicht nur auf wirklich erledigte, sondern auch auf erst künftig zur Erledigung kommende Benefizien (c. 19, X, de rescriptis I, 3: „si qua [praebenda] tunc in eorum vacaret ecclesia vel proxima vacaturam...). Hierin lag die Übertretung einer Vorschrift des Laterankonzils von 1179, nach welcher die Verleihung einer Exspektanz verboten war (c. 2, X, de concess. praeb. non vacantis III, 8, widerholt von Innocenz III., Honorius III., Bonifaz VIII. u. c. 13, 16, X, eod. c. 2, eod. in VI. [III. 7]). Man rechtfertigte dies Verfaren jedoch damit, dass die Verleihung sich nicht auf eine bestimmte Stelle beziehe. Gegen das nunmehr folgende Übermaß solcher päpstlichen Verfügungen suchten sich einzelne Kirchen durch päpstliche Indulte zu sichern, die Klagen gegen den Missbrauch selbst (vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II, lib. I, cap. XLIII. XLIV) blieben aber im ganzen unerledigt, bis Martin V. auf dem Konzil zu Costnitz 1418 den Satz bestätigte: „Ultra reservationes juris duae partes sint in dispositione Papae, et tertia pars remaneat in dispositione Ordinariorum. Ita, quod duo prima cedant Papae et tertium Ordinario, ita, quod per quamcumque aliam reservationem aut praerogativas non minuatur" (von der Hardt, Concilium Constantiense Tom. I, p. 1022 sqq.). Definitiv war die Angelegenheit noch nicht geregelt (Thomassin cit. cap. XLIV, Nr. VII a. E.). Sie wurde auf dem Konzil zu Basel in neue Beratung gezogen. Sessio XII, a. 1433, sessio XXIII, a. 1436 hoben die päpstlichen Reservationen auf, soweit sie nicht im Corpus juris (mit Ausschluss der Extravaganten) enthalten seien und sessio XXXI, a. 1438 decret. II. schaffte für die Zukunft die Erteilung der Exspektanzen und Ernennungen (gratiae exspectativae aut nominationes) ab. „Cessentque de cetero jam facte, et tam ipse quam eciam fiende, si que fiant, nulle sint ipso facto; exceptis illis graciis et nominacionibus, super quibus processus jam sunt expediti, quas ex certis racionabilibus causis, in octo mensibus, quibus hactenus cursum consueverunt habere, tolerandas duximus, donec aliter fuerit ordinatum". (Diese Stelle findet sich bei Mansi coll. Concil. XXIX, p. 159, auch nebst den anderen in Bezug genommenen Dekreten bei Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata (Argentorati 1789, 4) p. 113. 150. 154. 156 unten, 157). Durch das Wiener Konkordat von 1448 wurde die anderweitige Ordnung getroffen und den Basler Dekreten zum Vorteil der Kurie vielfach derogirt. In Bezug auf die Teilung der Monate ward nun beliebt, dass in den sechs glei-

chen Monaten (Februar, April u. s. w.) eine freie Verleihung durch die Berechtigten, in den sechs ungleichen Monaten (Januar, März u. s. w.) aber die Disposition durch den Papst erfolgen solle (Koch a. a. O. S. 206. 207. 223 ff. 240 ff.). Der Text des Konkordats gibt indes noch einige nähere Bestimmungen, deren Auslegung nicht unbestritten ist. Es heißt nämlich: „De ceteris dignitatibus et beneficiis quibuscunque, secularibus et regularibus vacaturis, ultra reservationes jam dictas, majoribus dignitatibus post pontificales in cathedralibus et principalibus in collegiatis exceptis, de quibus jure ordinario provideatur per illos inferiores, ad quos alias pertinet; idem sanctissimus dominus . . . non impediet, quo minus de illis, cum vacabunt de mensibus Februarii . . . . libere disponatur per illos, ad quos collatio, provisio, presentatio, electio aut alia quaevis dispositio pertinebit . . .“. Der Sinn dieser Worte scheint unzweideutig zu sein, dass die übrigen Dignitäten und Benefizien (gegenüber den Bistümern und Klöstern) im Februar u. s. w. von den Berechtigten besetzt werden, die höhern auf die Bischöfe folgenden Dignitäten in den Domstiftern und die ersten Stellen in den Kollegiatkirchen, also die Propsteien, Dekanate, Scholastereien, Kantorate u. s. w. von den niedrigeren, d. h. den Kapiteln vergeben, also von der alternativa mensium ausgenommen werden sollen. Gleich anfangs hat sich aber eine andere Interpretation dagegen geltend gemacht, nach welcher solche Kapitelstellen von der alternativa ausgenommen und den Päpsten reservirt sein sollten. Die, welche so deuten, schließen die Worte majoribus bis exceptis in Parenthese und beziehen den Satz: de quibus jure ordinario providetur (so lesen sie statt provideatur; ja sie scheinen selbst den Text durch Fortlassung der Worte de quibus für sich korrumpirt zu haben, s. Hedderich, Elementa juris canonici, Pars IV (Bonn 1792) p. 162) auf das Vorhergehende. Die erste dieser Auslegungen wird übrigens schon durch das von Martin V. auf dem Costnitzer Konzil gemachte Zugeständnis, welches der Kurie noch vorteilhafter ist als das Wiener Konkordat, unterstützt. In jenem findet sich wörtlich der obige Passus bis pertinet, mit dem Zusatze „nec computentur in turno seu in vice eorum“ (vgl. Koch a. a. O.). Da die zweite Auslegung aber schon von Aeneas Sylvius (Pius II.) geltend gemacht wurde, suchten sich einzelne Stifter bald durch besondere Konzessionen die Wal der Dignitäten zusichern zu lassen. So Speier für den Dekan, Scholastikus und Propst im J. 1477 und 1481 (Würdtwein, Subsidia diplomatica IX, 213. 208; Koch, cit. p. 287. 290 sqq.), Mainz für den Propst 1562 (Koch, cit. p. 297) u. a.

Von der alternativa mensium werden außerdem ausgenommen Vakanzen, welche durch einfachen Verzicht oder durch Tausch eines Beneficiums entstehen (Schloer, De reservatione beneficiorum et dignitatum ex qualitate vacationis per resignationem Francof. ad M. 1777, 4⁰; Koch, cit. p. 226 not. 55); ferner Benefizien, welche einem Laienpatronate unterliegen (Koch, cit. verb. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. beneficium art. XI, Nr. 18—20); desgleichen ständige Vikarien einer Pfarrkirche, welche einer Dignität u. s. w. unirt sind (Ferraris, cit Nr. 23; Koch a. a. O.) und überhaupt Curat-Benefizien oder Pfarrkirchen (Hedderich, Diss. de parochiis in Germania praecipue in ducatibus Juliae et Montium alternativae mensium concordatorum haud subjectis, in der Collectio dissertationum ex jure eccl. Germ. Tom. I (Bonn 1780, 4⁰) Nr. X, S. 241 ff.; Koch, cit. p. 228, not. 64).

Von der Beschränkung durch die päpstlichen Monate haben sich manche Diözesen ganz frei zu machen gewusst, wie Bamberg und Würzburg (Propst, turnarii ecclesiarum Germaniae, in (Ullheimer): ad concordata nationis germ. integra documentorum fasc. IV. (Frcf. et Lipsiae 1777) p. 360 sq., 376 sq.). Den drei geistlichen Kurfürsten hatte der Papst besondere Indulte verliehen, nach welchen die Verleihung der Benefizien in den päpstlichen Monaten ihnen zustehen sollten. Das Indult wurde jedem Erzbischofe von dem jedesmaligen Papste auf Lebenszeit erteilt. Es erhellt dies aus einem Breve Pius V. an den Erzbischof Daniel von Mainz vom 2. Mai 1566 (bei Gudenus, Codex diplomat. Tom. IV, Nr. CCCXXIV, p. 717). „Quod rogasti, ut indultum, quod tibi a praedecessore nostro Pio IV. concessum fuerat super beneficiis, quae vacare contigisset in

mensibus sedi Apostolicae reservatis, tibi confirmare velimus, de eo cum Venerab. fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus consultabimus, ut moris est, et tibi postea de eorum consilio respondebimus"; desgleichen aus späteren Klagen über Beschränkungen (m. s. insbesondere vom Jar 1673 (Hedderich, Elementa juris canonici Pars IV, p. 171 sq.) 1769 (Le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staaten- und Kirchengeschichte, Theil VIII, S. 4) u. a.

Was den Gebrauch der päpstlichen Monate selbst betrifft, so bestimmt das Wiener Konkordat, es müsse die Provision des apostolischen Stules erfolgen: „infra tres menses a die note vacationis in loco beneficii", widrigenfalls der sonst Berechtigte über die Stelle zu disponiren befugt sein soll. Diese Worte: infra tres u. s. w. werden aber abweichend ausgelegt. Gregor XIII. hat unterm 1. November 1576 interpretirt: „wenn nicht binnen drei Monaten vom Tage der am Sitze des Benefiziums bekannt gewordenen Vakanz die Provision erfolgte" und die Deutung verworfen, „dass die Provision an dem Orte des Benefiziums bekannt geworden", zugleich aber verordnet, dass der Providirte dem sonst Berechtigten die Provision binnen drei Monaten mitzuteilen oder am Orte des Benefiziums bekannt zu machen habe. In Deutschland hat man sich indessen gegen die päpstliche Interpretation erklärt, da es sich hier um einen Vertrag handle, welcher nicht von einem der Kontrahenten einseitig ausgelegt werden dürfe (vgl. Ferraris, a. a. O., Nr. 15, 16; Koch a. a. O., S. 229, Not. 65). Übrigens dürfen die Berechtigten in ihren Monaten durch päpstliche Exspektanzen um so weniger gehindert werden, als das tridentinische Konzil sess. XXIV. cap. 19 de reform. alle gratiae exspectativae aufgehoben hat.

Nicht unbestritten ist, ob im Falle päpstlicher Sedisvakanz den Bischöfen oder nach anderer Meinung den Kapiteln die Provision in den päpstlichen Monaten zustehe. Über die Gründe für und wider s. m. Ferraris a. a. O., Nr. 24, 25; Koch a. a. O., S. 229, Not. 68.

Das Recht der päpstlichen Monate besteht auch jetzt noch, hat indessen in der neuesten Zeit einige Modifikationen infolge besonderer Vereinbarungen erlitten. In Bayern bestimmt das Konkordat von 1817 Art. X, „Regia Majestas ad canonicatus in sex mensibus apostolicis sive papalibus nominabit". Für Preußen setzt die Bulle de salute animarum von 1821 fest: „Futuro autem tempore .... canonicatus in mensibus Januarii, Martii, Maii, Julii, Septembris ac Novembris .... vacantes conferentur, quemadmodum in capitulo Wratislaviensi hactenus factum est". In Breslau hatte der König als souveräner Herzog von Schlesien zu den in den ungleichen Monaten erledigten Kanonikaten das Nominationsrecht geübt, in der Weise, dass über den von ihm Nominirten der Bischof ein Zeugnis kanonischer Tüchtigkeit auszustellen hatte, worauf die päpstliche Provisionsurkunde erlassen wurde (vgl. Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens. (Halle 1840) Bd. I, S. 339, 369, 370.) Hienach wird jetzt also in allen preußischen Bistümern verfaren. Durch die Aufhebung des statlichen Provisionsrechtes in der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848 Art. 15 (31. Januar 1850 Art. 18) ist hierin nichts geändert, da dieses in der Bulle anerkannte Recht „auf einem besondern Rechtstitel beruht". In mehreren anderen Ländern sind die päpstlichen Monate zugleich mit den übrigen Reservaten der Kurie fortgefallen, wie in Hannover, den zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Territorien u. s. w. **(H. F. Jacobson†) Mejer.**

Menzer, Balthasar, der Ältere, einer der bedeutenderen, streng lutherischen Theologen der älteren Periode, hat in dem Artikel über Kenotiker und Kryptiker nur kurze Erwänung gefunden (s. Bd. VII, S. 641 f.), weshalb hier noch Einiges zu seiner Charakteristik nachgetragen werden muss. Mit Recht nennt ihn Henke den Patriarchen des echten Luthertums in Hessen, der wol eine ausfürliche Darstellung verdiente. Er war am 27. Februar 1565 zu Allendorf im Hessischen geboren und studirte in Marburg, wo er sich früh durch Talent und Kenntnisse auszeichnete. Nach einer mehrjärigen Tätigkeit als Prediger in Kirtorf wurde er 1596 zum Professor der Theologie in Marburg ernannt, wurde Ephorus der

Stipendiaten und nach einigen Jaren Doktor der Theologie. In dieser Stellung erlebte er als einer der zunächst Beteiligten die reformirte Kirchenreform des Landgrafen Moritz. Unfähig den vier „Verbesserungspunkten" — Verbannung der ubiquitistischen Lehre, Widerherstellung des Bilderverbots, des Brotbrechens im Abendmal und veränderte Zälung des Dekalogs — Folge zu leisten, schloss er sich seinem Kollegen Winckelmann und dem Stadtpfarrer Leuchter an, welche 1605 nach Gießen auswanderten, und nahm hier auf der 1607 durch den Landgrafen Ludwig neu gegründeten Universität als einer der vornehmsten lutherischen Lehrer Stellung. Seine Tätigkeit in Gießen umfasst den wichtigsten Teil seines Lebens, doch durfte er 1625 nach Marburg infolge der Verlegung der Universität zurückkehren, wo er auch am 6. Januar 1627 gestorben ist. — Mentzer war durchaus Lutheraner im Sinne der Konkordienformel, für ihn fiel der theologische Beruf mit der Pflicht der allseitigen Verteidigung des konfessionellen Dogmas vollständig zusammen. Sein christlicher Glaube war wesentlich Glaube an das christologische Dogma, wie es sich in der Idiomen- und Ubiquitätslehre vollendet und auf die Anschauung des Sakraments und des sakramentlichen Genusses übertragen hatte; nur unter dieser Voraussetzung ist sein litterarisches Leben verständlich, welches uns in jene Zeiten zurückversetzt, wo über diese Kontroversen Abhandlungen von 400 Seiten in Menge geschrieben und gelesen wurden. Diesen seinen beschränkten Standpunkt verfocht Mentzer unablässig, aber mit Gewissenhaftigkeit und gelehrtem Geschick, one persönliche Gehässigkeiten einzumischen, und zugleich mit dem Bestreben, den Frieden in der eigenen Kirche nicht zu stören. Er war ein Polemiker im besseren Sinn, weshalb ein ehrenhafter Charakter und ein persönlich mildes und friedfertiges Betragen ihm allgemein nachgerühmt werden. Seine Schriften und Abhandlungen können hier nur zum kleineren Teile erwänt werden, sie sind ungemein zalreich und meist polemisch, die lateinischen wurden später von seinem Sone gesammelt und herausgegeben: Opera theologica latina, 2 tomi Francof. 1669. Von exegetischen Arbeiten und kleinen systematischen oder katechetischen Entwürfen sehen wir ganz ab. Schon seine oft aufgelegte Exegesis confessionis Augustanae, Giss. 1603, dient ausschließlich der Verteidigung gegen die Katholiken und Reformirten, änlich die Repetitio Chemnitiana. Herausgefordert durch des Katholiken Joh. Pistorius „Wegweiser vor alle verführte Christen", antwortete er in den Schriften: Anti-Pistorius seu disputatt. de praecipuis quibusdam controversis capitibus, Marp. 1600, Evangelischer Wegweiser, Marburg 1603, und viele andere. Sein reformirter Gegner war zunächst sein Nachbar, der ausgezeichnetste Repräsentant der nunmehrigen hessen-kasselschen Theologie, Johannes Crocius, Professor in Marburg; Mentzers Verantwortungen und Angriffe gegen ihn beweisen, dass er auch die gemäßigte reformirte Richtung nicht würdigen wollte und konnte und dem freieren Anschluss an die Augustana jedes Recht absprach: Abstersio calumniarum J. Crocii, Apologeticus, Anticrocius, Collatio Augustanae confessionis cum doctrina Calvini, Bezae et sociorum, 1610. Außerdem geriet er in Streit mit Johann Sadeel in Paris und Genf, Matthias Martinius in Herborn, Paul Stein in Kassel, Schönfeld und Pareus: Elenchus errorum J. Sadeelis in libello de veritate humanae naturae Christi, Giss. 1615, Elenchus errorum J. Sad. in libello de sacramentali manducatione, Giss. 1612, Anti-Martinius sive modesta et solida responsio etc., Giss. 1612 u. v. a. Diese Kontroversschriften über die Idiomenlehre, die menschliche Natur Christi, den sakramentlichen Genuss im Abendmal und den Stand der Erniedrigung offenbaren die ganze logische Schärfe der reformirten Kritik und die ganze Zähigkeit und Standhaftigkeit der lutherischen Verteidigung. Das Verfaren bleibt sich auf beiden Seiten gleich; es sind immer dieselben Entgegensetzungen des Endlichen und Unendlichen, welche die reale Kommunikation der Idiome und somit die Ubiquität undenkbar machen, und dem gegenüber ist es immer dieselbe Beziehung auf die persönliche Einigung der Naturen und deren Konsequenzen, aus welcher sich ihre Notwendigkeit ergeben soll. Für Mentzer handelte es sich hauptsächlich um die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi; ihr gilt der Stand der Erniedrigung, sie ist aber zugleich nach der Erhöhung durch die persönliche Verbin-

dung mit der göttlichen zu einem allgemein zugänglichen und überall gegenwärtigen Heilsgut geworden. Nach seinem Urteil streift die Meinung des Gegners geradezu an Arianismus. Diese zunächst rein konfessionelle Polemik fürt uns auf einen andern Streitpunkt; denn wärend Mentzer nur frembartige Irrtümer der Reformirten zu widerlegen beabsichtigte, regte er, one es zu wollen, einen Widerspruch der eigenen Konfessionsgenossen an. In den Verhandlungen mit Martinius hatte er den Satz aufgestellt: ipsa divina praesentia juxta sacras literas est actio; die göttliche Allgegenwart sei nicht allein als substanzielles Nahesein bei den Kreaturen zu denken, sondern auch als Allwirksamkeit, so dass Vorsehung und Weltregierung mit zu ihren Merkmalen gehören. Diese Definition erschien den Gießener Kollegen Winckelmann und Gisenius bedenklich, sie wendeten ein, dass bei solcher Beschreibung das Wesenhafte der Allgegenwart gänzlich in ein Wirkendes aufgelöst werden könne. Mentzer verteidigte sich, doch entstand eine Misshelligkeit, welche Landgraf Ludwig so ernst nahm, dass er 1617 sämtliche Gießener Theologen nach Darmstadt berief und ihnen auferlegte, die Sache friedlich beizulegen. Wirklich einigte man sich dahin, dass Wesen und Wirken in jener Frage nicht getrennt werden dürfen, die ganze Differenz also nur eine formelle Bedeutung haben könne. Dennoch blieb Mentzer bei seiner Auffassung stehen und unterließ nicht, sie bei der weiteren Verteidigung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi gegen die genannten Reformirten in Anwendung zu bringen. Er wollte es eben vermeiden, dass die göttliche Allgegenwart einer wesenhaften Unendlichkeit gleichgestellt werde, sondern sie sollte auf das Verhältnis zu den Kreaturen bezogen, als ein Relatives und Aktives gedacht werden. Wenn also diese Gegenwart der menschlichen Natur Christi vermöge des Logos einwont: so empfängt diese letztere damit noch keine wesenhafte Unermesslichkeit (infinitas), die jede Begrenzung aufhebt, sondern nur eine allgegenwärtige Wirksamkeit wird ihr mitgeteilt, es ist die Macht und der Wille des Logos, worauf sie ruht. Man erkennt leicht, dass auf solche Weise die Vorstellung der Ubiquität erleichtert wurde, auch fiel die Folgerung hinweg, als ob der menschliche Christus schon wärend seiner Erniedrigung auf Grund der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur an allen Orten hätte zugegen sein müssen. — Daran knüpfte sich der Streit mit den Tübingern, dessen Verlauf bis zu der 1624 von Sachsen ausgehenden Entscheidung, die zu Gunsten der Gießener ausfiel, wir hier nicht zu erzälen haben. Vgl. Bd. VII, S. 642. Mentzers Hauptschrift ist: Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai, Th. Thummii, in qua multi de persona et officio Christi errores deteguntur et refutantur, 1624, sie enthält Aktenstücke, Berichte und Abhandlungen und wurde in Thummii Acta Mentzeriana 1625 beantwortet. Nur die Hauptfrage dieses bekannten kryptischen Streits: ob die menschliche Natur Christi im Stande der Erniedrigung bei allen und jeden Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und alles im Himmel und auf Erden regiert habe selbst mitten im Tode? — bedarf noch einer kurzen Beleuchtung. Mentzer verteidigt seinen Standpunkt teils aus der Übereinstimmung mit der Konkordienformel, teils aus der Idee und Warheit der Selbsterniedrigung Christi. Soll sich Christus als Mensch erniedrigt haben, so muss er sich der Anwendung der ihm aus der göttlichen Natur zufließenden Majestät wirklich und faktisch, wenn auch mit Abzug der einzelnen Wunderwirkungen, enthalten haben und er konnte sich enthalten, weil das unbegrenzte Gegenwärtigsein und Regieren Sache des Willens war und nicht unmittelbar aus dem Wesen hervorging. Denn ein fortgesetzter und nur verhüllter Gebrauch dieser Gottesmacht auch wärend des Erdenlebens wäre keine κένωσις mehr und würde aus Christi Hunger und Durst und aus seiner Armut und Verachtung vor den Menschen „lauter Scheinhandel“ gemacht haben. Damit wird nicht geleugnet, dass Christus auch als Mensch im Besitz dieser Eigenschaft gewesen sei; er besaß sie wol (κτῆσις), enthielt sich aber um der Menschen willen fast vollständig ihres Gebrauchs (χρῆσις), und es erklärt sich aus dem Begriff der Allgegenwart, dass sie als freie und der Unterbrechung fähige Wirksamkeit von dem unterliegenden Wesen unterschieden werden kann. Wendet man dagegen ein, dass

die Prämissen des Dogmas keine andere Folgerung übrig lassen als die, nach welcher Christus auch wärend seines irdischen Daseins überall wenn auch nur verhüllterweise gegenwärtig gewesen ist, weil diese Gegenwart ihm wirklich einwonte und sich daher auch in der ganzen Unendlichkeit ihres Wesens und Wirkens äußern mußte: so wird eben die Konsequenz übertrieben und der Begriff der Allgegenwart verkannt, denn es handelt sich hier nicht um ein Verhältnis des Seins, sondern des Tuns, um den Gebrauch eines mitgeteilten Idioms, und dieser wird durch den Akt der Erniedrigung ausgeschlossen. Wird ferner geantwortet, daß eine solche Enthaltung wol innerhalb des hohenpriesterlichen Amts angenommen werden dürfe, nur nicht in Betreff des königlichen Amtes: so wird durch diesen Unterschied nichts gewonnen, und Christi Selbstentäußerung kann gar nicht außer Beziehung gerade zu dem königlichen Amt gedacht werden. Es ist widersinnig zu behaupten, daß Christus auch als irdischer Mensch seine Herrschaft im Himmel und auf Erden vollständig geübt habe; nein, er enthielt sich ihrer wirklich und kann sie nur momentan und für den Zweck der Wundertätigkeit gebraucht haben. Dies sind Mentzers wichtigste Erklärungen (vergl. Necessaria defensio, S. 69. 343 ff.), und sie mußten der Mehrheit einleuchten, mag auch die rein formelle und dogmatische Folgerichtigkeit auf Seiten der Tübinger gewesen sein. Es war dies einer von den Fällen, wo der Gegenstand des Dogmas mehr Kraft hatte als das Dogma selber. Mentzer wollte die Realität der Menschwerdung und des menschlichen Daseins Christi retten; daß er dies wollte, daß er sich nicht irren ließ und die unheimliche Vorstellung einer verhüllten Mitregierung des lebenden und sterbenden Christus entschieden von sich wies, beweist Warheitssinn; er diente der Warheit innerhalb der Grenzen seines Standpunkts, und hätte die Meinung der Tübinger gesiegt, so würde die Schranke gegen den Doketismus völlig durchbrochen, ja die sittliche Anschauung des Werkes Christi angetastet worden sein. — Über die Schranken der Konfession reichte allerdings der Blick dieses Mannes nicht hinaus, und wir dürfen uns nicht wundern, daß Mentzer einem Manne wie Calixt nicht gewachsen war, noch auf dessen weitreichende Bestrebungen einging. Er erlebte noch die Anfänge der helmstädtischen Bewegung. Schon 1610 war es zwischen ihm und Calixt in Gießen zu einer wenigstens ungestörten Begegnung gekommen; später aber dachte man in Wolfenbüttel daran, Mentzer als echten Lutheraner herbeizuziehen und ihm wärend Calixts Abwesenheit die Beaufsichtigung der schon verdächtig gewordenen Universität Helmstädt anzuvertrauen. Doch kam diese 1618 projektirte Visitation nicht zur Ausfürung, Mentzer aber nahm Gelegenheit, in einem Schreiben an seinen Schwiegerson, den Superintendenten Wiedeburg in Wolfenbüttel, vom 31. März 1620 sein Urteil über Calixts Epitome theologiae abzugeben. Er erkennt die seltenen Talente des Verfassers an, beurteilt aber die ganze Schrift lediglich nach dem engsten konfessionellen Maßstabe und hebt nur dasjenige hervor, was in den Ansichten vom Ebenbilde und der Sünde, der Prädestination und der Idiomenverbindung auf eine Annäherung an das Katholische oder das Reformirte schließen ließ (conf. Hülsemanni dialysis problematis Calixtini, Lips. 1650, praef. p. 100).

Nur kürzlich berichten wir über den jüngeren Balthasar Mentzer, den Son des Genannten und Herausgeber der Opera latina. Dieser war am 14. Mai 1614 zu Gießen geboren und empfing seine Bildung auf dem Pädagogium zu Marburg, wohin sein Vater gleichzeitig übersiedelte, und seit 1628 auf der dortigen Universität. Der Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt wurde frühzeitig auf den jungen Mann aufmerksam und nahm ihn bei einer Reise nach Sachsen mit ins Gefolge. Hierauf suchte er sich zu Straßburg, Marburg und Jena weiter fortzubilden und trat auf Veranlassung des Hofes in die akademische und theologische Laufban. Er wurde 1640 Professor zu Marburg und erhielt 1648 vom Landgrafen die Erlaubnis, einem Ruf nach Rinteln zu folgen, von wo er aber schon nach vier Jaren zurückgerufen und an der nunmehr restaurirten Universität Gießen als Ordinarius für Theologie und hebräische Sprache angestellt wurde. Er war nicht lediglich Gelehrter, sondern besaß auch praktische Eigenschaften, weltliche Klugheit und Geschäftskenntnis. Schon 1645 war er von

Rinteln aus zu einer Sendung an den schwedischen Gesandten Grafen Oxenstirn nach Osnabrück gebraucht worden, jetzt erhielt er 1651 den Auftrag, an dem vom Landgrafen Ernst beantragten Religionsgespräch zu Rheinfels nebst Haberkorn und Happel teilzunehmen. Im nächsten Jare empfing er die Stellung als Oberhofprediger und Superintendent in Darmstadt, und von nun an finden wir ihn öfters auf amtlichen Reisen oder in fürstlicher Begleitung tätig. Die in der Nähe auftauchenden Unruhen der Weigelianer wurden durch ihn untersucht und gedämpft, das Auftreten des Pietismus scharf gerügt und zurückgewiesen. Er starb am 28. Juli 1679. Seine ziemlich zalreichen aber meist kleineren Schriften schließen sich nur teilweise an die polemischen und dogmatischen Interessen seines Vaters an, andere sind moralischer oder erbaulicher Art oder beziehen sich auf die inzwischen sehr veränderten Zeitverhältnisse. Wir erwänen: Compendium theol. christ., Rint. 1649, Quaestt. theol. ad August. Conf., Darmst. 1668 und öfter widerholt, zuletzt Rint. 1753, De termino vitae, 1647, und Abgenötigte fernere Erklärung der Frage vom Ziel des menschlichen Lebens, Rint. 1649 (beides veranlaſst durch eine Leichenpredigt Abraham Theopolds zu Blomberg, welche die Frage anregte, „ob das menschliche Lebensziel in der lauteren Gottesgewalt oder in der menschlichen Gewalt und Willensmittel stehe"), Kurzes Bedenken über Wahrenbergs Gespräch von der Polygamie, Darmst. 1671; Kurzes Bedenken von den einzelnen Zusammenkünften, wie dieselben etlicher Orten wollen behauptet werden, von Ph. L. Hanneken mit einer Vorrede herausgegeben, Gießen 1691. Der Herausgeber war der heftigste Antipietist in Gießen, der Son des Menno Hanneken, des Schwiegersones des älteren Mentzer. — Auch dieser jüngere Mentzer besaß alle Abzeichen strenger lutherischer Kirchlichkeit, aber an Gründlichkeit des Wissens und Tüchtigkeit der Gesinnung stand er entschieden gegen den Vater zurück. Sein Son Balthasar war Professor der Mathematik in Gießen und gleichfalls bei den pietistischen Streitigkeiten beteiligt, sein Enkel lutherischer Prediger zu London, später Generalsuperintendent in Hannover, gestorben 1741, auch durch einige Schriften bekannt geworden. Der Leser wolle beachten, daſs die Schriften dieser gleichnamigen Männer in manchen Nachschlagebüchern vermengt werden.

Vgl. Witten, Mem. theol. I, pag. 223—268; Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte, VIII, S. 418 ff.; Walch, Relig. Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, I, S. 211; Desselben Relig. Streitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche, III, S. 505; Henke, Georg Calixtus, I, 123. 282. 307. 321; II., 23.

Gaß.

Mercator, Marius, lateinischer Kirchenschriftsteller des 5. Jarh.'s, wichtig für die Geschichte der pelagianischen und nestorianischen Streitigkeiten. — Kein alter Schriftsteller, außer Augustin (epist. 193; quaest. ad Dulcit. 3) und Posidius (indic. libr. Augustini 4) tut seiner Erwänung. Von seinen persönlichen Verhältnissen ist wenig bekannt. Seine Heimat war (nach der Vermutung Garniers) Italien, und zwar Campanien oder Apulien; warscheinlicher aber, wie man aus seiner Geistesart und dogmatischen Anschauungsweise, aus seinem Stil, seiner Verbindung mit Augustin, seiner Bekanntschaft mit afrikanischen Zuständen und Vorgängen schließt (Gerberon, Baluze, du Pin, Cave u. a.), Nordafrika. Ob er Geistlicher, Mönch oder Laie gewesen, wissen wir nicht; letzteres will man daraus schließen, daſs er noch im J. 431 einen gewissen Pientius nicht als frater oder consacerdos, sondern als venerande presbyter anredet, wärend er sich selbst einfach als servus Christi bezeichnet. Jedenfalls aber besaß er nicht bloß allgemeine wissenschaftliche Bildung, besonders Kenntnis der griechischen wie der lateinischen Sprache, sondern auch reges theologisches Interesse, Belesenheit in der hl. Schrift und der dogmatischen Streitlitteratur, besonders aber einen lebendigen, mitunter zelotischen Eifer für die Orthodoxie.

Um 418 unter Bischof Zosimus muſs er in Rom gewesen sein (p. 18 sq. ed. Bal.). Hier lernte er die Häupter des Pelagianismus (principes hujus amentissimi erroris) persönlich kennen und suchte sie in zwei Schriften zu widerlegen,

die er dem Augustin zur Prüfung zusandte. Augustin erhielt die Sendung mit großer Befriedigung (s. ep. Aug. ad Mar. Merc. 193) zu Karthago, war aber durch den Drang der Geschäfte und durch eine Reise nach Mauritanien verhindert, darauf zu antworten; bei seiner Rückkehr nach Hippo traf er einen zweiten Brief des Marius, der sich über das Schweigen Augustins beklagte (succensentem, quod tibi non rescripserim), aber auch eine zweite Schrift desselben gegen die Pelagianer (alium adversus novos haereticos librum, refertum sanctarum testimoniis scripturarum), die dem Augustin um so größere Freude machte, je weniger er sich eine solche Leistung zu dem Schreiber versehen hatte (tantum te profecisse nesciebam) und je willkommener es ihm war, treue und mutige Verteidiger der Kirche Christi gegen die profanen Neuerungen zu finden, daher er ihn mant, mit dem beharrlichsten Fleiße auf der betretenen Ban fortzuschreiten und weitere Ergebnisse seiner Studien oder seines Nachdenkens ihm mitzuteilen (ebendas.). Dieses Antworts- und Entschuldigungsschreiben Augustins ist außer den Schriften des Marius die einzige Quelle für unsere Kenntnis seiner Person. Offenbar war er damals (418) noch ein junger Mann, also wol kaum vor 390 geboren, dem Augustin näher bekannt und one Zweifel sein Schüler, damals in Rom mit wissenschaftlichen Studien und litterarischen Arbeiten beschäftigt, vielleicht im Beruf eines öffentlichen Lehrers (doctores nennt Augustin sich und den Marius), mit den Freunden Augustins, den nachmaligen Päpsten Cölestinus und Sixtus, befreundet (der Überbringer des Briefs an Mercator hat auch Briefe Augustins an die beiden genannten römischen Geistlichen abzugeben, s. die Bened. zu Aug. ep. 193). Noch einmal erwänt Augustin des Mercator und seines an ihn geschriebenen Briefes in seiner c. 422 verfassten Schrift: de octo Dulcitii quaestionibus q. 3. mit den Worten: „epistola, quam scripsi ad filium meum, nomine Mercatorem, procul dubio notissimum vobis (so ist one Zweifel zu lesen, s. die Benediktiner-Ausgabe und Tillemont, Memoires Bd. XIII, Note LXXV). Weitere Briefe Augustins an Mercator scheinen verloren zu sein (Tillemont ebendas. S. 772). Späterhin (jedenfalls vor 429) muss sich Mercator nach Konstantinopel begeben und dort einen Teil seines späteren Lebens zugebracht haben. Er war dort nicht bloß Augenzeuge und aufmerksamer Beobachter, sondern auch mithandelnde Person in dem letzten Stadium der pelagianischen, wie im Verlauf der nestorianischen Streitigkeiten, ja man möchte vermuten, seine dortige Stellung sei die eines offiziellen Agenten der ihm persönlich befreundeten römischen Bischöfe Cölestin I. (422—432) und Sixtus III. (432—440) gewesen. Wenigstens beruft er sich widerholt auf die in seinen Händen befindlichen offiziellen Aktenstücke (pag. 132 sqq.), und auch seine eigenen Elaborate tragen großenteils den Charakter offizieller Denkschriften und Urkundensammlungen; mitunter scheint er geradezu im Namen der sedes apostolica zu sprechen (Commonit. super nom. Coelestii pag. 142 ed. Baluze). Vor allem ist es ihm darum zu tun, das Verfaren des römischen Stules gegen die Häupter des Pelagianismus zu rechtfertigen und die Verdammung derselben, besonders die des Julian von Eclanum und der reliqui complices ejus (pag. 138), in Konstantinopel zu betreiben. Zu diesem Zwecke richtete er im J. 429 (in Consulatu Florentii et Dionysii) eine Denkschrift (commonitorium) in griechischer Sprache an die Gemeinde in Konstantinopel und viele fromme Männer, überreichte sie auch dem Kaiser Theodosius II. und übersetzte sie ins Lateinische. Die Folge derselben war die Verbannung des Julian, Cölestius und ihrer Parteigenossen aus Konstantinopel und die Verdammung derselben auf der ephesinischen Synode des Jares 431. In demselben Jare, jedenfalls nach dem Tode Augustins (28. August 430) und warscheinlich noch vor der ephesinischen Synode (Pfingsten 431) schrieb er gegen Julian (p. 1 ed. Baluze) und übersetzte die Anathematismen Cyrills, sowie andere auf den pelagianischen und nestorianischen Streit bezügliche Aktenstücke ins Lateinische. Kurz nach dem Konzil wol ist die latein. Übersetzung der actio VI Synodi Ephesinae gearbeitet; andere Stücke (z. B. Excerpte aus einer von Theodoret nach Cyrills Tode 444 gehaltenen Predigt, aus dessen Schrift gegen die ephesinische Synode vom Jare 449, besonders aber die Erwänung der Eutīciana insania pag. 355) geben den Be-

weis, daſs Mercator mindestens das Jar 449, warscheinlich noch das Chalcedonense von 451 erlebt hat. Spätere Data fehlen, daher man annimmt, er sei bald nach 451 gestorben.

Mercator erscheint in seinen Schriften als treuer Anhänger der orthodoxen Lehre, als großer Verehrer Augustins und Cyrills, als leidenschaftlicher Kämpfer wider pelagianische und nestorianische Häresie und wider die Theologie der antiochenischen Schule, in der er den Ausgangs- und Stützpunkt beider ihm gleich verhaſsten Richtungen sah. Sein eigener dogmatischer Standpunkt ist ein ziemlich beschränkter, sein Urtheil ein unselbständiges, sein Stil rauh und vielfach unedel, seine Übersetzungsmethode wörtlich und daher nicht selten hart und ungelenk, seine Polemik leidenschaftlich, oft ungerecht, mitunter geradezu ungebildet und gemein (man sehe z. B. sein Urteil über Männer wie Theodor, Ibas, Theodoret, von dem er sagt, er habe diabolo instigante geschrieben, oder seinen Vorwurf gegen den Pelagianer Cölestius, er sei naturae vitio eunuchus matris utero editus u. dergl.). Nichtsdestoweniger sind seine Schriften, seine Excerpte und wortgetreuen Übersetzungen (de verbo in verbum, quantum fieri potest pag. 52 bei Baluze) aus fremden Werken, namentlich aus den im Original für uns verlorenen Schriften der Häretiker, sowie seine vielfachen, freilich stets mit Kritik zu gebrauchenden Notizen über die Persönlichkeiten und Ereignisse seiner Zeit, für die Geschichte des nestorianischen und pelagianischen Streites von großem Werte, da uns mehrere der wichtigsten einschlägigen Aktenstücke nur durch seine Aufzeichnungen erhalten sind.

Die Schriften des Marius Mercator waren lange unbekannt, obgleich im 9. Jarhundert, zur Zeit des Gottschalk'schen Streits und der pseudo-isidorischen Fälschung davon mehrfach Gebrauch gemacht wurde (vgl. Hinschius in Doves Zeitschrift f. K.-Recht VI, 148; Schulte, Iter Gallicum in den Wiener Sitzungsb. 1868, S. 380; Richter-Dove, K.-Recht S. 84), was dann zu der seltsamen Erdichtung eines Isidorus Mercator gefürt hat. Erhalten sind sie uns, soviel wir wissen, nur in zwei Handschriften, von denen die eine minder vollständige zu Beauvais, die bessere und vollständigere, wie es scheint aus Lorsch stammend, unter den Codd. Palatini der Vaticana sich befindet (vgl. Reifferscheid, Die römischen Bibliotheken in den Winer Sitzungsb. 1867, S. 538 ff.). Herausgegeben wurden zuerst 6 Schriften von dem Benediktiner Gerberon (pseudonym: Rigberius) u. d. T. Acta Marii M., S. August. discipuli etc., Brüssel 1673, 12°; ein Abdruck in Bibl. Patr. Max. t. 27. In demselben Jare folgte die erste Gesamtausgabe durch den Jesuiten J. Garnier (Marii M. Opera prodeunt nunc primum studio J. Garnerii S. J., Paris 1673, 2 t. fol.). Eine neue, und bis jetzt die beste Ausgabe, veranstaltete endlich Stefan Baluze u. d. T. Marii M. Opp. ad fidem veterum codd. emendavit et illustr. etc., Paris 1684, 8°; Abdruck bei Gallandi Bibl. Patr. VIII, 615 sqq. Dagegen hat Migne den schlechteren Text Garniers widerholt Patrol. lat. t. 48. Eine neue Vergleichung der Handschriften ist nicht überflüssig (vgl. Reifferscheid a. a. O.).

Wir teilen die Schriften in zwei Klassen: A. auf den pelagianischen, B. auf den nestorianischen und eutychianischen Streit bezügliche.

A. Zur ersten Klasse würden zuerst gehören die beiden 417—418 in Rom geschriebenen, an Augustin übersandten libri adv. novos haereticos (s. o.). Dieselben sind aber verloren, es wäre denn, daſs die von mehreren Gelehrten (von S. Piccinardus, O. Praed., in seiner Ausgabe von Sirmonds Praedestinatus, Patavii 1686, 4°, du Pin, Ceillier u. a.) aufgestellte Vermutung sich bewarheitete, wonach uns die zweite der von Augustin erwänten Schriften Mercators, der liber refertus sanctarum testimoniis scripturarum (Aug. ep. 193) erhalten wäre in dem unter den Schriften Augustins (ed. Bened. t. X. App.) befindlichen Hypomnesticon s. libri vulgo Hypognosticῶn (auch commonitorium, subnotationum libri, responsiones contra Pelagianos et Coelestianos genannt), das in fünf oder sechs Büchern eine kurze Widerlegung der pelagianischen Irrlehren mit vielen biblischen Citaten enthält. Es wurde früher dem Augustin zugeschrieben, so

insbesondere aus Anlass des Gottschalk'schen Streites von Hinkmar (ep. ad Amolonem), von Gottschalk und Scotus Erigena (Hincmar de praed. 21; Joh. Scot. de praed. 14, 4). Dagegen wurde von Prudentius von Troyes (contra Joh. Scotum) und von Remigius (de tribus epistolis cap. 35), später von Erasmus aus inneren und äußeren Gründen die Autorschaft Augustins bestritten. Ausfürliche Untersuchungen darüber hat Garnier angestellt in seinen Dissertationen zu M. Mercator (diss. VI, c. 6, p. 357 sqq.): er setzt die fünf ersten Bücher in die Jare 418—420, will aber weder Augustin noch Mercator, sondern den Presbyter Sixtus von Rom, den nachmaligen Papst Sixtus III. (432—440), für den Verfasser halten, das sechste Buch erklärt er für einen späteren Zusatz. Die benediktinischen Herausgeber (Admonitio, Bd. X der opp. Aug.) sind nicht abgeneigt, die Schrift dem Mercator zuzuschreiben, wenngleich Stil und Ausdrucksweise damit nicht ganz übereinzustimmen scheinen. Du Pin (I, 256; IV, 55), Ceillier (XII, 254; XIII, 641) und andere erklären sich bestimmt für die Autorschaft Mercators, wärend Baur (K.-G. II, 208; Lehrb. der D.-G. 2. A. 187) geneigt ist, diese Schrift in dieselbe Kategorie mit der de vocatione gentium zu stellen, sofern darin „eine von der Strenge des augustinischen Systems zurücklenkende Theorie", hinsichtlich der Lehre von der Freiheit (lib. III) und der Prädestination in ihrem Verhältnis zur Präscienz (V, 2) sich zeigt. Die Gründe für die Autorschaft Mercators sind nicht beweisend; wer aber auch der Verf. sein mag, jedenfalls nimmt die Schrift in der Geschichte des Augustinismus eine bemerkenswerte Stelle ein, und ihr Interesse wird noch erhöht durch die Rolle, welche sie in dem Prädestinationsstreite des 9. Jarhunderts, wie in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs spielt, sofern die Conf. Aug. art. XVIII für ihre Lehre von der justitia civilis gerade auf das Hypomnesticon lib. III als eine angeblich augustinische Schrift sich beruft.

Die weiteren Schriften Mercators zur pelagianischen Streitgeschichte sind folgende:

1) Commonitorium, quod super nomine Coelestii graeco sermone a Mercatore datum est non solum ecclesiae Constantinopolitanae, sed etiam plurimis religiosissimis viris, oblatum quoque piissimo principi Theodosio S. A., id ipsum ex Graeco in Latinum translatum per eundem Marium Mercatorem in consulatu Florentii et Dionysii (verfasst 429, übersetzt wie es scheint 431; s. ob.); einzeln herausg. von Labbé, Concil. II, S. 1512; von Norisius, Hist. Pelag. II, cap. 6; dann in den Ausgaben von Garnier tom. I, Baluze S. 132; Gallandi 648. — 2) Commonitorium adv. haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, a. u. d. T.: Subnotationes in dicta quaedam Juliani ad Pientium presbyterum; geschrieben warscheinlich 431, merkwürdig besonders durch Auszüge aus Schriften Julians von Eclanum. — 3) Epistola Nestorii ad Coelestium Pelagianum a Mario latine versa. — 4) Sermones s. tractatus IV. Nestorii contra haeresin Pelagii seu Coelestii, Auszüge aus vier von Nestorius 428 oder 429 zu Konstantinopel gehaltenen Predigten, von Mercator nach 431 wörtlich ins Lateinische übersetzt. — 5) Symbolum Theodori Mopsu. latine versum, mit Einleitung und angehängter confutatio Mercators; vgl. R.-E. 1. Aufl. XV, S. 718 ff. — 6) Excerpta ex quinque libris Theodori adversus Augustinum, lateinische Excerpte aus der gegen die augustinische Erbsündenlehre (jedoch nicht direkt gegen Augustin, sondern gegen Hieronymus) gerichteten Schrift Theodors von Mopsvhestia (s. Real-Enc. 1. Aufl. XV, 717).

B. Auf den nestorianischen (zum Teil auch eutychianischen) Streit beziehen sich folgende Schriftstücke:

1) Nestorii sermones V adversus Dei Genitricem Mariam s. de incarnatione J. Chr. latine versi a M. M., cum praefatione, lateinische Übersetzung und Auszug aus fünf Predigten des Nestorius, wovon die drei ersten vor, die zwei letzten nach der alexandrinischen und römischen Synode des Jares 430 gehalten sind (vgl. R.-E. 1. Aufl. X, 291; Gieseler I, 2, 138). — 2) Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini, Marcelli. — 3) Epistolae 4 Cyrilli et 2 Nestorii a Mario versae, zwei Briefe Cyrills an

Nestorius, dessen Synodalschreiben an Nestorius und dessen ep. ad clericos suos Constantinopoli constitutos; Briefe des Nestorius an Cyrill und an Papst Cölestin, s. über diese sämtlichen Aktenstücke Bd. X, 291, 1. Aufl. — 4) Excerpta ex Nestorii libris vel tractatibus, a Cyrillo collecta, a Mario versa. — 5) Nestorii blasphemiarum capitula, Zusammenstellung der cyrillischen Anathematismen und der Gegenanathematismen des Nestorius, nebst contradictio Mercatoris (die Gegenanathematismen des Nestorius sind nur in dieser lateinischen Übersetzung erhalten). — 6) Cyrilli Alex. Apologeticus adversus orientales, die Entgegnung Cyrills auf die vom Bischof Andreas von Samosata gegen seine Anathematismen gerichtete Widerlegungsschrift s. Gieseler S. 146 f. — 7) Cyrilli Apologeticus adv. Theodoretum, lateinische Übersetzung der Widerlegungsschrift Cyrills gegen Theodorets reprehens. XII anath. (s. Theod. opp. ed. Schulze, V, p. 1 sqq.; Mansi V, p. 82). — 8) Cyrilli scholia de incarnatione Verbi Unigeniti. — 9) Fragmenta Theodoreti, Theodori, Diodori et Ibae, Auszüge aus Theodorets pentalogium adversus b. Cyrillum et s. Concilium Ephesinum, Briefe desselben an Nestorius und Andreas von Samosata, sowie an die Gemeinde von Konstantinopel, Fragmente aus weiteren Briefen Theodorets und aus seiner Predigt beim Tode Cyrills, sowie aus Schriften von Diodor, Theodor, Ibas. — 10) Eutherii Tyanensis fragmentum nebst epilogus Mercatoris. — 11) Actio VI Concilii Ephesini latine versa a Mercatore, zuerst gedruckt in Baluze, Nova Concil. Coll., Paris 1683.

Litteratur: Noten und Prolegomena in den Ausgaben von Gerberon, Garnier, Baluze, Gallandi, Migne; die kirchengeschichtlichen Werke, bes. Tillemont, Mem. XIII, 771 sq.; XV, 857 sqq.; Schröckh XV, 96; Neander II, 2; 623 ff. 913 ff.; Gieseler I, 2, 126 ff.; Kurz, Handb. der K.-G. I, 2, 484; die litterargeschichtl. und patristischen von Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. V, S. 32; Du Pin IV, 53; Oudin I, 1163; Ceillier XIII, 640; Cave I, 396; Schönemann II, 541. 721; Hamberger, Zuverl. Nachrichten, Bd. III, 158; Bähr 320; Teuffel § 427, S. 947 ff., vgl. die Litteratur des nestorianischen und pelagianischen Streites, Real.-Enc. 1. Aufl., Bd. X, 296; XI, 287. **Wagenmann.**

Meriba, der Name zweier Orte auf dem Zuge Israels durch die Wüste, an welchen beiden Mose nach der Weisung Gottes Wasser aus dem Felsen schlug. Das erstere Meriba, mit dem Beisatze Massa, מַסָּה וּמְרִיבָה = Versuchung und Hader (LXX *πειρασμὸς καὶ λοιδόρησις*) lag nach 2 Mos. 17, 1 ff. in Raphidim, der letzten Station vor der Wüste Sinai. Das andere Meriba (4 Mos. 20, 1 ff.) lag bei Kadesch. Hier versündigten sich Moses und Aaron, indem sie dem Befehl des Herrn, mit dem Stab Wasser aus dem Felsen zu schlagen, nicht so fest vertrauten, dass ihnen nicht „etliche Worte entfaren wären" (Ps. 106, 32, vergl. 4 Mos. 20, 10). Dies ward Ursache ihrer Hinwegnahme vor dem Übergang über den Jordan, 4 Mos. 20, 12; 27, 14; 5 Mos. 32, 51; 33, 8. — Ezech. 47, 19 ist das Haderwasser zu Kades Grenze Israels gegen Mittag, woraus man schließen darf, dass die Quelle noch floss. Man hat beide Erzälungen identifiziren wollen als verschiedene Gebilde einer und derselben Sage, die Änlichkeit beider Begebenheiten, die teilweise Gleichheit des Namens und die mangelhafte Motivirung der Strafrede an Mose und Aaron in 4 Mos. 20, 13 dafür geltend machend. Uns scheint die Strafrede in 4 Mos. 20 durch Vers 10 hinreichend und klar motivirt; auch liegt in der Frage dieses Verses kein Grund zur Annahme, es könne hienach Mose nicht schon einmal Wasser aus dem Felsen geschlagen haben („das hab ich nun so oft und viel erlebt, — o Schande, daß mein Herz auf's Neue bebt!"); die Namen aber sind auch nur teilweise dieselben und Ezechiel wenigstens (47, 19) scheint das zweite Meriba durch den Beisatz Kadesch zu unterscheiden; endlich enthält die erstere Begebenheit keine Spur des bei der zweiten bewiesenen Unglaubens Moses. Wo das erstere Meriba (und Massa) lag, hängt zumeist von der Bestimmung Raphidims ab; die Sage der Einwoner, welche im Ledschatal am Horeb, 20 Minuten unterhalb des Klosters El Arbain, einen isolirtliegenden Felsblock als den betreffenden Fels bezeichnen, hat nur untergeord-

netes Gewicht. Doch ist die Verlegung hieher im Allgemeinen auch nicht unbedingt abzuweisen a) wegen der Angabe in 2 Mos. 17, 6: עַל־הַצּוּר בְּחֹרֵב; b) wegen des Schwankens der Gelehrten über Raphidim selbst. Gegen die Sage spricht a) gerade die Sucht der Einwoner (Mönche und Beduinen), alle die merkwürdigen Orte recht nahe zusammenzurücken und recht augenfällig zu machen (die Löcher in dem Fels müssen gerade zwölf sein, ja es soll Nachhilfe durch Menschenhand nach Burkhardt daran zu erkennen sein, was Robinson bestreitet); b) daſs der Block offenbar von der Höhe herabgestürzt ist (doch könnte dies ja auch schon vor Moses Zeit geschehen sein); c) der ausgezeichnete nie versiegende Wasserreichtum des Ledschatales (er müſste denn gerade von dieser Begebenheit datiren und der Schneegipfel des Hochgebirges im Hintergrund des Tales zuvor seinen Quellenschatz nicht hieher ergossen haben; d) die Unwarscheinlichkeit, daſs Raphidim so nahe am Berg Sinai und doch noch nicht in der Wüste Sinai gelegen haben soll. **Pf. Pressel.**

Merici, Ang., s. Ursulinerinnen.

Meritum de condigno, de congruo. Diese Unterscheidung im Begriff des Verdienstlichen der guten Werke, wie sie zuerst von Thomas Aquin. aufgestellt wurde, ist in seinem System als ein Kompromiſs anzusehen zwischen der strengeren augustinischen Richtung, die ihn individuell beherrschte und auszeichnete, und zwischen dem pelagianisirenden Wesen der katholischen Kirche überhaupt, der Neigung der Zeit zur Werkheiligkeit insbesondere. Er stellt demgemäß P. II, 1. Qu. 114, Art. 4 und Art. 6 das verdienstliche Werk unter den doppelten Gesichtspunkt: 1) nach der Substanz des Werkes, sofern es, als Teil des mit freiem Willen begabten Menschen, aus dem freien Willen hervorgeht, 2) sofern es hervorgeht aus der Gnade des hl. Geistes. In der letzten Beziehung, also eigentlich als Tat der göttlichen Gnade im Menschen, ist es meritorium vitae aeternae ex condigno; in der ersten aber kann wegen des großen Miſsverhältnisses zwischen der Kreatur und der übernatürlichen Mitteilung keine condignitas stattfinden, keine absolute Würdigkeit, sondern nur die congruitas, Schicklichkeit, wegen einer gewissen Art von Änlichkeit des Verhältnisses zwischen beiden (propter quandam aequalitatem proportionis). Denn es erscheint als schicklich, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Als Folgerung ergibt sich hieraus für Thomas: 1) daſs merito condigni Keiner dem Andern primam gratiam erwerben kann, als Christus; 2) daſs dies aber wol bei Allen der Fall sein kann merito congrui, da secundum amicitiae proportionem Deus implet hominis voluntatem in salvatione alterius. Der Schluſs, der der Praxis der überverdienstlichen Werke Tür und Tor öffnet, ist sonach: fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non condigni. Ja Duns Scotus in seiner pelagianisirenden Richtung geht noch weiter fort zu der Behauptung, daſs der Mensch de congruo sich für die ihm angebotene gratia gratificans selbst in Bereitschaft setzen, sich selbst zu derselben geschickt machen könne (disponere). — Die reformatorischen Bekenntnisse sehen auch hier beim Begriffe des Verdienstlichen, das sie in jeder Form ferne halten, der Sache auf den Grund. Apol. Conf. II, pag. 63 erklärte die scholastische Unterscheidung für ein bloßes Spiel zur Verdeckung des Pelagianismus: „nam si Deus necesario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui, sed condigni“, und stellt III, S. 127 derselben in ausfürlicher Erörterung die Hauptgründe entgegen: 1) daſs die Lehre die Mittlerherrlichkeit Christi verkürze, qui perpetuo est mediator, non tantum in principio justificationis; 2) daſs sie die Gewissen immer aufs neue der Unruhe des Zweifels anheimgebe, da die sicheren Heuchler immer ihren Werken das Verdienst der Rechtfertigung zutrauen, die erschrockenen Gewissen aber an allen Werken herumzweifeln und immer wider neue suchen. „Hoc est enim de congruo mereri, dubitare et sine fide operari, donec desperatio incidit“.

Münschers Lehrbuch der Dogmengeschichte von Coeln II, 1. 145. 146. 176; Neander, Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha 1856,

II, 2, 594. 610; Derselbe, Dogmengeschichte II, 175; Baur, Kirchengeschichte des Mittelalters S. 336; Derselbe, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, II, 446. 447; Hagenbach, Dogmengeschichte, 4. Auflage 445; Thomasius, Dogmengeschichte, II, S. 135 ff. **C. Beck.**

Merle d'Aubigné (Jean Henri) wurde am 16. August 1794 in Eaux Vives bei Genf geboren und starb am 21. Oktober 1872. Er stammte von einer französischen Familie ab, welche die Religionsunruhen aus ihrem Vaterlande vertrieben hatten. Sein Vater, der 1799 starb, war, obgleich Genfer Bürger, Kaufmann in Marseille, und Henri Merle wurde für dieselbe Laufbahn bestimmt. Jedoch fülte er sich zum Predigtamt berufen und ruhte deshalb nicht eher, als bis er die Erlaubnis erlangte, seiner Neigung folgen zu dürfen. Er war gerade Student an der Genfer Universität, als die religiöse Bewegung ihren Anfang nahm, welcher man den Namen „die Erweckung" (le réveil) gegeben hat. Eine ihrer ersten öffentlichen Kundgebungen war die Schrift des Herrn Empeytaz über die Gottheit Jesu Christi (November 1816); indem sie die Anschuldigung gegen die Pfarrer der Stadt schleuderte, den Glauben an diese Lehre zu verwerfen, rief sie die größte Erregung hervor. Die Studenten der Theologie, an die sie gerichtet war, erblickten in ihr eine Art persönlicher Beleidigung. Merle versammelte die Studenten, stellte sich an ihre Spitze, fürte sie, 36 an der Zal, in die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren (Vénérable Compagny des pasteurs), wo er ihrem Schmerz und ihrer Enrüstung über die unpassenden Angriffe und Verleumdungen Ausdruck gab, die gegen ihre geistlichen Vorgesetzten gerichtet waren. Nur zwei Studenten, Guers und Pyt, lehnten ab sich diesem Schritte anzuschließen, und mussten deshalb die Akademie verlassen.

Am Anfang des folgenden Jares indessen wurde Merle durch den Schotten Robert Haldane gewonnen, durch den Mann, der die Erweckung ins Leben gerufen und mit seinem Geiste durchdrungen hat. Es ist von großer Wichtigkeit, den Charakter dieser Bewegung zu verstehen, die dazu bestimmt war, sich über den europäischen Kontinent zu verbreiten, und die noch bis auf den heutigen Tag andauert.

Unter „Erweckung" verstand man „eine „Erweckung der Gewissen durch das Studium der hl. Schrift" (Bouvier). „Die große Frage der Erweckung war dieselbe wie in den Tagen der Reformation: Wie wird der sündige Mensch vor Gott gerecht? Wo findet der Mensch die Grundlage seiner Hoffnung für diese wie für jene Welt? Die Antwort auf diese Frage war im Jare 1817 in Genf dieselbe, wie im Jare 1517 in Wittenberg: In Gott und nicht in den Werken der Menschen; in der Gnade, und nicht im Verdienst" (v. d. Goltz). Die Bewegung war jedoch keine Nachamung derjenigen des 16. Jarhunderts, sie war weder theologisch noch auf Überlieferung begründet; sie war selbständig und eigenartig, religiös und geistig. Man dachte nicht die Kirche zu reformiren wie im 16. Jarhundert, sondern man wollte die Einzelnen bekehren und retten. Auch kam man nicht auf die alten Glaubensbekenntnisse zurück, um ihnen das Ansehen wider zu verschaffen, das sie einigermaßen verloren hatten; einige Lehren, die für das Leben der Seele besonders wichtig schienen, wurden hervorgehoben, das übrige einstweilen beiseite gelassen. Robert Haldane brachte kein vollständiges und theoretisch begründetes System von Lehrsätzen mit, er übte nur das Amt eines Apostels aus; er setzte weniger ein System auseinander, als dass er sich unmittelbar an das Wol, an die tiefsten Bedürfnisse der Seele wandte. Die strengsten, von Haldane aufgestellten Lehren nahmen einen durchaus praktischen Charakter an. Der Geist, in welchem er sie erklärte, geht deutlich aus einer Scene hervor, die Merle selbst erzält. In der Versammlung von Studenten der Theologie, welche Haldane in seinem Hause hielt, wurde ein Abend dem Studium der Lehre von der Erbsünde gewidmet, welche Haldane durch zalreiche Bibelstellen auf überzeugende Art bewies. Nach einer langen Erörterung und langem Widerstande rief endlich Merle aus: „Ja, jetzt erkenne ich die Erbsünde in der hl. Schrift". Da berürte Haldane die Brust des jungen Mannes mit seinem Finger und sagte:

„Hier müssen wir sie erkennen“. Dieser kleine Zug ist charakteristisch für die ganze Bewegung: Sie war weder eigenmächtig noch auf Überlieferung gegründet, sie war schriftgemäß und moralisch, sie stützte sich auf die Grundlage der persönlichen Erfarung, die mit der Offenbarung bekannt geworden ist, und gründete auf diese Erfarung die Lehren, in welchen enthalten ist: die Schuld, die Unfähigkeit zum Guten, das Elend des Menschen, das Vorhandensein und die Tiefe seines Falles, das erwachte und dringende Bedürfnis des Heils, — des Heils, das durch Jesum Christum vollkommen verwirklicht und gesichert ist, die Gottheit des Erlösers, die Hingabe des heiligen Opferlammes an Stelle des Sünders und die Sünung der Sünden durch seine Opfer, die Gnadenwal, die Vorherbestimmung zum Heil (die andere Seite der Vorherbestimmung absichtlich beiseite gelassen). Einwirkung des heil. Geistes auf die Seele, um sie widerzugebären und zu heiligen, welche Widergeburt und Heiligung Pfand und Einfürung zur ewigen Seligkeit wird, in welcher die Erlösten durch vollkommene Heiligkeit eine unwandelbare Glückseligkeit finden.

Als Merle seine theologischen Studien beendigt hatte, wäre ihm beinahe die Laufbau verschlossen worden, die er mit so großem Eifer ergriffen hatte. Die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren machte die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai 1817 bekannt, durch welche es verboten wurde, über streitige Lehren auf der Kanzel zu sprechen (s. den Art. Malan oben S. 166). Sie bot alles auf, um die Tragweite der Verordnung zu verhüllen und so den Beitritt der Gegner zu erlangen. Fast alle unterzeichneten. Merle verlangte über verschiedene Punkte Aufklärung. Die darauf erfolgte Antwort ließ ihm die Maßregel in milderem Lichte erscheinen, so daſs er die geforderte Verpflichtung unterzeichnete und am 3. Juli 1817 ordinirt wurde, worauf er bald nachher nach Deutschland abreiste.

Er beschäftigte sich damals viel mit litterarischen Studien und schwärmte für den Gedanken, einst als Professor der Litteratur zu wirken. Aus dem Italienischen übersetzte er Ariost, aus dem Deutschen Schiller; vor seiner Abreise von Genf gab er eine ziemlich gelungene Übersetzung des Wilhelm Tell in Druck, die im Jare 1811 erschien. Dieser Arbeit ging eine Rede voll glühender Vaterlandsliebe an die Schweizer Eidgenossen voraus, worin er gleichzeitig seiner Bewunderung für den großen deutschen Dichter Ausdruck gab.

Im Oktober 1817 wonte er zu Eisenach einem großen Studentenfest bei zu Ehren des dreihundertjärigen Jubiläums der Reformation und des Jarestages der Schlacht bei Leipzig; er ging mit dem Festzuge nach der Wartburg, die als Ort der Gefangenschaft Luthers einen so tiefen Eindruck auf ihn machte, daſs er sofort den Plan faſste, dessen Verwirklichung sein ganzes Leben ausfüllte, den Plan, eine Geschichte der Reformation zu schreiben. Er schrieb darüber in sein Tagebuch (23. November 1817): „Ich möchte eine Geschichte der Reformation verfassen; ich möchte, daſs dieselbe wissenschaftlich sei und Tatsachen enthalte, die noch nicht bekannt sind; ich möchte, daſs sie erschöpfend sei und die Ursachen und Wirkungen dieser großen Bewegung klar hinstelle; auch möchte ich, daſs sie anziehend sei und ein Bild gebe von den Urhebern dieser Umgestaltung nach ihren Briefen, Schriften und Worten; daſs sie selbst in ihren Familienkreis und in ihre Studirstube einfüre; endlich möchte ich, diese Geschichte sei warhaft christlich und geeignet, den religiösen Geist anzuregen“.

Merle begab sich dann nach Berlin und besuchte die Vorlesungen von Lehrern wie Schleiermacher, de Wette, Neander. Der erste sagte ihm wenig zu, dagegen schloſs er sich dem letzten in enger Freundschaft an, machte sich in dieser Atmosphäre von allen engherzigen Ansichten frei, und gab sich selbst einen Augenblick einem übertriebenen Latitudinarismus hin, wovon er jedoch durch die praktische Ausübung seines Amtes als Pastor rasch zurückgebracht wurde. Indessen blieb ihm auf immer eine unüberwindliche Weitherzigkeit der Gefüle und Anschauungen. Der Gedanke an eine Annäherung aller Christen, welchen Namen sie auch tragen und welchen Glauben sie auch haben mögen, taucht fortwärend in seinem Tagebuche auf; er fragt sich unaufhörlich, was er tun könne, um zu einem

solchen Erfolge beizutragen; er setzt es sich zum höchsten Zweck seines Lebens und ist bis zur letzten Stunde den Vorsätzen seiner Jugend treu geblieben. „Alle zerstreuten Elemente der Kirche Jesu Christi müssen umfasst und vereinigt werden . . . . Ich verlange von allen Jüngern Christi: Einheit, Freiheit, Liebe .... Zwischen dem Notwendigen und Unnötigen muss wol unterschieden werden. Alles ist notwendig, was uns in Christo sein lässt" (Tagebuch 1818). Etwas Misstrauen in Bezug auf die Orthodoxie bleibt ihm noch, der er eine gewisse Bitterkeit vorwirft und eine Art, die Religion darzustellen, die das Herz zusammenzieht, anstatt es zu erweitern.

Im Jare 1818 von der Gesellschaft der Pastoren in Genf zum Prediger in Hamburg ernannt, entfaltete er dort eine große Tätigkeit und brachte einen um so tieferen Eindruck hervor, als die evangelischen Prediger noch selten waren. Seine Predigt fand zalreiche und gebildete Zuhörer. Die Lehre, welche darin zu Tage trat, war bestimmt und orthodox, one deshalb schroff zu sein, und dabei ganz erfüllt von glühender Liebe für das Heil der Seelen. Reiche Früchte seiner Wirksamkeit ließen nicht auf sich warten; auch erwarb er sich einen bedeutenden Einfluss in der höheren Gesellschaft Hamburgs. Jedoch musste er auch erleben, dass es einer tätigen Opposition, die sich gegen ihn erhoben hatte, gelang, bei dem Konsistorium seine Abberufung durchzusetzen, die ihm one Angabe eines Grundes zugestellt wurde. Merle verweigerte die Annahme, bis ihm die Gründe für eine solche Maßregel mitgeteilt würden, und das Konsistorium, das sein eigenes Recht bezweifelte und nicht gern ein Urteil über Lehrsätze abgeben wollte, zog es vor, seinen Beschluss wider aufzuheben. Aber der Pastor, der nun wider in alle Rechte seines Amtes eingesetzt war, nahm seine Entlassung. Zum Abschied von seinen Pfarrkindern gab er einen Band durch Form und Inhalt gleich ausgezeichneter Predigten heraus (Hamburg 1823).

In Brüssel, wohin ihn das Vertrauen des Königs Wilhelm berufen, verwaltete er, von 1824–1831 das gleiche Amt mit dem nämlichen Erfolg. Im Gespräch mit dem König sowol wie mit dem ärmsten von dessen Untertanen, wusste er stets den richtigen Ton zu finden, und er widmete, one Unterschied, seine Zeit den armen Schulkindern sowol wie den Großen des Hofes.

Der König wünschte ihn zum Erzieher des Kronprinzen zu ernennen, und Merle war nahe daran, dieses Anerbieten anzunehmen, doch stellte er die Bedingung, dass er in Ausübung seiner schwierigen Pflicht nur direkt vom Könige abhängig sei. Die Hofetiquette erlaubte indessen die Annahme dieser Bedingung nicht. Verschiedene einflussreiche Christen in Paris bestürmten ihn, sich um eine Professur an der theologischen Fakultät in Montauban zu bewerben; von anderer Seite bot man ihm in Paris eine Anstellung an einer unabhängigen Kirche an. Aber sein Blick war nach Genf gewendet, und als die Revolution von 1830 Belgien von Holland trennte und seine Heerde zerstreute, da fülte er sich seines Amtes entbunden und folgte dem Rufe seiner Freunde, die seiner Hilfe in Genf bedurften. Mit der Annahme dieser Berufung waren für ihn große materielle Opfer verbunden, denn er vertauschte eine sorgenfreie Lage mit wirklicher Armut, die um so fülbarer war, da er kurz vorher eine Frau geheiratet hatte, die durch Geist und Kunstgefül gleich ausgezeichnet und durch Lebensweise und Erziehung an eine sorgenfreie Existenz gewönt war. Aber die innern Freuden, welche ihm sein Werk gewärten, ersetzten reichlich den Mangel und die Entbehrungen, welche er sich auferlegen musste und die er vor Aller Augen verbarg.

Mit dem Jare 1830 fängt für ihn ein neuer Lebensabschnitt an, der sich durch unaufhörliche Tätigkeit als Prediger, Professor und Schriftsteller auszeichnet.

Die evangelische Gesellschaft, die gegründet worden war, um das evangelische Christentum innerhalb und außerhalb Genfs zu verbreiten, fülte sogleich das Bedürfnis, eine theologische Schule zu gründen, um der Kirche unterrichtete und fromme Pastoren heranzubilden. In dem Zeitraume von 50 Jaren sind aus dieser Schule mehr als 300 Pastoren für die Kirche der ganzen Erde hervorgegangen, von welchen mehrere in Frankreich, der Schweiz, Belgien, Italien und ander-

wärts die wichtigsten Posten bekleiden und die sich fast alle durch Eifer und Pflichttreue auszeichnen. Merle d'Aubigné lehrte daselbst besonders Kirchengeschichte und christliche Glaubenslehre; zu verschiedenen Zeiten hielt er auch andere Vorlesungen über Symbolik, Homiletik, Katechetik, Ecclesiologie und Pastoralklugheit. Im Jare 1832 gründete er die Gazette évangélique, eine Wochenschrift, deren Redaktion fast ganz auf seinen Schultern ruhte und die, mit seinen andern Arbeiten zusammen, ihm eine zu große Last auferlegte. Seine erschütterte Gesundheit zwang ihn, sie einige Jare später wider aufzugeben. In seinem Predigeramte arbeitete er mit Gaussen und Galland an der Erbauung der wachsenden Heerde, die sich in der rue des Chanoines gebildet hatte und bald darauf von der chapelle de l'Oratoire Besitz nahm, die für sie gebaut worden war. Man muſs die Schriftstücke und Briefe aus dieser Zeit gelesen haben, um zu verstehen, wie viel Frische, Begeisterung, Liebe und christliche Innigkeit in dieser Bewegung sich zeigte, die niemals von einer andern in Bezug auf Reinheit des Glaubens und aufrichtige Frömmigkeit übertroffen wurde. Die Kämpfe, die mit Gegnern aller Art ausgefochten werden muſsten, berürten nur die Oberfläche; unter derselben blieb es, klar und ungetrübt.

Die Gründung der evangelischen Gesellschaft und der freien theologischen Schule konnte nicht verfehlen, die Eifersucht der Statsgeistlichkeit wachzurufen. Die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren ergriff strenge Maßregeln. Merle und seinen Freunden Gaussen und Galland wurde jede Amtsverrichtung auf den Kanzeln des Kantons untersagt. Dieses Ereignis war vorhergesehen, aber nicht herbeigewünscht von den Männern, die davon betroffen wurden, deshalb sträubten sie sich dagegen, so lange sie konnten. Sie waren ihrer Kirche ergeben, jeder Spaltung entgegen und wollten im Schoß der Genfer Kirche und in ihrem Dienste tätig sein. Ihre getrennte Stellung war also aufgezwungen, nicht freiwillig gewält. Stets sprach sich Merle gegen jede Art von Spaltung aus. Jedoch hatte er eine zu hohe Meinung vom Predigtamte, um zu gestatten, daſs die obrigkeitliche oder geistliche Behörde die freie Ausübung desselben hindere oder seinen Lauf unterbreche. „Die Machtvollkommenheit der Leiter der Kirche rürt weder von bischöflicher oder priesterlicher Erbfolge her, noch von einer Übertragung von Seiten ihrer Vorgänger, noch von der Ernennung durch den Staat, sondern unmittelbar und allein von Christo, als Fürsten der Kirche (Christ-roi)". Durch seine Kollegen von der Ausübung seines Amtes suspendirt, weil er der offenbarten Warheit treu geblieben war und sie zu verbreiten suchte, beteuerte er, daſs sein Predigtamt unverletzlich sei, und weil er es nicht mehr in der Statskirche ausüben konnte, so übte er es außerhalb derselben aus. So trennte er sich allerdings von der Genfer Kirche, aber nur ungern und gezwungen. Erst nach langem Zögern und reiflicher Überlegung willigte er ein, daſs im Jare 1835 das heilige Abendmal im Oratoire ausgeteilt wurde. Die Spaltung der Kirche trat hierdurch viel stärker hervor und das Oratoire hörte auf, wie man bisher behauptet hatte, ein neuer Ort des Gottesdienstes der Genfer Kirche zu sein. Es wurde der Mittelpunkt einer wirklichen Gemeinde. Der letzte und entscheidende Schritt geschah im J. 1849 durch die Verschmelzung des Oratoire mit der alten, getrennten Kirche des Bourg-de-Four und die Bildung der evangelischen Kirche (Eglise Evangélique). Trotz alledem verlor Merle nie sein Interesse für die Verwaltung der Nationalkirche Genfs, und als im Jare 1841 eine gesetzgebende Versammlung über die Kirchenverfassung beriet, suchte er durch die Veröffentlichung seiner wichtigen Schrift: „Freiheit des Gottesdienstes", auf die Verhandlungen einzuwirken. Zalreiche, in demselben Sinne geschriebene Flugschriften folgten, z. B.: „Über das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer zu wälen", „Das Heil des Protestantismus in Genf", „Freiheit und Warheit", und mehrere andere. Er verlangte, daſs die Kirchenverfassung nicht von einem politischen Körper gegeben werde, der Katholiken in seinen Reihen zäle, sondern von einer durch protestantische Bürger gewälten Synode. Doch hörte man in diesem Punkte nicht auf ihn. Außerdem verlangte er noch, daſs die Verwaltung der Kirche, deren sich eine geistliche Oligarchie bemächtigt hatte, dem Konsistorium zurückgegeben und dem Laien ein wichtiger

Platz in demselben eingeräumt werde, und dass die Pfarrer von jetzt ab nicht mehr von der ehrwürdigen Gesellschaft gewält würden, sondern durch Abstimmung der betreffenden Pfarrbezirke. Mit diesen beiden Punkten drang er durch. Über die Vereinigung von Kirche und Stat spricht er sich nicht auf bestimmte Weise aus und nimmt nicht wie Vinet an, dass die Vereinigung der statlichen und kirchlichen Gesellschaft eine ehebrecherische Verbindung sei. „Dem Gehorsam, den der Christ seinem alleinigen Kirchenfürsten Jesu Christo schuldig ist, widerstrebt es, dem State irgend eine Gerichtsbarkeit in geistlichen Dingen zuzugestehen, aber es widerstrebt ihm nicht, dass der Stat in gewisse äußerliche und weltliche Beziehungen zur Kirche tritt". Eine gänzliche Trennung scheint ihm nur für kleine Kirchen möglich, die keine Macht über die große Menge haben. Für eine große Kirche würden nur unaufhörliche Konflikte daraus entstehen. „Wenn sich der Stat einer Kirche gegenüber befindet, die unabhängig von ihm ist und fähig, einen großen Einfluss auszuüben, wird er dann nicht eifersüchtig und der Wunsch in ihm rege werden, ihre Macht zu begrenzen? Und wird die vom State getrennte Kirche nicht versucht sein, ihren Einfluss in rein politischen Angelegenheiten geltend zu machen und dadurch der weltlichen Obrigkeit große Verlegenheiten bereiten?" Auf der andern Seite ist die Gefar irgend einer Verbindung kaum geringer; Merle möchte nicht, dass die Beziehungen der Kirche zum State in dem Gehalt beständen, den der Stat der Kirche zalt, denn es sei unvermeidlich, dass derjenige, welcher bezale, auch befehle. Er möchte, dass zwischen Stat und Kirche kein Bündnis, sondern ein Einverständnis herrsche, das mit beiderseitiger Zustimmung und im Interesse des Friedens klar und deutlich den Wirkungskreis der beiden Gesellschaften feststelle. — Übrigens würde er durchaus keinen Widerwillen dagegen empfunden haben, einer Kirche zu dienen, die selbst durch Gehaltsbezalung mit dem State enge verbunden wäre, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, dass derselbe in keiner Weise in die geistliche Verwaltung der Kirche eingreife und sich darauf beschränke, seine weltlichen Geschäfte zu ordnen. Die Ernennung und Absetzung der Pastoren gehörte in seinen Augen ganz besonders in den ausschließlichen Machtbereich der geistlichen Behörde. Er würde selbst, wie die freie schottische Kirche es tut, die enge Vereinigung der beiden Gewalten gebilligt haben, wenn die Statslenker von christlichen Gesinnungen erfüllt gewesen wären. Er hielt die Theorie der Vereinigung für mehr schriftgemäß, als die Theorie der Trennung; übrigens glaubte er, dass diese Frage einer gründlichen Lösung entgegengehe. „Die Emancipation der Kirche, was den Stat betrifft, ist vielleicht in unserm Jarhundert die größte Bewegung, zu welcher die menschlichen Interessen berufen sind. Durch diese große Krisis werden wir in eine neue Zeit übergehen." (Drei Jarhunderte des Ringens in Schottland: passim.) Was die Form der geistlichen Obrigkeit betrifft, „so ziehe ich", sagt er, „die presbyterianische allen andern vor; ich glaube, dass sie mit der Bibel am meisten übereinstimmt; aber ich werde es niemals gutheißen, weder die Episkopalen als Episkopalen, noch die Kongregationalisten als Kongregationalisten zu verdammen". Für ihn wären dies nur Gefüle von Sektirern. „Begeistern wir uns für Jesum Christum, es lont sich der Mühe; aber nicht für unsere Sekte oder für unsere Verfassung". Diese letzten Worte sind bezeichnend für den Geist, in welchem er diese Fragen studirte, die in seinen Augen von untergeordnetem Werte sind.

Im J. 1835 erschien der erste Band seines großen Werkes: Die Geschichte der Reformation, die ein wichtiges Ereignis für den Protestantismus war, besonders in den Ländern englischer Zunge. Andere Bände folgten einzeln nach bis zur Zal von dreizehn, deren drei letzte erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden. Das ganze Werk bildet zwei Abteilungen. Die erstere umfasst die Reformation zur Zeit Luthers, welche er mit dem Reichstage von Augsburg im Jare 1530 als moralisch beendet ansicht. In diesem Bilde gruppirte er um den deutschen Reformator Zwingli und Farel in der Schweiz und die Vorläufer der Reformation in Frankreich und England. Die zweite Abteilung behandelt die Reformaton zur Zeit Calvins. Hier bildet Genf den Mittelpunkt des historischen Gemäldes, das uns die reformatorische Bewegung in den

verschiedenen Ländern vor Augen fürt, die von ihrem Einfluss berürt wurden. Des Verfassers Hauptverdienst besteht in dem geduldigen Aufsuchen und eingehenden Studium der Originaldokumente, die zum ersten Male aus dem Staub der Archive hervorgezogen wurden. Da das Werk aus den waren Quellen geschöpft war und mit lebhaftem Verständnis der Vergangenheit geschrieben, da es glühenden Eifer mit Gelehrsamkeit, Ernst mit Anmut vereinigte und dem Bedürfnis entsprach, welches die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen waren, empfanden, sich ihrem Ursprung wider zu nähern, wurde es von großem und wolverdientem Erfolge gekrönt. England und Amerika begrüßten sein Erscheinen mit ganz besonderer Wärme und sicherten dem Werke durch ihren Beifall eine ganz außerordentliche Verbreitung in beiden Weltteilen. Was man besonders an dem Werke lobte, war „die Ordnung, die Klarheit des Geistes, das Erzälertalent, die reiche Phantasie, die alles lebendig auffasst, die erleuchtete Strenge, welche die Gegenstände beurteilt, und die Entschiedenheit des Geistes, welche ihre Schlüsse zieht“ (de Remusat). Unter den Fehlern hat man die Neigung zum Pathos hervorgehoben: „die Wendungen sind manchmal mehr rednerisch, als man wol möchte, die Züge sind nicht immer glücklich; mit den Betrachtungen, die bei einem Geschichtschreiber, und besonders bei einem Kirchengeschichtschreiber ganz notwendig sind, ist er zu freigebig“. In der Anwendung der Originaldokumente werden einige Versetzungen von Daten verzeichnet, die manchmal die Färbung der Geschichte entstellen könnten. Die Irrtümer sind jedoch glücklicherweise selten und schaden der verständnisvollen Kunst nicht, mit welcher er aus den Dokumenten vorsprudeln läſst, was sie enthalten. Mit einem Wort, „abgesehen von den kleinen Fehlern bleibt es ein schönes Buch, das mit Talent und Feuer geschrieben ist (de Remusat).

In der Zwischenzeit veröffentlichte Merle d'Aubigné verschiedene Schriften, die alle ihren Wert haben. Im Jare 1848: **Der Protektor, oder die Republik England in den Tagen Cromwell's**, eine vielleicht etwas übertriebene Schutzschrift des Oberhauptes der englischen Revolution; im Jare 1850: **Drei Jarhunderte des Ringens in Schottland**, eine lebendige Erzälung der Kämpfe, die für die Sache der religiösen Freiheit gefochten wurden, seit den Tagen von Knox bis zur Gründung der freien schottischen Kirche im Jare 1843. Auch hat er eine große Zal von Flugschriften veröffentlicht, wovon einige fast Bücher genannt werden können, in welchen er sein Urteil oder seine Wünsche aussprach über alle Ereignisse, die für das Reich Gottes von Interesse waren, oder auch über alle Fragen, welche die Gemüter in der Kirche bewegten. Die Reden, welche er fast jedes Jar hielt bei Eröffnung der Generalversammlung der evangelischen Gesellschaft, oder beim Wideranfang der Vorlesungen in der theologischen Schule, waren Manifeste, die von einem zalreichen Publikum mit lebhaftem Interesse erwartet wurden. Sein frisches, tatkräftiges Alter wurde von Alt und Jung in seinem Vaterlande geehrt, und seine bescheidene Wonung war ein Wallfartsort für alle Fremden von Ansehen und Ruf, die durch die Schweiz kamen. Köstlicher waren in seinen Augen die Briefe, welche ganz unbekannte Personen aus allen Teilen der Welt an ihn richteten, um ihm in bewegten Ausdrücken für die geistige Woltat zu danken, die durch sein Werk müden und beladenen Seelen zu teil geworden war.

Im Jare 1845 wurde ihm ein begeisterter Empfang von der schottischen Nation bereitet. Die **Free Church** hatte ihn eingeladen, den Seen, Bergen und Inseln Schottlands einen längern Besuch zu machen und ihm auf dieser Reise den berühmten Mac Farlane als Cicerone mitgegeben. — Die Universität Berlin erteilte ihm im J. 1846 auf den Vorschlag Neanders das Diplom als Doktor der Theologie. Dieselbe Ehre war ihm schon früher von dem amerikanischen theolog. Kollegium in Princetown zu teil geworden. 1853 verlieh ihm der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die große, goldene Medaille für Wissenschaft, und 1856 erhielt er von dem Stadtrate von Edinburgh das Ehrenbürgerrecht. Im J. 1861 nahm er tätigen Anteil an der allgemeinen Versammlung der evangelischen Ge-

sellschaft, die in Genf stattfand. Dort schlug er vor, im Jare 1864 die 300jährige Gedächtnisfeier des Todes Calvins durch Errichtung eines nützlichen Denkmals zu begehen. Dank seiner Ausdauer wurde der dem Andenken Calvins gewidmete Reformationssal im Jare 1868 eingeweiht, welcher außer einem großen Sale für Zusammenkünfte ein Museum, eine Bibliothek und Lesesäle enthält. Es war sein letztes Unternehmen.

Zalreiche Schicksalsschläge, die er mit christlicher Standhaftigkeit ertrug, hatten ihn auf seinem Lebenswege getroffen; mehrere seiner Kinder starben in zartem Alter. 1855 hatte er den Schmerz, seine Frau zu verlieren, deren Glauben und letzte Leiden er in einer rürenden Erzälung beschrieb, die nur einigen vertrauten Freunden bekannt wurde (Souvenir ꝛc. s. u.). Im Jare 1858 verheiratete er sich wider und die Liebe seiner neuen Lebensgefärtin, die alle mühsamen Arbeiten mutig mit ihm teilte, und ein Kreis ihn umblühender Kinder verschönerten seine letzten Lebensjare. Am Morgen des 21. Oktober 1872 fand man ihn tot. Tags vorher hatte er noch zu Mitgliedern der evangelischen Kirche mit dem festen und klaren Ton der Stimme gesprochen, der ihm eigen war. „Er sank dahin in voller Kraft, wie die Eiche im Walde. Die energische und mächtige Natur Merle d'Aubigné's vereinigte schroffe, selbst manchmal hochmütige Umgangsformen mit der Sanftmut und Einfachheit des Kindes. Unbeugsam in der Verteidigung dessen, was er für war hielt, wußte er seinen Gegnern gegenüber tolerant und brüderlich zu sein. In der Erinnerung seiner Schüler und Freunde wird sein Andenken als dasjenige eines großen und treuen Dieners Gottes fortleben" (Louis Ruffet).

Verzeichnis der wichtigeren von Merle d'Aubigné veröffentlichten Schriften, worin die oben erwänten und zalreiche Gelegenheitspredigten nicht enthalten sind:

Paris 1828: Le Christianisme et le Protestantisme sont-ils deux choses distinctes? Genève 1832: Discours sur l'étude de l'histoire du christianisme. Genève 1834: La voix de l'Eglise une sous toutes les formes successives. Genève 1835: Foi et science. Genève 1840: Les Miracles ou Deux erreurs. Genève 1842: Genève et Oxford. Genève 1844: Le Lutheranisme et la Reforme (leur Unité). Londres 1844: Rome and the Reformation. ? ? La voix des anciens aux hommes du XIX siècle. Genève ? L'Ecole de théologie, sa mission et ses adversaires. Genève 1850: L'Autorité des Ecritures inspirées de Dieu. Genève 1850: Le témoignage de la théologie ou le Biblicisme de Néander. Londres 1851: Deux discours prononcés à Londres, exposition universelle. Genève 1852: Quelle est la théologie propre à guérir les maux du temps actuel? Berlin 1853: L'Eglise et la Diète de l'Eglise (Kirchentag). Paris 1845: Du caractère nécessaire au théologien et au chrétien dans l'époque actuelle. Genève 1854: Dépendance ou Indépendance ou Foi et critique. Discours prononcé en Anglais à l'inauguration du Collége théologique de Belfast 1853. Genève 1854: Jean Chrysostôme. Conférences populaires. Genève 1855: Souvenir des derniers jours de Marianne Merle d'Aubigné née Brélaz, imprimé comme manuscrit pour sa famille et ses amis. Paris 1857: L'Ancien et le Ministre. Genève 1857: L'Assemblée de Berlin ou Unité et Diversité dans l'Eglise. Genève 1857: L'Orient ou Origine de la science — L'Occident ou Cyprien et la Pratique. Deux conférences populaires. Genève 1858: Vie et Doctrine. Paris 1858: Il y a un Ministère de la Parole. Maintenons — le. Lettre au c[te] A. de Gasparin. Genève 1859: La Pierre sur laquelle l'Académie de Genève fut posée en Juin 1559. Toulouse 1860: Le Réveil de l'Eglise contemporaine. Genève 1861: Septembre 1861 ou l'Alliance Evangélique à Genève. Genève 1862: Caractère du Réformateur et de la Réformation de Genève. Genève 1864: Enseignement de Calvin: Glorifier Christ. (Discours du 3[e] anniversaire séculaire de la mort de Calvin.) Genève 1865: Les coups et les enseignements de Dieu. Genève 1867: L'expiation de la Croix. Genève 1868: Jean Calvin, l'un des fondateurs des libertés modernes.

Discours d'inauguration de la Salle de la Réformation. Genève 1870: Le Comité et l'Infaillibilité, (Conférence populaire.) **Duchemin.**

Merodach (מְרֹדָךְ), ein assyrisch-babylonischer Gott, im Alten Testament nur einmal Jer. 50, 2 neben Bel als eine Hauptgottheit Babels genannt. Außerdem ist sein Name enthalten in den Königsnamen Merodach Baladan (s. den Artikel) und Ewil Merodach (s. Artik. „Evilmerodach" Bd. IV, S. 440.)

1. In den assyrisch-babylonischen Keilinschriften lautet dieser häufig für sich allein als Gottesname und auch in zusammengesetzten menschlichen Eigennamen (s. Schrader, Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften, 1872, S. 129 f. 142; Marduk für sich allein als Personname S. 153 f.) vorkommende Name Marduk oder Maruduk. Da Marduk nach den Inschriften als spezieller Schutzgott des späteren Babel erscheint (bei den Assyrern tritt sein Kultus hinter dem anderer Götter zurück), wärend andererseits (nach den Abendländern) Bel der höchste Gott der Babylonier war, so scheint in der spätern Zeit eine Verschmelzung dieser beiden Götter stattgefunden zu haben. Darauf verweist freilich nicht (Artik. „Baal" Bd. II, S. 36) der Umstand, dass dem Marduk das Epitheton Bil (Bel) beigelegt wird (Marduk Bel rabu-u „Merodachus Dominus magnus" in einer Inschrift Nebukadnezars, s. Ménant, Exposé des éléments de la Grammaire Assyrienne, Paris 1868, S. 322, Z. 7; S. 323, Z. 17); denn dasselbe Epitheton erhält in einer Inschrift des Nabonid auch der Mondgott Sin (Sin Bel ilui „Sin Dominus Deorum", s. Ménant a. a. O. S. 313, Z. 28). Aber die Babylonier unterschieden nach Angaben der Griechen und Lateiner den alten und den jungen Bel, diesen, wie es scheint, mit Marduk, jenen (es wäre dies der vor Merodach genannte Bel des Jeremia) mit Ilu oder El identifizirend — letzteres eigentlich Appellativum der Gottheit und erst später zur Bezeichnung eines Spezialgottes geworden (vergl. oben Bd. II, S. 35 ff.). Auf diesen zwiefachen Bel verweist, wie es scheint, die doppelte Erwänung desselben in einer Inschrift Asurbanipals (Ménant, Annales des rois d'Assyrie, Paris 1874, S. 253), darauf auch die Erwänung des Bel, Sones des Bel, ebenfalls bei Asurbanipal (Geo. Smith, Assyrian Discoveries, London 1875, S. 339). Andererseits werden in den assyrischen Inschriften (meines Wissens aber nicht in babylonischen) wie bei Jeremia Bel und Marduk neben einander genannt (Ménant, Annales, S. 169. 173. 235. 292).

2. Marduk war der Gott des Planeten Jupiter; wenn bei den Abendländern und den späten Erben der babylonischen Religion (den Ssabiern) als solcher der Gott Bel bezeichnet wird, so beruht dies auf jener Verschmelzung des Bel und Marduk. Möglich wäre es dagegen, dass in einer älteren Zeit, vor dem Aufkommen des Planetenkultus, Marduk eine (lokal oder der Bedeutung nach von dem Sonnengott Samas unterschiedene) Spezialform des fast in allen höheren Göttergestalten Babyloniens und Assyriens widerkehrenden Sonnengottes war (Lenormant). Dies darf man aber nicht etwa noch entnehmen wollen aus einer Weiheinschrift Nebukadnezars (bei Ménant, Grammaire, S. 321 ff.), welche von der Restaurirung eines Tempels des „großen Herrn" Samas berichtet, daneben aber den König als Verehrer des „großen Herrn" Marduk bezeichnet und die Restaurirung des Samas-Tempels herleitet aus der Liebe des Königs für den großen Herrn Marduk. Samas und Marduk sind hier nicht identisch, sondern Marduk ist anzusehen als der höchste Gott des Königs, welchem ein Dienst erwiesen wird in der Verehrung auch eines anderen Gottes. Dass Marduk, wenigstens in der späteren Zeit, bei den Assyrern und so wol auch bei den Babyloniern als Gott des Planeten Jupiter galt, ist gesichert durch die Stellung dieses Gottes unter den Planetengöttern in assyrischen Götterlisten, wo er seinem Platze nach der Gottheit unseres Donnerstages entspricht, d. i. des Jupitertages (s. Schrader, „Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche" in: Theol. Stud. u. Kritik. 1874, S. 348; vgl. S. 337, Anmerk. 2). Die Erklärung des Merodach als Gott des Planeten Mars (Gesenius) war nur vor der Entzifferung der Keilinschriften möglich. Die Etymologie des Namens (ob von dem Stamme מרד, ob überhaupt ein

semitisches Wort?) ist noch ganz dunkel. Mit dem indischen Maruta „Gott der Winde" (Hitzig, Sprache und Sprachen Assyriens, 1871, S. 27) hat Merodach wol sicher nichts zu tun.

Litteratur: Gesenius, Commentar über den Jesaia, 1821, Bd. II, S. 345 f.; Derselbe, Thesaurus s. v. מְרֹדַךְ (1839); Merx, Artik. „Merodach Baladan" in Schenkels B.-L., IV, 1872; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1872, S. 272 f. 276; Derselbe, Artikel „Merodach" in Riehms H.-W., 11. Liefer. 1879; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 378—382. 386 f.; Franç. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878, S. 125 f. 139 f. 198 ff. **Wolf Baudissin.**

Merodach-Baladan (מְרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן Jes. 39, 1) oder Berodach-Baladan (2 Kön. 20, 12), ein babylonischer König.

1) Der Name wird keilschriftlich gelesen Marduk-habal-iddina „Merodach (der Gott, s. den Artik.) einen Son schenkte" (iddina Impf. von nadan = hebr. natan „geben", s. Schrader, Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften, 1872, S. 129 f.; nicht ist Baladan = Bel adan [adôn] „Bel der Herr", so Gesenius und andere Ältere). Die alttestamentliche Schreibung Berodach ist also korrumpirt, in anderer Weise die des ptolemäischen Kanons *Μαρδοκέμπαδος* (aus Mardokempalados, Ewald). In den beiden alttestamentlichen Stellen (die eine bietet einen abhängigen Parallelbericht zu der anderen; das Original [warscheinlich in 2. Kön.] stammt aus der Zeit des Exils) wird von einer Gesandtschaft dieses Königs an Hiskia von Juda nach dessen Genesung von einer Krankheit berichtet. Die Chronik (II, 32, 23) erzält, vielleicht diesen Fall verallgemeinernd, von vielen Fremden, welche den Hiskia nach seiner Errettung aus der Gefar durch die Assyrer beglückwünschten, und (v. 31) von Abgesandten der Fürsten Babels, welche sich nach dem Wunder im Lande Juda (2 Kön. 20, 9 ff.; Jes. 38, 7 f.; vergl. 2 Chr. 32, 24) erkundigten. — In den assyrischen Inschriften wird ein babylonischer König (zeitweise nur Teilfürst) Marduk-habal-iddina, Son des Jakin, als Zeitgenosse Tiglathpilesers und mehrfach als Zeitgenosse Sargons genannt. Von letzterem wurde er besiegt und gefangen genommen. Einen Marduk-habal-iddina, dessen Vatersname nicht genannt wird, hat auch Sanherib besiegt. — Der ptolemäische Kanon läſst seinen babylonischen König Mardokempados regieren 12 Jare, 721—709; dagegen berichtet die armenische Chronik des Eusebius nach Alexander Polyhistor, welcher seinerseits aus Berossus schöpfte (Eusebi Chronicorum libri duo, ed. Schoene, Bd. I, 1875, S. 27), von einem Marodach Baldan, welcher zu Sanheribs Zeit 6 Monate König von Babel war, worauf er von Elibus gestürzt wurde. Diese sechsmonatliche Regierung ist anzusetzen in das babylonische Interregnum des ptolemäischen Kanons 704—702, auf welches Belibos (= Elibus) folgte.

2. Man hat in dem Marduk-habal-iddina unter Tiglathpileser und Sargon wie in dem gleichnamigen babylonischen König unter Sanherib, ebenso in dem Mardokempados und Marodach Baldan überall dieselbe Person erkennen wollen, welche im Alten Testament als Merodach-Baladan vorkommt (Diestel, Lenormant, Naegelsbach, Maspero, Duncker und neuerdings Schrader, ebenso auch Hildebrandt, Juda's Verhältniß zu Assyrien in Jesaja's Zeit, 1874, S. 51). Auch Gesenius identifizirte, one die keilschriftlichen Berichte zu kennen, den Mardokempados mit dem Marodach Baldan des Eusebius und dem Merodach-Baladan des Alten Testaments, wärend Winer, Ewald und später Knobel den Merodach-Baladan dem Mardokempados gleichsetzten, aber von dem Marodach Baldan des Eusebius unterschieden und umgekehrt Hitzig und Merx den Merodach-Baladan mit dem Marodach Baldan des Eusebius identifizirten, aber von Mardokempados (was ein ganz anderer Name sei) unterschieden. — Nach der ersteren Annahme müſste Merodach-Baladan zweimal zur Regierung gelangt sein, die Herrschaft eine zeitlang verloren gehabt haben. Es ist nun etwas auffallend (Schrader früher), aber keineswegs undenkbar, daſs ein und derselbe babylonische Teilfürst und König mit wenigstens einer Unterbrechung am Ruder war wärend der Re-

gierungen von vier assyrischen Königen (Tiglathpileser, Salmanassar, Sargon, Sanherib); es handelt sich doch nur um einen Zeitraum von kaum 30 Jaren (731—702). Man hat ferner darauf hingewiesen, dass an beiden alttestamentlichen Stellen Merodach-Baladan nicht als Son des Jakin bezeichnet wird, wie der Marduk-habal-iddina des Tiglathpileser und Sargon, sondern als Son des Baladan, wärend der Vatersname des Marduk-habal-iddina unter Sanherib überhaupt nicht genannt wird. Wenn die Angabe „Son des Baladan" als richtig anzusehen wäre, so könnte Baladan der Etymologie nach nicht ein selbständiger Name sein, sondern nur eine Verkürzung, warscheinlich von Merodach-Baladan. Es ist deshalb die Vermutung (Schrader früher, Delitzsch) nicht so ganz unwarscheinlich, dass wir es im Alten Test. wie in Sanheribs Inschriften mit einem zweiten Merodach-Baladan (dem des Eusebius), einem Sone des ersten (des Mardokempados) zu tun hätten. Neuerdings aber hat Schrader aufmerksam gemacht auf ein Kontrakttäfelchen, welches datirt ist vom zwanzigsten Jare des Marduk-habal-iddina, „Königs von Babel"; darnach hält er jetzt den Marduk-habal-iddina unter Sanherib für Eine Person mit dem unter Tiglathpileser und Sargon genannten, welcher von 721—702 (also bis ins zwanzigste Jar) mit einer Unterbrechung König gewesen wäre. „Son des Jakin", meint Schrader jetzt, bezeichne nicht den leiblichen Vater, sondern den Ahnherrn des Geschlechts, so dass die alttestamentliche Angabe „Son des (Merodach) Baladan" ihre Richtigkeit behielte. Die Zuverlässigkeit der Datirung jenes Täfelchens vorausgesetzt, wird es allerdings geboten sein, nur Einen König Merodach-Baladan anzusetzen. Die alttestamentliche Angabe „Son des Baladan" sieht man am warscheinlichsten daraus entstanden an, dass der hebräische Erzäler irrtümlich Merodach-Baladan für ein Genetivverhältnis hielt: „Merodach des Baladan" und deshalb „Son des Baladan" zur Erläuterung hinzufügte (Lenormant, Naegelsbach). — Die Gesandtschaft des Merodach-Baladan traf bei Hiskia ein warscheinlich nicht, wie der biblische Bericht es darzustellen scheint, nach der assyrischen Invasion in Juda (Merx, Maspero u. a.), sondern früher; denn Hiskia prunkt den Gesandten gegenüber mit den nach Sanheribs Tributforderung schwerlich noch gefüllten Schatzkammern (Diestel, Schrader, Lenormant, Naegelsbach, Duncker, Delitzsch; vgl. Artik. „Hiskia" Bd. VI, S. 162). Der Zusammenhang der Ereignisse scheint darnach folgender zu sein. Merodach-Baladan gründete in Babel eine selbständige Herrschaft und suchte zu ihrer Befestigung Hiskia zum Abfall von den Assyrern zu bewegen. Es geschah dies auf jeden Fall vor 702; bei der Annahme nur Eines Königs Merodach-Baladan bleibt es zweifelhaft, ob die Gesandtschaft in seine erste oder zweite Regierungsepoche fällt, am warscheinlichsten in die zweite nach dem Regierungsantritt eines neuen assyrischen Königs, des Sanherib, also um 702. Merodach-Baladan wurde rasch darauf gestürzt, und für Hiskia war die Folge jener Unterhandlung mit den Babyloniern die Invasion Sanheribs 701 (vgl. zur Chronologie: Nowack, „Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia" in Theol. Stud. u. Kritik., 1881, S. 300—310).

Litteratur: Gesenius, Commentar über den Jesaia, 1821, Bd. I, S. 997 ff.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd. III, 3. A. 1866, S. 688—690; Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, 1869, S. 222—224; Knobel-Diestel, Jesaia, 1872, S. 323 ff.; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1872, S. 213 bis 227; Derselbe, Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878, S. 535 f.; Franç. Lenormant, Die Anfänge der Cultur, 1875, Bd. II, S. 149—219: „Ein babylonischer Vaterlandsfreund des achten Jarhunderts v. u. Z., Merodach-Baladan"; Naegelsbach, Jesaja, 1877, S. 422 ff.; G. Maspero's Geschichte der Morgenländischen Völker im Altertum, übersetzt von Pietschmann, 1877, S. 407 f. und passim; Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. II, 5. A. 1878, S. 336—346; 351 f.; Franz Delitzsch, Jesaia, 3. A. 1879, S. 398 ff. — Vgl. die Artikel „Merodach Baladan" bei Winer (1848), von Merx in Schenkels B.-L. IV, 1872, und von Schrader in Riehms HW., 11. Lieferung 1879.

Wolf Baudissin.

Merswin Rulman, s. Rulm. Merswin.

Mesech, מֶשֶׁךְ, ist der Name eines Volksstammes, welcher in der Bibel stets (nur mit Ausnahme von Ps. 120, 5) mit Thubal zusammengenannt wird. Sowol die Namensänlichkeit als die Stellung von Mesech im Völkerkataloge der Genesis (10, 2) unter den Sönen Japhets, wie die Darstellung des Ezechiel 38, 2 f.; 39, 1, welcher Mesech dem Gog (s. d. Art. Bd. V, S. 263) untertan sein läſst, ihn also zu den Scythen zält, als deren Repräsentant Mesech auch Ez. 32, 26 erscheint, läſst keinen Zweifel übrig, daſs Bochart, Geogr. s. III, 12, mit Recht unter Mesech die Moschi der Klassiker versteht, wie schon LXX (*Μοσόχ*) und Vulg. deuten (Procop. bell. Gothic. 4, 2 nennt das Volk, dem biblischen Namen noch näher entsprechend, *Μέσχοι*). Dieser Stamm saſs an und auf dem nach ihm benannten, die Grenze zwischen Kolchis und Iberien bildenden moschischen Gebirge (Ptolem. 5, 6, 1; 5, 13, 5), das heute Medschidi heißt, also zwischen dem kaspischen und schwarzen Meere an den Quellen des Phasis und Kyros, vgl. Strab. 11, S. 492 ff.; Plin. H. N. 6, 4, 4; 6. 11. Auch Herod. 3, 94; 7, 78 verbindet die Moscher mit den Tibarenern (d h. Thubal), da unter den Persern beide zu einem Steuerbezirk und Einer, gleichbewaffneten (mit hölzernen Helmen, kleinen Schilden und Lanzen, aber langen Lanzenspitzen) Heeresabteilung gehörten. Nach Ez. 32, 26 erscheinen sie als wildes Kriegervolk, das aber schon Niederlagen erlitten hat, und Ps. 120, 5 sind sie beispielsweise neben den arabischen Kedarenern als fremde Barbaren genannt, weshalb man nicht an der Zusammenstellung dieser zwei, geographisch freilich weit getrennten Völker hätte Anstoß nehmen sollen. Nach Ezech. 27, 13 trieben sie — wie Javan und Thubal — mit Tyrus Handel, besonders mit Menschenseelen, d. h. Sklaven und mit ehernen Geräten, wozu vortrefflich paſst, daſs von den ältesten bis in die neuesten Zeiten in jenen Gegenden Sklavenhandel getrieben worden ist, und daſs die dortigen Gebirge sich durch ihren Kupferreichtum auszeichnen. Kaum richtig kombinirt dagegen Joseph. Antt. 1, 6, 1 den Namen Meschek mit Mazaka, dem alten Namen von Cäsarea, der Hauptstadt von Kappadocien, und noch weniger vermögen wir beizustimmen, wenn neuerlich Knobel (die Völkertafel d. Gen., § 14, S. 117 ff.) Meschek gar für einen Zweig der Ligyer oder Ligurer erklärt hat, weil diese im Völkerkataloge nicht fehlen dürften, was aber nur beweist, daſs sich das von diesem gelehrten Erklärer jener alten Urkunde befolgte Prinzip nicht konsequent durchfüren läſst. 1 Chr. 1, 17 und LXX Gen. 10, 23 steht Mesech irrig für Mas.

Vgl. Winer, R.W.B. und Forbiger in Pauly's R.-Enz. Band V, S. 173; Nöldeke in Schenkels Bibellex. IV, 189 f.; Kautsch in Riehm's Handwörterb. S. 986 f. **Rüetschi.**

Mesopotamien, *Μεσοποταμία*, das heißt *ἡ μέση τῶν ποταμῶν τοῦ τε Εὐφράτου καὶ τοῦ Τίγριος* (Arrian. Alex. 7, 7), campi qui Euphrate et Tigre, inclytis amnibus circumfluxi, Mesopotamiae nomen acceperunt (Tacit. Ann. 6, 37) ist der sehr bezeichnende Name, welchen die Griechen seit den Zeiten Alexanders des Gr. und nach ihnen die Römer der ganzen Landschaft zwischen den beiden vorderasiatischen Hauptströmen Euphrat und Tigris geben. Derselbe wird aber nicht immer in gleicher Ausdehnung angewandt: zwar im Osten und Westen sind die Grenzen eben durch jene beiden Flüsse deutlich genug gegeben, der Tigris bildet die östliche Grenze gegen Assyrien, wärend der Euphrat Mesopotamien von der syrisch-arabischen Wüste scheidet; im Norden aber gibt das Taurusgebirge im Allgemeinen die Grenze gegen Armenien an, obwol hier etwa auch Sophene noch dazu gerechnet wird (Plin. H. N. 6, 9, 9), änlich wie im Süden, mitunter Babylonien bis zum persischen Golf, also das Land Sinear der Bibel, auch noch zu Mesopotamien gezogen wird (Plin. H. N. 6, 26, 30), von dem es gewönlich als durch die medische Mauer und das jene Zwillingsströme verbindende Kanalsystem getrennt gedacht wird. Der Name gehört überhaupt nur der physischen, nicht der politischen Geographie an, Mesopotamien bildete niemals ein für sich bestehendes Reich, nicht einmal in späteren Zeiten eine eigene persische Satrapie oder römische Provinz. Änlich, wie die Römer es nachmals zu Syrien gerechnet

haben (Mela 1, 11), so wird es im Alten Testament konstant zu Aram gezält und mit dem bezeichnenden Namen אֲרַם נַהֲרַיִם „Aram des Flüssepares“ (Gen. 24, 10; Deut. 23, 5 u. a.) oder — in der sog. Grundschrift des Pentateuchs, z. B. Gen. 25, 20; 31, 18, — פַּדַּן אֲרָם, das heißt soviel als שְׂדֵה א' bei Hos. 12, 13 „die Fläche Arams“ (vgl. spatiosi Mesopot. campi bei Curt. 3, 2, 3 u. a.), als ein Teil desselben charakterisirt, s. R.-Enc. I, 600 f. Die LXX übersetzen jene Namen durch *Μεσοποτ. Συρίας*, oder schlechtweg *Μεσοποταμία*, auch *πεδίον Μεσοπ.* Die Syrer nannten diesen Landstrich ebenso ܒܝܬ ܢܗܪ̈ܝܢ, z. B. Pesch. ad Actor. 2, 9; 7, 2, die Araber ebenso bezeichnend الجزيرة „die Insel“, unter welchem Namen z. B. Abulfeda es beschrieben hat, dessen „tabula Mesopot.“ zuerst Rosenmüller in Paulus N. Repert. III veröffentlicht hat; es bildet heute einen Teil des osmanischen Reiches. Bei der ziemlich bedeutenden Ausdehnung dieses Landstriches kann nicht auffallen, dass dessen Beschaffenheit nicht überall die gleiche ist: in den nördlichen, den Gebirgen und ihren befruchtenden Niederschlägen nähern, zum Teil selbst von mehreren Bergzügen, wie dem Mons Masius, dem jetzigen Karadsha-Dagh, und den Sindshar- und Abd-el-Aziz-Bergen durchzogenen (vgl. 4 Mos. 23, 7) Teilen ist das Land äußerst fruchtbar, an fetten Triften und Waldungen (Dio Cass. 68, 26; 75, 9) reich, daher auch mit Städten besetzt, wärend im Süden es mehr und mehr in eine unangebaute, baumlose, wasserarme Steppe übergeht, durch welche freilich seit uralten Zeiten Karawanenstraßen von dem Ufer des einen Stromes zum andern füren, die aber sonst nur von Löwen, Straußen, wilden Eseln, Gazellen und Trappen bewont (Ammian. Marc. 18, 7; Xenoph. Anab. 1, 5, 1, sq.) und von räuberischen Araberhorden durchzogen wird, daher es nicht selten geradezu zu Arabien gerechnet wurde (Dio Cass. 68, 31). Hier ziehen sich Vegetation und Ortschaften fast ganz an die Flussufer zurück. Von den wichtigen Städten Mesopotamiens füren wir hier nur an: Ur der Chaldäer (?), Haran (Carrhae), Edessa, Nisibis, Serug (= Batnä), Karkemisch (Circesium), Pethor, die Stadt Bileams (Num. 22, 5), Tel Abib am Chaborasflusse, Hena, Ivva, Sepharvaim = *Σιπφάρα* Ptolem. 5, 8, die Landschaft Gosan (s. R.-E. Bd. V, S. 278 f.) — vgl. auch Knobel, Völkertaf. S. 169 ff. In Betreff der Geschichte dieses Landes erwänen wir folgende Hauptmomente: in den nördlichen Teilen Mesopotamiens siedelten einst die Stammväter der Hebräer (Genes. 11, 10 ff.; 12, 5; Jos. 24, 2 f.; Actor. 7, 2, vgl. auch Bunsen, Aeg. Stelle in der Weltgesch., Bd. IV, S. 446 ff.), aber auch, als Abraham sich westwärts nach Kanaan gewandt hatte, blieb seine Familie noch längere Zeit in Verbindung mit jenem Lande ihres früheren Wonsitzes und dem dort zurückgebliebenen aramäischen Bruderstamme, der therachitischen Seitenlinie Nahors (vergl. Knobel, Völkertafel, S. 228). Von dort her kam Rebekka (Gen. 24, 10 ff.; 25, 20), dort begründete Jakob seine Familie und seinen Reichtum (Gen. 28 ff.; 35, 26; 46, 15). Zur Richterzeit wird als „König von Mesopotamien“, d. h. aber wol nur als Unterkönig oder als Statthalter dieser Landschaft, die damals zu dem großen alt-assyrischen Weltreiche gehören mochte, Cuschan Rischataim genannt, welcher 8 Jare lang die israelitischen Stämme unterjocht hielt, Richt. 3, 8. 10, vgl. Bunsen a. a. O. S. 364 ff., dessen allzu gewagte etymologische Deutung dieses Königsnamens = „erster Richter Mesopotamiens“ wir aber auf sich beruhen lassen wollen; die Zeit fällt nach Bunsen um 1265 v. Chr. Zur Zeit Davids beherrschte der König des syrischen Zoba einen Teil von Mesopotamien, oder hatte doch daselbst seine Vasallen oder Verbündeten, 2 Sam. 10, 16. 19. Seit Salmanassar unterjochten die Assyrer die verschiedenen kleinen Staten Mesopotamiens (2 Kön. 17, 24; 18, 34; 19, 12 f.), welches von da an nacheinander zur assyrischen, chaldäischen, persischen, seleucidisch-syrischen Monarchie gehörte, beim allmählichen Verfalle der letztern aber widerholt den Tummelplatz der parthischen, armenischen und römischen Heere bildete, bis Trajan und noch vollständiger Caracalla im Jare 217 n. Chr. dasselbe ganz dem römischen Reiche einverleibte; man

unterschied jetzt besonders die zwei Hauptteile: im Westen Osrhoëne, das längere Zeit ein eigenes Reich bildete, mit der Hauptstadt Edessa, im Osten Mygdonia (Polyb. 5, 51) mit dem Flusse Mygdonius, wo Nisibis die wichtigste Stadt war. Den Römern wurde das Gebiet durch die Araber entrissen in den Jaren 637 bis 641 n. Chr., vgl. libri Wakedii de Mesopotamiae expugnatae hist. pars — ed. Ewald, Gotting. 1827, 4°. Frühe schon waren in diesem Lande viele Juden angesiedelt, teils dahin deportirt durch Assyrer und Chaldäer, teils freiwillig niedergelassen, s. Joseph. Antt. 12, 3, 4 u. Actor. 2, 9.

Die Hauptstellen der Alten über Mesopotamien sind: Strabo 16, p. 746 sqq.; Curt. 5, 1; Ptol. 5, 18; Plin. H. N., 5, 24, 21; 6, 9; Philostrat. Apoll. I, 20; von Neueren sind besonders zu vergleichen die Reiseberichte von Tavernier, Pococke, Niebuhr, Kinneir, Olivier, Ainsworth, Layard, J. Oppert, Expédit. scientif. en Mésopot. de 1851—54, Paris 1863, 2 voll. 4° mit Atlas, und die Zusammenstellungen von Forbiger, Hdb. d. A. Geogr. II, 625 ff. und in Pauly's Realenc. IV, S. 1875 f., von Winer R.W.B. II, 86 f. und besonders von Ritter im 11. Band der Erdkunde; Schrader in Riehm's Handwörterbuch S. 987 ff.

Rüetschi.

Mesrob (Mesrop, Mjesrob, Mjesrop), auch Maschthoz oder Maschtoz genannt, ist in der Überlieferung der berühmte Erfinder der jetzigen armenischen Schriftcharaktere und zugleich der eigentliche Begründer der ganzen armenischen Litteratur, Miturheber der armenischen Bibelübersetzung. — Mesrob ist um die Mitte des 4. Jarhunderts in dem kleinem Dorfe Hazegaz in der armenischen Provinz Taron geboren. Sein Vater hieß Wardan. Schon in frühen Jaren lernte er das Griechische und dessen Litteratur, sowie auch das Persische und Syrische kennen, genoss den Unterricht des Katholikos Nerses des Großen und wurde dann von diesem wegen seiner Sprachkenntnisse und seiner Geschäftsgewandtheit als Sekretär (Notar) verwendet. Nach dem Tode des Nerses ging er an den königlichen Hof und nahm hier die Stelle eines Divanschreibers (Statssekretärs) beim Könige Bramschapuh an; er hatte namentlich die Ausfertigung der königlichen Erlasse in persischer Sprache zu besorgen. Mesrob blieb in dieser Stellung sieben Jare bis zum dritten Regierungsjare des Perserkönigs Chusrau. Dann verließ er sie, da er in ihr keine innere Befriedigung fand, begab sich zuerst in ein Kloster und dann in die Einöde, wo er ein streng asketisches Leben fürte und bald eine bedeutende Zal von Schülern um sich versammelte. — Als er hier von dem frommen Eifer des Katholikos Sahak (Isaak) des Großen, des Nachfolgers des Nerses, hörte, ging er im fünften Jare der Regierung des Königs Bramschapuh zu ihm und erhielt von ihm den Auftrag, die Lehre des Evangeliums durch Predigten zu verbreiten. Dies tat er an verschiedenen Orten, zuerst in dem noch unbekehrten Bezirke Goghtha (Goltha) zwischen Araxes und dem Lande der Siunier; zugleich vertrieb er in verschiedenen Teilen des bereits christlichen Armeniens mit Hilfe der weltlichen Machthaber die Heiden, welche seit Terdat sich noch hie und da heimlich verborgen hielten. Man hatte damals noch keine Bibelübersetzung in armenischer Sprache. Mesrob war daher genötigt, bei seinen geistlichen Vorträgen die Bibelstellen in fremder Sprache dem Volke vorzulesen und sie dann zu übersetzen und zu erklären. In den Klöstern und Kirchen wurden die Lektionen in syrischer Sprache vorgetragen, welche den Gemeinden unverständlich war, und am Hofe herrschten infolge der damaligen politischen Abhängigkeit von Persien persische Sprache und Schrift. Um diesen Übelständen abzuhelfen, ging Mesrob Tag und Nacht mit dem Gedanken um, eine passende Schrift für die armenische Sprache zu erfinden, die man bis zu jener Zeit noch nicht hatte, und dann die Übersetzung der hl. Schrift in seine Muttersprache zu unternehmen. Aber alle seine Versuche blieben fruchtlos.

Wärenddem begab sich der armenische König Bramschapuh auf Bitten des persischen Großkönigs nach Mesopotamien, um Grenzstreitigkeiten der Griechen und Perser, welche dort ausgebrochen waren, zu schlichten. Er lernte hier einen syrischen Priester, Namens Habel, kennen, welcher ihm mitteilte, dass Einer seiner

Verwandten, der Bischof Daniel, aus eigenem Antriebe ein Alphabet für das Armenische gebildet habe und gewiss bereit sein werde, es ihm zu übergeben. Nach Armenien zurückgekehrt, vergaß jedoch der König diese Bemerkung. — Mittlerweile hatte sich Mesrob zu dem Katholikos Sahak begeben und mit ihm über das Bedürfnis einer eigenen Schrift für ihre Muttersprache gesprochen. Zuletzt bewog er ihn, diese Angelenheit einer Synode von Bischöfen und Wardapets (d. i. Schriftgelehrten, Doktoren der Theologie) vorzutragen, in der Hoffnung, dass diese mit vereinten Kräften im Stande sein würden, dem so fülbaren Mangel abzuhelfen. Sie kamen in Walarschapat, der Residenz des Katholikos, zusammen und luden, nachdem sie lange disputirt hatten, auch den König zur Teilnahme an der Versammlung ein. Dieser erinnerte sich nun der Mitteilung des syrischen Priesters und machte sie den versammelten Vätern bekannt. Sogleich baten diese den König, einen geeigneten Mann dahin zu senden, um das Alphabet von dem Bischofe zu erlernen. Es geschah; der Bischof überreichte es dem Abgesandten und unterrichtete ihn im Gebrauche desselben, und dieser legte es nach einiger Zeit dem Sahak und dem Mesrob vor. Beide machten sich zunächst selbst damit vertraut und unterrichteten mehrere Kinder in demselben. Der König gab Befehl, dieses Alphabet zum Gegenstande des Unterrichtes in allen Teilen seines Reiches zu machen, und bestellte den Mesrob zum Oberaufseher aller Schulen, bei welcher Gelegenheit ihm Sahak zugleich die Würde eines Wardapets erteilte, die er bis dahin noch nicht hatte. Indessen stellte sich nach zweijäriger Anwendung denn doch die Unzulänglichkeit der erworbenen Schrift heraus, und Mesrob reiste nach Beratung mit dem Könige selbst in Begleitung mehrerer seiner fähigsten Schüler zum Bischofe Daniel, in der Hoffnung, dieser werde den Mängeln seines Alphabets abzuhelfen wissen. Da dieses aber nicht geschah, so gab Mesrob einige von den ihn begleitenden Schülern in eine syrische, andere in eine griechische Schule und behielt nur zwei bei sich, mit denen er unverrichteter Sache nach Armenien zurückkehren wollte. Indessen hörte er, schon im Begriffe abzureisen, von einem äußerst geschickten und gelehrten Rhetor, dem Divanvorsteher Platos in Edessa, als dem geeignetsten Mann, hier zu helfen. Da ging er erfreut zu diesem, aber auch er vermochte trotz alles Nachdenkens und Bemühens nicht, ein geeignetes Alphabet für das Armenische zu finden. Auf den Rat des Platos machte sich Mesrob auf den Weg zu dessen ehemaligem Lehrer Epiphanius (ob der bekannte Häresiolog, Bischof von Salamis auf Cypern?), erfur aber in Phönicien, dass derselbe kurz vorher gestorben sei. Auch in Samosata bemühte sich einer von Epiphanius' ausgezeichnetsten Schülern, Namens Rufanus, vergebens, eine Schrift zu konstruiren. Es war dem Mesrob selbst vorbehalten, angeregt durch die vielen vergeblichen Versuche Anderer, in glücklicher Kombination des Brauchbaren von da und dort schließlich das Rechte zu finden. Die Legende (bei Moses von Chorene und bei Gorinn, unmittelbaren Schülern des Mesrob) berichtet dies so: Er erhob, an menschlicher Hilfe verzweifelnd, sein Gebet zu Gott, und hatte im inbrünstigen Bitten eines Tages eine Vision. Vor sich sah er plötzlich einen Felsen und eine Hand, die schrieb und die einzelnen Buchstaben auf den Stein eingrub, wie wenn einer mit dem Finger auf den Schnee schreibt. Als er sich vom Gebete erhob, stand das Bild der verschiedenen Zeichen noch so deutlich vor ihm, dass er sie sämtlich aufzeichnen konnte. Voll Freude und Dank gegen Gott eilte er damit zu Rufanus, der, ein tüchtiger Kalligraph, die Zeichen nochmals aufsetzte und in die gehörige Ordnung brachte. Dies geschah zu Anfang des Jares 406. Durch die Winterzeit genötigt, seine Rückreise noch zu verschieben, benutzte er den Aufenthalt, um die Sprichwörter Salomos sogleich aus dem Griechischen in das Armenische zu übersetzen, und Rufanus schrieb diese Übersetzung auf zierliche Weise nieder. Nach Moses von Chorene fing Mesrob hier in Samosata auch schon mit Unterstützung seiner beiden Schüler an, das Neue Testament aus dem Griechischen zu übersetzen. Zu Anfang des Frühjares kehrte er mit seinen Schülern nach Armenien zurück, wo er mit vielem Jubel und Ehrenbezeugungen empfangen wurde. Er fing sofort an, fähige Knaben in seiner Schrift zu unterrichten, und gründete in allen Provinzen des armenischen Reiches, soweit sie unter persischer Oberhoheit

standen, auf Befehl des Königs Schulen, in denen diese Schrift gelehrt wurde. Zugleich suchte er aller Orten armenische Werke auf, welche nach der bisher üblichen Weise mit griechischen oder syrischen Lettern geschrieben waren, und schrieb sie teils selbst um, teils ließ er sie durch die fähigsten seiner Schüler umschreiben und vervielfältigen. Auch in den den Griechen unterworfenen Teilen Armeniens seine Schrift zu verbreiten, wie er wünschte, verhinderten ihn die griechischen Statthalter. — Bald wurde diese epochemachende Tat Mesrobs auch in den Nachbarländern, Georgien und Albanien, bekannt. Bakur, der Herrscher von Georgien, und der dortige Erzbischof Moses baten den Mesrob um ein gleiches Geschenk für ihre Sprache. Er reiste mit einigen seiner Schüler dahin und war so glücklich, auch für das Georgische ein geeignetes Alphabet zustande zu bringen. Ebenso später, auf Veranlassung des albanischen Priesters Benjamin, auch für das Albanische. Der albanische König Arswagh und der Landesbischof Jeremias lernten selbst das Lesen und Schreiben von Mesrobs Schrift, errichteten Schulen und wachten über der Durchfürung des Christentums nach Mesrobs Anleitung. — Nach Armenien zurückgekehrt, übersetzte Mesrob im Verein mit Sahak das ganze Alte und Neue Testament aus dem Syrischen, da die griechischen Exemplare durch den Fanatismus der Perser verbrannt waren. — Das von Mesrob eingefürte armenische Alphabet, aus 36 Zeichen bestehend und zur Darstellung der armenischen Sprache vorzüglich geeignet, ist ganz nach der Reihenfolge der griechischen Buchstaben geordnet, zwischen welche die eigentümlichen Laute der armenischen Sprache eingeschaltet sind, und wird, anders als die anderen orientalischen, von links nach rechts geschrieben. Gestalt und Name der einzelnen Laute sind durchaus aus den betreffenden griechischen Mustern abzuleiten; die ersten sind aib (Alpha), ben (Beta), gim (Gamma) u. s. w. —

Die große politische Verwirrung in Armenien nach dem Tode des Königs Bramschapuh, wo der Perserkönig durch persische, ins Land geschickte Statthalter mit Güte oder Gewalt den persischen Feuerdienst einfüren wollte, um den Armeniern alle Verbindung mit den Griechen abzuschneiden, fürte zu fortwärenden Reibungen und Kämpfen, sodass sich endlich Sahak und Mesrob entschlossen, das persisch-armenische Gebiet zu verlassen und in das griechisch-armenische überzugehen. Leider fanden sie hier nicht die gewünschte Aufnahme, da die griechischen Statthalter ihnen nicht verstatteten, Schulen zu errichten, und die armenischen Großen, welche sich meist an den Bischof von Cäsarea angeschlossen hatten, den Sahak nicht als ihr geistliches Oberhaupt anerkennen wollten. Dieser schickte daher den Mesrob noch Konstantinopel mit Schreiben an den griechischen Patriarchen Atticus und an den Kaiser Theodosius den Kleinen, und erlangte von diesem die Gewärung aller seiner Wünsche. — Nachdem die Christenverfolgung in Armenien nachgelassen hatte, kehrte Sahak dahin zurück; Mesrob aber blieb noch einige Zeit dort, um die neu eingerichteten Schulen zu leiten und auf Antrieb des Patriarchen Atticus eine ketzerische Sekte auszurotten. Dann ging er auch in den persischen Anteil, um die in verschiedenen Gegenden des Landes wider aufgetauchten Heiden zu vernichten. Als dies geschehen war, beriet er sich mit Sahak über die Übersetzung verschiedener Werke. Sie sandten zuerst zwei Schüler nach Edessa, welche teils alle armenischen Schriften, wenn sie deren fänden, in die neue Schrift umschreiben, teils Werke syrischer Kirchenväter in das Armenische übersetzen und möglichst bald ihnen überbringen sollten. Zwei andere schickte man direkt nach Konstantinopel mit einem Schreiben an den Patriarchen Sisinnius, worin sie ihn baten, den Überbringern die besten und wichtigsten griechischen Werke zur Übersetzung anzuweisen und ihnen eine genaue Abschrift der hl. Schrift zu übergeben. Mit diesen vereinigten sich jene beiden von Edessa und zwei andere, welche aus eigenem Antrieb dahin gegangen waren, und diese sechs arbeiteten sieben Jare lang unablässig an Übersetzungen aus dem Griechischen. Mittlerweile übersetzten, ordneten und vermehrten Sahak und Mesrob die liturgischen Schriften der Griechen, und der letztere namentlich gilt für den Verfasser des Rituals, welches daher auch mit seinem Beinamen Maschthoz benannt wird. Nach der Rückkehr der Schüler aus Konstantinopel vereinigten sich Sahak und

Mesrob mit ihnen, um die Übersetzung der hl. Schrift nach dem von dem Patriarchen in Konstantinopel ihnen geschenkten Exemplare nochmals auf das genaueste zu überarbeiten. Da aber immer noch einzelne Stellen dunkel blieben, so schickten sie abermals einige Schüler aus, welche teils nach Alexandrien, teils nach Athen gingen, um sich eine gründliche Kenntnis des Griechischen anzueignen und neue nützliche Werke in getreuen Übersetzungen zurückzubringen. So entstand den Armeniern unter Mesrobs grundlegender Bearbeitung eine eigene, sowol heilige als profane Litteratur. — Mesrob war ein eifriger Ketzerbestreiter; die Irrlehrer Barbarianus und Theodius wurden auf sein Drängen aus dem Lande getrieben. Besonders eifrig war er auch in der Förderung des Anachoreten- und des Mönchslebens, dem er selbst von Zeit zu Zeit sich hingab; viele Klöster ließ er erbauen. Als Sahak am 9. September des Jares 440 starb, übernahm Mesrob provisorisch bis zur definitiven Wal eines Nachfolgers die Verwaltung des Patriarchats. Allein er überlebte seinen Freund nicht lange; schon im folgenden Jare, 441 den 19. Februar, folgte er ihm nach. Die Legende (bei Gorinn) läßt wärend seines Heimganges und noch eine zeitlang nachher ein weitstralendes Licht über seinem Hause leuchten. — Eine uralte Handschrift von Mesrobs Bibelübersetzung besitzt die armenische Akademie von S. Lazzaro in Venedig.

Litteratur: Goriuns (legendenhaft ausgeschmückte) Lebensbeschreibung des Mesrob, übersetzt von Welte; Suk. Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829, p. 14. 15. Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venez. 1825, p. 7—9; Eug. Boré, Saint Lazare (Venez. 1835), p. 90 sqq. **(Petermann†) K. Keßler.**

Messalianer (*Μασσαλιανοί*, מצלין [der Name Esr. 6, 10], auch *Εὐχίται*, *Εὐφημῖται*). 1) Bezeichnung einer nicht christlichen Religionspartei in Kleinasien aus der Mitte des 4. Jarh.'s. Nach der Meinung des Epiphanius (haer. 80) von dem Hellenismus ausgegangen, nahmen sie zwar Götter an, erkannten jedoch nur Einem Gott als dem Allmächtigen Anbetung zu (*καὶ θεοὺς μὲν λέγοντες, μηδενὶ μηδὲν προσκυνοῦντες, ἑνὶ δὲ μ΄νον δῆθεν τὸ σέβας νέμοντες καὶ καλοῦντες παντοκράτορα*), an welchen in besondern Bethäusern in Morgen- und Abendversammlungen bei vielfachem Kerzenschein Lieder und Gebete gerichtet wurden. Cyrillus Alexandrinus (de adoratione in spiritu et veritate lib. III) vergleicht mit Jethro, Melchisedek u. a., die dem höchsten Gott aus den kreatürlichen Dingen andere Götter hinzugefügt hätten, solche, *οἳ σφᾶς μὲν αὐτοὺς θεοσεβεῖς ὀνομάζουσι*, und zwischen Judentum und Hellenismus schwanken. Wesentlich gleich sind die Cölicolä und Hypsistarier (s. Bd. VI, S. 121 und 413). Auf sie geht vielleicht Libanii epistola ad Priscianum Praesidem Palaestinae (Lib. ep. ed. Wolf p. 624) *οἱ τὸν ἥλιον οὗτοι θεραπεύοντες ἄνευ αἵματος καὶ τιμῶντες θεὸν προσηγορίᾳ δευτέρᾳ καὶ τὴν γαστέρα κολάζοντες καὶ ἐν κέρδει ποιούμενοι τὴν τῆς τελευτῆς ἡμέραν* etc. Es scheint, als ob man es hier nur mit einer vielleicht auch durch manichäische Einwirkungen beeinflußten Modifikation des Parsismus zu tun habe. Haben wirklich sogenannte Satanianer den Satan als einen mächtigen und großen Feind angebetet, damit er sie schone (Epiph. l. c.), so würde auch dies wol nur als volkstümliche Gestalt des parsischen Dualismus gelten dürfen. Die Zal dieser Messalianer scheint nicht bedeutend gewesen zu sein. Mitunter wurden sie von christlichen Behörden verfolgt (*διὰ τὸ παραχαράττειν τὴν ἀλήθειαν καὶ ἀντιτιμεῖσθαι ἐκκλησίας τρόπον, μὴ ὄντας χριστιανοὺς μήτε ἐξ Ἰουδαίων ὁρμωμένους* (Epiphanius l. c.), weswegen sie den Ruhm des Martyrertums in Anspruch nahmen. (*Καὶ Μαρτυριανοὺς ἑαυτοὺς ἐπωνόμασαν, δῆθεν διὰ τοὺς ὑπὲρ τῶν εἰδώλων μαρτυρήσαντας*). — Litteratur: Epiphanius, Haer. LXXX (Cyrill. Alex. l. c.); Suicer, Thes. s. v. *Εὐχίται*; Tillemont, Mém. eccl. VIII, 527 sq.; Walch, Ketzerhistorie III, 481 ff.; Ullmann, De Hypsistariis pag. 26.

2) Mit diesen Häretikern des 4. Jarhunderts haben nur den Namen gemeinsam jene Mönchsbanden, welche in der zweiten Hälfte desselben Jarhunderts in zuchtlosen Übertreibungen Karrikaturen des Mönchtums darstellten. (Andere

Bezeichnungen nach ihren Prinzipien Euchiten, Enthusiasten, Pneumatiker, nach ihrem Gebaren Choreuten, nach ihren Häuptern Adelphianer, Lampetianer, Marcianisten, Eustathianer). Ihre Meinungen waren wesentlich enthusiastisch. Jeder Mensch ist durch die Geburt zugleich unter die Knechtschaft der Dämonen getan (Theodoret, h. e. l. ld. *ἕλκειν γὰρ ἕκαστον τῶν τικτομένων ἐκ τοῦ προπάτορος, ὥσπερ τὴν φύσιν, οὕτω δὴ καὶ τὴν τῶν δαιμόνων δουλείαν)*; ihnen gegenüber ist die Taufe kraft- und nutzlos, denn sie nimmt nur die früheren Sünden hinweg, nicht aber die Wurzel des Bösen (Theod., haeret. fab. l. ld.: *ξυροῦ δίκην ἀφαιρεῖται τῶν ἁμαρτημάτων τὰ πρότερα, τὴν δὲ ῥίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἁμαρτίας*). Das Abendmal ist weder nützlich noch schädlich. Nur durch anhaltendes Gebet können die Dämonen ausgetrieben werden und der heilige Geist sichtbar und fülbar in der Seele Ankunft halten (Theodoret, h. e. *ἐπιφοιτᾷ λοιπὸν τὸ πανάγιον πνεῦμα, αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον*). Alsdann wird der Mensch nicht nur von den Leidenschaften befreit, sondern erkennt auch in Gesichten und Träumen das Zukünftige (Theodoret, h. e. *ὕπνῳ δὲ σφᾶς αὐτοὺς ἐκδιδόντες, τὰς τῶν ὀνείρων φαντασίας προφητείας ἀποκαλοῦσι*), mit seinen Augen schaut er die hl. Dreieinigkeit. Deshalb stellten sie sich den Patriarchen, Propheten, selbst Christo gleich. Die allen Enthusiasten gemeinsamen Erscheinungen zeigen sich auch bei ihnen. Sie tanzten wie zum Triumphe über die Dämonen und spitzten die Finger, wie um Pfeile auf sie zu werfen. Sie behaupteten, in beständigem Gebetsleben der Welt abgestorben zu sein, und waren erhaben über die Vorschriften der kirchlichen Sittlichkeit. In Bezug auf geistliche Stellung und Tätigkeit kannten sie keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Sie verwarfen das Fasten und lebten, die ersten unter den orientalischen Mönchen, nicht von ihrer Hände Arbeit, sondern zogen, nur Almosen bettelnd, umher. Sie bildeten nicht eine geschlossene Partei *(τὰ πάντα εἰσὶν ἀκτήρικτοι καὶ ἄναρχοι καὶ ἠπατημένοι μὴ ἔχοντες ὅλως στηριγμὸν ὀνόματος ἢ δεσμοῦ ἢ θέσεως ἢ νομοθεσίας).* Diese Messalianer sind vielleicht nicht one Berürung mit dem Buddhismus, aber nicht dadurch entstanden, dass übertriebene Mönchsaskese in ihr Gegenteil und Missfallen an der Veräußerlichung des Mönchtums in einseitige Innerlichkeit umschlug (Neander in der K.-G.). Ein Zusammenhang mit dem Manichäismus ist durchaus unerweislich; die Stelle bei Theodoret (Hist. relig. c. III. Tom. III, p. 1146 ed. Noesselt. *Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας*) macht keinen Anspruch auf Geltung als historische Aussage. Die Euchiten hatten sich in vielen syrischen Klöstern verbreitet; sie wollten sich nicht von der Kirche trennen; ihre Meinungen hatten ihren Grund so sehr nur in leidenschaftlichem Treiben und so wenig in bewusstem Nachdenken, dass sie, one gerade der bewussten Heuchelei schuldig zu sein (Epiph. Theodor.), den Gegensatz zu den kirchlichen Lehren leugnen konnten. Doch mussten die Bischöfe ihnen energisch entgegentreten. Am ausfürlichsten widerlegte sie Amphilochius von Ikonium, auf mehreren Synoden wurden sie anathemasirt (Berichte über die Synoden bei Photius l. ld.), ihre Klöster gingen in Feuer auf, sie selbst wurden vertrieben *ὡς ἄγη καί μύση* (Theod. h. e). Sie verschwinden fast in Pamphylien. — Epiphanius und Theodoret wissen noch nichts von den doketischen und gnostischen Irrtümern, welche von Theodorus Presbyter den Euchiten Schuld gegeben werden; erst von einer späteren Erscheinung, die mit den eben besprochenen in einem schwerlich nachweisbaren, historischen Zusammenhang steht, kann pantheistischer Idealismus und modalistische Trinitätslehre ausgesagt werden. (Gegen Kurtz, K.-G., I, 152.) — Quellen: Epiph., haer. 80, Theodoret, h. e. IV, 10; haeret. fab. 4, 11; Photius, Cod. 52 (Timotheus presbyter, de recept. haeret. in Cotelerii monumenta eccl. graec. III, p. 400). Vgl. den Art. Mönchtum.

3) Im 10. Jarh. werden in Thracien in Verbindung mit den Paulicianern Messalianer genannt, von denen gewönlich ein Zusammenhang mit den oben geschilderten Messalianern ausgesagt wird. Ihre Lehren sind entschieden gnostisch, scheinen aber nur eine Abart des Paulicianismus zu sein, wie auch die Anklagen gegen ihre Sittlichkeit dieselben sind, welche gegen jene vorgebracht werden. Nachweisen läßt sich nicht, wo oder wann die orientalischen Euchiten gnostische Ele-

mente aufgenommen hätten; aus den dürftigen Nachrichten der einen Quelle über die Lehre der Messalianer des Mittelalters läſst sich irgend ein Zusammenhang mit einem orientalischen System nicht erkennen. — Quelle: Mich. Psellus, περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος (Lutet. Par. 1615) cur. J. E. Boissonade; Norimb. 1838, 8°, cf. Gieseler, K.-G. 2, 1, 401 ff., wo auch die Litteratur.

Weingarten.

Messe, Meſsopfer. Das Abendmal hat in der katholischen Kirche nicht bloß die Bedeutung eines Sakraments, dessen Genuſs der Gemeinde die reale Lebensgemeinschaft des Herrn und die Früchte seiner Erlösung gewärleistet, sondern zugleich eines Opfers, das der Priester für die Lebendigen und Toten darbringt und in welchem das weltversönende Opfer Christi sich im Kultus der Kirche täglich in realer Weise erneuert und fortsetzt. Wir vergegenwärtigen uns zunächst den geschichtlichen Entwicklungsgang dieser Anschauung, dann verfolgen wir die tridentinische Lehre durch ihre einzelnen Bestimmungen und schließen mit einer übersichtlichen Darstellung des Meſskultus.

I. Nirgends hat Jesus die an ihn glaubenden Israeliten von dem Opferritus des mosaischen Gesetzes entbunden, vielmehr setzt sein Ausspruch Matth. 5, 23 ihre faktische Teilnahme daran voraus, aber da er im Sinne des Propheten die Barmherzigkeit über die Opfer stellt (Matth. 9, 13; 12, 7) und die Liebe für das höchste Gebot erklärt, neben welchem das Opferinstitut als relativ gleichgültig zurücktritt (Mark. 12, 28—34), da er ferner die Anbetung Gottes in Geist und in der Warheit proklamirt, die auch nicht an den Tempel zu Jerusalem gebunden ist (Joh. 4, 21—24), da endlich die Apostel bezeugen, daſs Christus als das ware Opfer (Eph. 5, 2; 1 Kor. 5, 7; 1 Petr. 1, 18. 19; Offenb. 5, 6 u. s. w.) sich Gott zur Versönung der Welt dargegeben, so waren damit die Prämissen gegeben, aus welchen die Abrogation des alttestamentlichen Opferinstituts von selbst folgen muſste. Dialektisch durchgefürt erscheint diese Schluſsfolgerung in dem Hebräerbrief, welcher aus der Widerholung der levitischen Opfer ihre völlige Unkräftigkeit zur Heiligung und Vollendung deduzirt, wärend das einmalige Opfer des ewigen Hohenpriesters seine Kraft für alle Zeiten beware und darum keiner Widerholung bedürfe.

Gleichwol waren die Apostel weit entfernt, die Opferidee, die geistig gefaſst von der Idee der Religion nicht abgelöst werden kann, von dem christlichen Leben schlechthin auszuschließen. Sie folgte schon aus dem urchristlichen Gedanken des Priestertums aller Erlösten, wie dieser bereits in dem alten Bunde vorbildlich bezeugt war (1 Petr. 2, 5. 9; 2 Mos. 19, 6). Wie aber dieses neue Priestertum selbst nur als ein geistiges gefaſst werden konnte, so auch diese Opfer. Als solche wurden vor Allem die aus der Gottes- und Nächstenliebe resultirenden Taten angesehen, die schon Christus über die levitische Darstellung gestellt hatte. In diesem Sinne faſst der Hebräerbrief (13, 16) den Preis des Herrn und die brüderliche Woltätigkeit als Gott wolgefällige Opfer zusammen, nennt Paulus die Heiligung des Leibes einen vernünftigen, d. h. geistigen (Röm. 12, 1) und Jakobus den Besuch von Witwen und Waisen in ihrer Trübsal und die eigene Bewarung vor aller Befleckung der Welt einen reinen Gottesdienst (1, 27), bezeichnet Paulus ein von der Gemeinde zu Philippi ihm gereichtes Geschenk als ein angenehmes Opfer (Phil. 4, 18) und vergleicht er widerum ihren Glauben mit einem Opfer, sein Leben aber mit einem Trankopfer, das im Märtyrertod darüber ausgegossen werden wird (2, 17. 18). Diesen Charakter aber erhalten alle diese Werke erst durch die darin bezeugte Hingebung an Gott und seinen Dienst. Daſs man die Opfervorstellung in der apostolischen Zeit schon mit dem Abendmal in Verbindung gebracht habe, läſst sich selbst aus Hebr. 13, 10 nicht mit Sicherheit erweisen. Die Stelle kann höchstens auf das Opfermal bezogen werden.

Auch die ältesten Kirchenväter sahen in dem levitischen Opferwesen nur vorübergehende Gesetzesbestimmungen, unter deren Joch das knechtisch gesinnte Volk für die Freiheit erzogen werden sollte und in denen die religiös-sittliche Idee nicht zu ihrem Rechte kommen konnte: die waren Opfer sind ihnen ein gottgeheiligtes Herz und Leben, Glaube, Gehorsam, Gerechtigkeit (Iren. IV, 17, 4);

sie gewinnen im Gebet, das man vorzugsweise als θυσία bezeichnete, und in der Übung der Woltätigkeit, nach Tertullian auch in den Akten der Askese und im Märtyrertum, einen sichtlichen Ausdruck; nur das geistliche Priestertum, wie die Christenheit dasselbe repräsentirt, kann sie Gott wolgefällig darbringen (Justin dial. c. 116).

In dieser Fassung trat die Opfervorstellung auch in Beziehung zu dem Abendmale. In dem apostolischen Zeitalter waren mit diesem die Agapen verbunden: Gemeindemalzeiten, zu denen sämtliche Glieder der Gemeinde nach Verhältnis ihrer Mittel Naturalbeiträge lieferten. Auch nach der Ablösung der Agapen von der Kommunion dauerten diese Beiträge fort, die freiwilligen Gaben an Brot und Wein, welche die Einzelnen stellten, wurden teils zur Abendmalsfeier, teils zum Unterhalte des Klerus und zur Bestreitung der Armenflege verwendet; es waren Liebesgaben, durch deren Darreichung sich die Gemeinde mit allem, was sie hatte, in den Dienst Gottes stellte (omnia, quae sunt ipsorum, ad dominicos decernunt usus, Iren. IV, 18, 2). Diese Gaben, welche man oblationes προσφοραί, auch wol θυσίαι, sacrificia nannte (nur die apostolischen Konstitutionen unterscheiden einmal zwischen beiden und bezeichnen mit jenem Namen die Gaben, mit diesem die Gebete, besonders das Weihegebet, II, 25, 11), wurden als die Repräsentanten aller trockenen und flüssigen Narung von dem Bischof unter einem Gebete dargebracht, in welchem er den Dank der Gemeinde nicht nur für die Segnungen der irdischen Schöpfung, sondern auch für das Leiden Jesu und für die Erlösung aussprach und zuletzt um die Herabsendung des heiligen Geistes zur Weihe der natürlichen Elemente und zur Heiligung der Empfänger flehte (Epiklesis). Dieses Dankgebet (εὐχαριστία, anfangs nur das Gebet, später die ganze Handlung), das die Gemeinde mit ihrem Amen bekräftigte, war selbst ein sakrifizieller Akt, der Ausdruck der dankbaren Gesinnung, welche Gott in persönlicher Hingebung die von ihm empfangenen Gaben widmete, um sie als geheiligte Träger seines ewigen Lebens von ihm zurückzuempfangen (Iren. IV, 18, 3). Die Verschiedenheit dieses eucharistischen Opfers von dem Messopfer der römischen Kirche leuchtet ein; nicht Leib und Blut Christi, sondern Brot und Wein waren der Gegenstand der Darbringung, diese selbst ein Gemeinde-, nicht ein spezifisch klerikaler Akt, ein Dank-, nicht ein Versönungsopfer. Die Handlung wurde ein unblutiges Opfer genannt im Gegensatze zu den blutigen Opfern der alten Welt, nicht zu dem Opfer am Kreuze. Man sah in ihr das von Maleachi 1, 11 geweissagte reine Opfer unter allen Völkern, nachdem Gott das Opfer Israels verworfen hatte, und als Typus desselben betrachtete man gerne das Opfer Melchisedeks (1 Mos. 14, 18). Besonders mussten sich von diesem geistigen Opferkultus die gebildeten Hellenen angesprochen fülen, hatten doch schon ihre Philosophen, wir erinnern vor Allem an Theophrast, den Schüler des Aristoteles (in seiner Schrift: Über die Frömmigkeit, deren Fragmente Bernays 1866 gesammelt und erläutert hat) das Unvernünftige der blutigen Opfer bekämpft und statt ihrer die Darbringung von Feldfrüchten zur Ehre der Götter, zum Dank für ihre Gaben und zur Erinnerung an das Bedürfnis ihrer Woltaten, überhaupt zur Bezeugung eigener Gesinnungsreinheit als das einzig vernünftige Opfer empfohlen.

In diesen Kreis einfacher Vorstellungen trat eine wichtige Wendung, seit man die christlichen Gemeindevorsteher, die Bischöfe und Presbyter mit einem klerikalen Priestertum bekleidete, für dessen Würde und Funktionen das mosaische das Vorbild abgeben musste. Tertullian hat nach Ritschls treffendem Ausdruck mit dem Priestertitel nur gespielt, Cyprian vollen Ernst gemacht. Ihm sind sacerdotium und sacrificium korrelate Begriffe, deren einer den andern voraussetzt. Daraus erklärt sich, dass nicht nur die Oblation, sondern die Abendmalsfeier in ihrem ganzen Verlaufe unter den Opferbegriff gestellt wurde, selbst die Distribution wurde von Tertullian, Cyprian, Optatus, Ambrosius mit offerre bezeichnet. In gleichem Verhältnisse vervielfältigte sich die Zal der Objekte, auf welche dies offerre bezogen wurde; nicht nur die eigentlichen Oblationen nach der älteren Anschauung (offerre oblationes eorum bei Cyprian ep. 34, 1) und die Fürbitte für die Geber, sondern Christi Leib und Blut, ja sein Leiden selbst wurde darge-

bracht. In welchem Sinne dies gemeint war, ersehen wir aus Cyprians 63. Brief, in welchem c. 17 der Satz: Passionis mentionem in sacrificiis omnibus facimus sich sofort in den andern umsetzt: passio est Domini sacrificium, quod offerimus. In demselben Sinne sagt Eusebius (demonstr. evang. I, 13) in einem Athem: *μνήμην τῆς θυσίας Χρ. προσφέρειν* und *τὴν ἔνσαρκον τοῦ Χρ. παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα προσφέρειν*. Cyrill von Jerusalem spricht bereits von der *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ* im Abendmal und erläutert dies dahin: Wir bringen den geschlachteten Christus dar, um uns den barmherzigen Gott zu versönen (Cat. myst. V, 8—10), und doch will er damit nur sagen, dass die Elemente durch die Konsekration zu Antitypen des Leibes und Blutes Christi (c. 20) geweiht, Gott gleichsam vor das Auge gerückt werden, damit die Bitte um Vergebung der Sünden ihm dadurch wolgefällig und für die Gemeinde wirksam werde.

Aber mit diesen Vorstellungen verbanden sich noch andere. Schon Cyprian nennt in dem 63. Briefe (c. 12) das Abendmal die Vermälung (nuptiae) Christi mit der Kirche. Die Mischung des Weines mit Wasser, ferner die Vereinigung vieler Körner zu einem Brote, mit Hilfe des Wassers vollzogen, ist ihm nämlich Symbol der Einigung Christi mit seiner Gemeinde, des aus vielen Gliedern bestehenden und mit dem einen Haupt geeinigten mystischen Leibes. Wie Christus sich selbst als den Träger der ganzen Menschheit und ihrer Sünden Gott zum Opfer begeben hat, so stellt auch der Priester im eucharistischen Opfer die ganze Gemeinde in ihrer Einigung mit Christo Gott als wolgefälliges Opfer dar, um ihr die erflehten Gaben zu erwirken (c. 13). So bestimmt sich das Wesen der eucharistischen Fürbitte näher dahin, dass die, für welche sie speziell geleistet wird, als Glieder des Leibes Christi Gott vorgestellt, und gewissermaßen dargebracht werden, daher der Ausdruck nomen offerre (ep. 16, 2). Diese Gedanken treten bei Augustin in noch klarerer Durchbildung hervor. Er sieht in dem Abendmale nur eine memoria peracti sacrificii, eine symbolische Gedächtnisfeier des Opfers Christi, und zwar ebensowol vermöge der oblatio als der participatio corporis et sanguinis Christi (contr. Faust. 20, 18). Er sagt unumwunden, dass Christus täglich für uns geofert werde, wenn wir nie vergessen, was er für uns getan hat (Enarr. in Ps. 75, 15). Dennoch ist ihm das Abendmal ein verissimum sacrificium, was in ihm geopfert wird, ist ihm wirklich der Leib Christi, aber nicht der zum Himmel erhöhte, sondern der Leib, den sich der Herr auf Erden erbaut hat, die Gemeinde, in der die Vielen ein Leib und ein Brot geworden sind und aufs neue geloben in Christo, in der Gemeinschaft (compage) seines Leibes bleiben zu wollen. Diese Einlebung in Christum ist aber nicht bloß sacrificium, sondern zugleich die ware Nießung, die nicht mit dem Munde, sondern mit dem Glauben geschieht (In Joann. tract. 25, 12). Den Leib Christi essen und sein Blut trinken heißt nichts anderes als in Christo bleiben und ihn bleibend in sich haben (26, 18). So konnte Augustin ebensowol die Formel offere panem et vinum als die andere corpus et sanguinem gebrauchen; das Abendmal würdig empfangen war ihm in demselben Sinne sacrificium und sacramentum, beides bezweckt nur die Inkorporation in Christum.

Wärend die morgenländische Kirche den Begriff des Opfers fortwärend geistig auffasst und ihre hervorragendsten Väter darunter vornehmlich das Gebet, die christlichen Gesinnungen und Tugenden und die daraus entspringenden ethischen Leistungen stellen, wärend selbst bei dem scheinbar realistischesten Darsteller der Eucharistie, bei Chrysostomus, die sakrifizielle Seite entschieden hinter die sakramentliche zurücktritt, wärend noch dem Theodoret das eucharistische Opfer eine rein memorielle Bedeutung hat und er geradezu sagt: Die Kirche opfere die Symbole des Leibes und Blutes Christi zum Gedächtnis des einen heilstiftenden Opfers (vgl. meine Abhandlung zur griechischen Abendmalslehre in den Jahrbb. f. deutsche Theologie), sind dagegen die abendländischen Kirchenlehrer bemüht, in überschwänglichen drastischen Bildern den Zusammenhang zwischen Christi Opfer und dem der Kirche der Gemeinde zum Bewusstsein zu bringen; aber teils kommen auch sie nicht über das rein symbolische Verhältnis des letzteren zum ersteren hinaus, teils legen auch sie noch immer das Hauptgewicht auf den sakra-

mentlichen Genuſs. Selbst Gregor der Große kann dafür als Zeuge gelten. Wenn er (hom. 37 in Evang., Dial. IV, 58) in dem Abendmale ein Opfer (victima) sieht, durch welches das Leiden und der Tod des Herrn zur Absolution seiner Gläubigen erneuert (reparatur) und die Seele vom Tode gerettet wird, wenn er versichert, daſs in diesem Mysterium heiliger Darbringung (sacrae oblationis) der Auferstandene, obgleich dem Tode entnommen und zur Unsterblichkeit erhöht, von Neuem für uns geopfert werde (immolatur), so ist er damit so wenig über den Kreis rein bildlicher Anschauung hinausgeschritten, daſs er dasselbe in demselben Gedankenzusammenhange noch geradezu ein sacrificium nennt, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Die Parallele aber, die er zwischem dem Kreuzesopfer und dem eucharistischen zieht, hält sich durchaus innerhalb der Vorstellung des sakramentlichen Genusses: Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Auch Gregor fordert von den Gläubigen, daſs sie sich, um den Segen der Kommunion zu empfangen, in Reue, unter Tränen, durch Abtötung der Sünde Gott selbst zum Opfer begeben. Er sagt: Tunc pro nobis hostia erit Deo (Christus), cum nos ipsos hostiam fecerimus (Lau, Gregor d. Gr. S. 484 ff.).

Auch die ursprüngliche Anschauung, nach welcher das Opfer in den Gemeindegaben bestand, kehrt noch einmal auf der zweiten Synode zu Maçon im J. 585 wider. Der 4. Kanon tadelt es, daſs Manche kein Opfer (hostia) mehr zu den heiligen Altären brächten, und dringt darauf, „daſs von allen Männern und Frauen an jedem Sonntag die Altaroblation des Brotes und Weines geopfert werde (offeratur), damit sie durch diese Opfer (immolationes) von der Bürde ihrer Sünden befreit würden (peccatorum suorum fascibus careant) und es verdienten (promereantur), in die Gemeinschaft des Abel und der übrigen gerecht Opfernden einzutreten. Neu ist in diesem Kanon, der von der Widerholung des Opfers Christi nichts weiß, nur die Vorstellung der versönenden Wirkung der Oblationen, aber diese Gemeindegaben waren zugleich Erweisungen der Barmherzigkeit gegen die Armen und von dem Almosen hatte bereits Cyprian (de opere et eleem. c. 1. 2) gesagt, daſs durch sie der Schmutz der Sünden abgewaschen und wie durch das Taufwasser das Feuer der Gehenna erstickt werde.

Aus dem Zusammenfließen dieser mannigfaltigen Vorstellungen haben wir uns die Wirkungen zu erklären, welche von der Messe erwartet wurden, mochten in ihr vorzugsweise die Oblationen oder die priesterliche Deprekation oder auch die Kommunion betont werden. Zunächst dachte man sich dieselbe als eine expiatorische, aber nur für die nach der Taufe begangenen läſslichen Sünden, denn die Totsünden muſsten durch die satisfaktorischen Leistungen der Bußübung gesühnt werden. Aber nicht bloß gegen die eigene, sondern auch gegen fremde Sündenschuld, ja gegen alle Notstände des täglichen Lebens suchte man in den Oblationen und in den sie begleitenden kirchlichen Fürbitten Schutz und Abhilfe. Die Wirkungen, die man sich davon versprach, grenzen geradezu an das Magische. In dem gregorianischen Sacramentarium finden sich Messen bei Viehseuchen, anhaltender Trockenheit und Nässe, Gewittern, Kriegszeiten, Krankheiten. Man hoffte dadurch dem König Heil, einem Klosterverein leibliches und geistliches Wol, dem Priester Kraft und Segen für seine Amtsfürung, dem Reisenden glückliche Heimkehr, den Bedrückten Hilfe gegen ihre Feinde, insbesondere gegen ungerechte Richter zu wirken. Augustin erzält, daſs einer seiner Presbyter durch seine im Angesichte des Sakraments dargebrachte Fürbitte ein Haus von Dämonen gereinigt habe (de civit. Dei l. 22, c. 8, § 6). Nach Gregor wurden einem totgeglaubten Gefangenen so oft im Kerker die Bande gelöst, als seine Gattin für seine Seele opfern ließ; einem Schiffbrüchigen reichte auf dem Meere eine Erscheinung in demselben Augenblicke Brot, wo ein Bischof, der ihn ertrunken dachte, für seine Seele opferte (in Ev. hom. 37, Dial. IV, 57).

Auch für die abgeschiedenen Gemeindeglieder brachten die Angehörigen im Bewuſstsein ihrer fortdauernden Gemeinschaft mit ihnen an ihrem Todestage Oblationen und beteten für ihre Seelen, um ihnen einen Zuwachs von Seligkeit im

Hades zu erwirken (Tert. de monog. c. 10, daher der Ausdruck offerre pro defuncto et pro dormitione ejus sacrificium celebrare bei Cyprian ep. 1, 2). Augustin gründet darauf die Hoffnung, dass Gott gelinder mit ihnen verfare, als ihre Sünden es verdient hätten (Serm. 172, 2), eine Erwartung, die bei ihm auf der Vorstellung der mystischen Einheit der Kirche ruht, die sich im Sakramente darstellt und vermöge der, was die Gesamtheit tut, dem Einzelnen zugute kommt (vgl. ep. 187, c. 6, nr. 20). Ihren Schlussstein gab dieser Vorstellung Gregor der Große in der Lehre vom Fegfeuer, nach welcher die Lebenden den Abgeschiedenen, aber noch nicht völlig Gereinigten mit ihren Gebeten und guten Werken, namentlich mit dem Meßopfer, zu Hilfe kommen und das ergänzen können, was dieselben im Leben an Satisfaktionen zu wenig getan haben. Er kennt Fälle, in denen die abgeschiedenen Seelen selbst darum baten; er will einen Mönch durch dreißig Messen aus dem Fegfeuer erlöst haben und ist dadurch Urheber der trigesima geworden (Dial. IV, 55), doch dünkt es ihm sicherer, im Leben selbst alles Gute zu tun, als es nach dem Tode durch Andere tun zu lassen.

Auch die Anniversarien, die järliche Gedächtnisfeier, welche die Gemeinden an den Gräbern ihrer Märtyrer begingen, und die damit verbundenen Oblationen hatten ursprünglich denselben Zweck und unterschieden sich nur dem Grade nach von der für andere verehrte Verstorbene; man beging den Tag ihres Martyriums als ihren himmlischen Geburtstag, dankte Gott für den ihnen verliehenen Sieg und ermutigte sich zu gleichem Kampf durch die Vergegenwärtigung ihres leuchtenden Vorbildes, aber man betrachtete sie trotzdem als Leidenschaften und Irrtümern unterworfene Menschen und betete über den in ihrem Namen dargebrachten Oblationen; namentlich haben sich in den älteren nestorianischen Liturgieen, in der des Nestorius und der des Interpreten Theodorus von Mopsvestia (bei Renaudot II, 626 u. 614) mehrere dieser Fürbitten erhalten. Allein die steigende Märtyrerverehrung sah darin allmählich eine Impietät; Augustin nennt es (Serm. 17) eine Injurie, für einen Märtyrer zu beten, wie für andere im Frieden ruhende, vielmehr müsse man sich ihrer Fürbitte empfehlen (Serm. 17 und 159, c. 1). In der 5. mystagogischen Rede (c. 9) sagt Cyrill von Jerusalem: „Hiernächst (nach dem Konsekrationsgebet) gedenken wir auch der Verstorbenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, damit Gott um ihrer Fürbitte willen unser Gebet annehme". So kam es allmählich, dass in den immer zalreicher werdenden Heiligenmessen die alte ritualistische Formel: annue nobis Domine, ut animae famuli tui Leonis prosit haec oblatio in die andere umgesetzt wurde: ut intercessione b. Leonis haec nobis prosit oblatio (Decret. Gregorii lib. III, tit. 41, c. 6, § 2).

In der alten Kirche wurde das Abendmal meist nur Sonntags und an den Anniversarien der Märtyrer gehalten, nur in einzelnen Landeskirchen, wie der nordafrikanischen, fanden, was bald freilich allgemeine Sitte wurde, tägliche Kommunionen statt, aber doch nicht mehrere an einem Tage. Die erste Spur einer Widerholung zeigt sich in den Briefen Leos des Großen (Ep. IX, 2, al. XI), der es gerechtfertigt findet, dass, wenn an großen Festtagen der Andrang des Volkes so stark sei, dass die Basilika nicht alle zu fassen vermöge, ein zweites Opfer gebracht (sacrificium subsequens offeratur), d. h. nach patristischem Sprachgebrauch eine zweite Abendmalsfeier veranstaltet werde, damit nicht ein Teil der Gemeinde um seine Andacht komme. Was für Leo nur ein Notbehelf war, wurde im Laufe eines Jarhunderts Sitte; die Synode von Auxerre (zwischen 578 u. 590) sieht sich bereits veranlasst, im 10. Kanon zu verbieten, dass an einem und demselben Altare zwei Messen gehalten werden. So lange das Abendmal nur Sonntags gefeiert wurde, brachten sämliche Gemeindeglieder ihre Oblationen dar und kommunizirten, allein schon die Synode von Antiochien sah sich 341 genötigt, diejenigen mit Exkommunikation zu bedrohen, welche nach der Schriftverlesung und der Predigt vor der Kommunion die Kirche verließen. Je mysteriöser indessen die Vorstellungen wurden, die sich mit dem Sakramente verbanden, und je magischer die Wirkungen, die man sich davon versprach — nichts lesen wir häufiger in den alten Liturgieen und den Schriften der Väter, als den Ausdruck: „heili-

ges, scheuevolles Opfer" — desto weniger konnte man sich zum häufigen Genusse aufgefordert fülen. Die Kirchenväter eiferten mit Wärme gegen die neue Wendung; Chrysostomus klagt (hom. 3 in Ephes. nr. 4): „Vergeblich ist das tägliche Opfer! vergeblich stehen wir am Altare! Niemand nimmt daran teil!" Als nun aber die Kapellen und Oratorien, besonders im 8. und 9. Jarhundert, sich ins Unendliche vermehrten, die Altäre sich zur Ehre der Heiligen vervielfältigten, die Messen sich häuften und das Volk seinen Abendmalsgenuss immer mehr auf die höchsten Feste beschränkte, mussten die celebrirenden Priester immer häufiger in die Lage kommen, das Opfer one Kommunikanten zu halten. So entstanden die Privatmessen. Es fehlte nicht an Stimmen, welche laut dagegen protestirten (z. B. Theodulf von Orleans in seinem Capitulare vom J. 797 c. 7, die Mainzer Synode 813 c. 43, die Pariser 829 c. 48, selbst das pseudoisidorische Dekretale Anaclets bei Gratian III., dist. 2, c. 10), allein sie verhallten in der Wüste der Zeit. Der erste, der für die Privatmesse eintrat, war Walafried Strabo, Abt von Reichenau († 849), er gibt das Illegitime der veränderten Sitte zu, spricht aber zum ersten Male den völlig neuen Gedanken aus, dass auch die Nichtkommunizirenden vermöge ihres Glaubens und ihrer Andacht als Kooperatoren der Handlung angesehen und des Segens der Oblation und Kommunion teilhaftig werden können (de reb. ecclesiasticis c. 22).

Mit der Ablösung der eucharistischen Feier von der Gemeindekommunion in der Privatmesse war bereits der Begriff des priesterlichen Opfers als eines vom Sakramente unabhängigen, selbständigen Aktes tatsächlich gegeben, allein noch fehlte viel, dass sich ihn auch die kirchliche Wissenschaft in dieser Isolirung angeeignet hätte, vielmehr haftete für diese noch bis in das 13. Jarhundert der Begriff des Opfers so fest an dem des Sakraments, dass beide zusammenfielen. Der Kardinal Robert Pulleyn († um 1150) hat in dem 8. Buche seiner Sentenzen die Lehre vom Abendmale behandelt, aber nur inwiefern es Sakrament ist und empfangen wird. Zwar nennt er es cap. 2 sacrificium, aber nur nach seiner sakramentlichen Seite, denn er sagt cap. 3 ganz im Sinne Gregors des Großen: dum caro manducatur et ori sanguis infunditur, passio Domini et corpore afflicti et sanguine perfusi insinuatur. Sein Zeitgenosse Peter der Lombarde behandelt das Opfer nur s c h e i n b a r selbständig und kommt dabei über die symbolische Bedeutung nicht hinaus. Er sagt (lib. IV, Sentent. dist. 12 G): Was vom Priester dargebracht und konsekrirt wird, heiße Opfer (sacrificium et oblatio), weil es Gedächtnis und Darstellung des waren Opfers und der heiligen Aufopferung ist, welche am Kreuze geschah (memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in cruce, vgl. Augustin Enarr. in Ps. 75. 15). Was er über die Wirkungen sagt, setzt den wirklichen Genuss voraus. Das Meßopfer nützt (Dist. 45 B), ebenso wie die Gebete der Kirche und die Almosen, denen, welche in der Gemeinschaft seines Leibes und Blutes verschieden sind, dazu, dass sie entweder vollkommene Vergebung empfangen oder doch erträglichere Strafe erleiden. Er bewegt sich noch ganz und gar auf der Linie augustinischer Tradition.

Seit dem Anfang des 13. Jarhunderts, das überhaupt für den Katholizismus den Wendepunkt einer neuen Entwicklung und einen großartigen Aufschwung bedeutet — wir erinnern nur an die Feststellung der allgemeinen Beichtpflicht und der Transsubstantiation 1215 — begann auch für die wissenschaftliche Behandlung der Eucharistie durch die Scholastik eine neue Epoche. Durch die Einfürung des Gebrauchs des ungesäuerten Brotes beim Abendmal (vor 1054) war der letzte Rest des Gemeindeopfers beseitigt, da die früheren Naturaloblationen nun durch Geldgeschenke ersetzt wurden. In dem Maße, als die Predigt aus dem Gottesdienste schwand, drängte sich das sakrifiziell-hierarchische Tun des Priesters in den Vordergrund. Wie es zum Charakter des Priesters und der ihm in der Weihe erteilten spezifischen Vollmacht gehörte, die Sünden zu vergeben und den Leib Christi zu machen, so schien die Kirche nur dazu da, „das Mysterium hervorzubringen", das in der Adoration sich mit neuem Glanz umgab; es wurde unumwunden von Thomas von Aquino ausgesprochen, dass der Priester, wie Christus, in dessen Person er operire, der Mittler zwischen Gott und der Ge-

meinde sei (Summ. P. III, qu. 22, art. 4 Resp.). Nichts aber musste mehr dazu mitwirken, das Opfer von den Sakramenten abzulösen, als der von ihm zuerst aufgestellte Satz: Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae (ibid. qu. 80, art. 12 ad 2m), Thomas und Albert der Große sind die Begründer unserer Lehre.

Bei Thomas treten die Begriffe sacrificium und sacramentum zuerst in ihrer ganzen Schärfe auseinander. Das Abendmal ist beides zugleich: sacrificium, sofern es dargebracht, sacramentum, sofern es genossen und darin eine unsichtbare Gnade unter sichtbaren Zeichen mitgeteilt wird (ibid. qu. 83, art. 4 Resp. qu. 79, art. 7 Resp.). Freilich sieht Thomas in dem Opfer der Kirche nur ein darstellendes Bild des Leidens Christi (imago quaedam repraesentativa passionis Christi), dem die Bezeichnung immolatio Christi mit nicht größerem Rechte zukommt als der Name des Sallust oder Cicero den Bildern dieser Männer, eine Darstellung des einen Opfers, wie etwa der Altar das Kreuz, der Priester Christum darstellt, in dessen Person und Kraft er die Konsekration vollzieht (ibid. qu. 83, art. 1, Resp. et ad 2m et 3m); allein wenn schon hier Bild und Sache einander näher treten, so kann es nicht auffallen, dass die Eucharistie nicht allein denen nützen soll, die sie empfangen, sondern auch denen, die sie nicht empfangen, jenen als Sakrament und Opfer, diesen nur sofern sie als Opfer für sie dargebracht wird, sofern die Kirche den Opfertod Christi auf sie direkt bezogen und ihrer in der Kraft desselben im Meßkanon speziell gedacht hat; doch hat, wie das Leiden Christi selbst, so auch das dasselbe bildlich darstellende, aber in der Kraft desselben realiter wirkende Meßopfer seine Wirkung nur in denen, welche in der Gemeinschaft dieses Leidens und dieses Sakramentes stehen, und nach dem Maße ihrer Devotion, nicht in denen, welche der Kirche nicht angehören (qu. 79, art. 7, Resp. et ad 2m). Indessen schreibt Thomas auch noch den von Gemeindegliedern dargebrachten Oblationen (oder vielmehr den ihnen substituirten Meßstipendien) einen satisfaktorischen Wert zu, den sie freilich nicht an sich haben, sondern erst durch die Gesinnung, in der sie dargebracht werden, und nach dem Maße derselben gewinnen (ibid. art. 5 Resp.).

Durch den Sakramentsgenuss werden die Gläubigen des Leidens Christi teilhaftig, denn er bewirkt für den Einzelnen ganz dasselbe, was das Leiden Christi für die ganze Menschheit, folglich auch die Vergebung aller Sünden (qu. 79, art. 1, Resp.), allein seine Kraft kommt nur in denen zum Effekt, die sich keiner Todsünde bewusst sind; in ihnen tilgt er die lässlichen Sünden durch die Liebe, die er einflößt (ibid. art. 4, Resp.), ebenso wirkt er in dem, welcher sich zwar unbewusst im Stande der Todsünde befindet, aber mit Devotion herantritt, durch die Gnade der Liebe die Kontrition und durch diese die Vergebung der Sünden (ibid. art. 3, Resp.). Allein von dieser sakramentlichen Wirkung der Eucharistie ist die sakrifizielle wol zu unterscheiden. Das eucharistische Opfer setzt nämlich zu seiner Wirksamkeit nicht das Vorhandensein des geistlichen Lebens in actu, sondern nur in potentia voraus und für alle, die es so disponirt findet, erwirkt es in Kraft jenes „waren" Opfers, dessen Gnade es vermittelt, die Aufhebung der Todsünde, aber nicht unmittelbar (sicut causa proxima), sondern mittelbar, sofern es für sie die Gnade der Kontrition erlangt (Comment. in 4. Sent. dist. 12, qu. 2, art. 2 solutio quaestiunc. 2 ad 4m), die dann wider die Mitwirkung der Schlüsselgewalt zu ihrem Effekte bedarf. Der eucharistische Genuss kann ferner die Erlassung der poena mortalis nicht zur Folge haben, dagegen ist das eucharistische Opfer wesentlich satisfaktorisch und hebt wie andere Satisfaktionen die Strafe in dem Maße auf, in welchem die Devotion des Darbringenden der Verschuldung entspricht, für welche es begehrt wird, wo diese Äquivalenz nicht besteht, wird die Strafe nur teilweise erlassen (ibid. solut. quaestiuncul. 3, ad 1m).

Als Sakrament der kirchlichen Einheit und Band der Liebe, welche Lebende und Abgeschiedene in Christo zu einem Leibe verbindet, nützt die Eucharistie nicht, wie die andern Sakramente nur den Empfängern, sondern ihre Wirkungen können auch ex opere operato auf andere übergehen. Sofern in allen Messen das-

selbe Opfer dargebracht wird, kommen ihre Wirkungen auch gleichmäßig den Abgeschiedenen, für die sie begehrt werden, zu gut, dagegen verbürgt diesen die missa pro defunctis einen reicheren Gewinn, weil sie spezielle Gebete für die Toten enthält, indessen kann dieser Abstand für die gewönlichen Messen teils durch die größere Devotion des Priesters und des Darbringenden, teils durch die Intercession des Heiligen, dessen Beistand im Opfer erfleht wird, ausgeglichen werden (Summ. supplem. P. III, qu. 71, art. 10).

Thomas hat die erste zusammenhängende Doktrin über das Meßopfer aufgestellt, die Inkongruenz aber, welche darin zwischen dem bildlichen Charakter der Handlung und dem realen ihrer Wirkungen besteht, hat bereits sein Lehrer und Zeitgenosse Albert der Große durch den Satz gehoben: Dicendum, quod immolatio nostra non tantum est repraesentatio sed immolatio vera i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum (Comm. in 4. Sent. dist. 13, art. 23).

Noch nach einer andern Seite hin wurde die Lehre des Thomas erweitert. Schon Augustin hatte zwischen manducatio spiritualis, die durch den Glauben geschieht und die Inkorporation wirkt, und der m. sacramentalis unterschieden. Auch Thomas hatte (Summ. P. 3, qu. 80, art. 1) nach dem Vorgange der bedeutendsten Kirchenlehrer diese Unterscheidung sich angeeignet, war aber, wie bisher Alle, weit entfernt, sie zu einer Scheidung zu schärfen, er verstand unter der mand. spiritualis nur den würdigen und gesegneten Sakramentsgenuſs, er hebt ausdrücklich hervor, daſs beide Arten der Nießung notwendig zusammengehören; nur in voto, wo die Möglichkeit der perceptio in re fehlt, gesteht er dem bloßen Desiderium den Effekt der sakramentalen Nießung, aber doch nur in beschränkterem Maße, zu. Dagegen lehren Albert der Gr. (in libr. IV, dist. 9, art. 1 u. 2) und Bonaventura (IV, dist. 9, art. 1, qu. 2), daſs der geistliche Genuſs schon durch die Vergegenwärtigung der Passion, durch Meditation und Devotion auch one den Sakramentsempfang die Wirkung des letzteren haben könne; das Schmecken der Süßigkeit der sakramentlichen Gnade, die Belebung des inwendigen Menschen und die Inkorporation in Christus. Solche, sagen sie, kommunizieren geistlich, nicht sakramentlich. Es bedurfte nur der Beziehung dieses Gedankens auf das Meßopfer, um in der andächtigen Gegenwart bei demselben den Ersatz für die tägliche oder sonntägliche Kommunion der alten Kirche und ihrer Gemeinden zu gewinnen.

In der griechischen Kirche hat die Privatmesse nie Eingang gefunden; keine Kirche hat mehr als einen Altar, neben welchem nur ein kleiner (Prothesis) zur Bereitung der heiligen Gaben steht; Winkel- oder Seitenaltäre sind dort unbekannt, und wenn in Nebenkirchen das Abendmal gehalten wird, geschieht es nur auf einem geweihten Tuche, dem ἀντιμήνσιον, das die Stelle des Altars vertritt. Die Messe wird nur Sonn- und Festtags einmal one Widerholung gefeiert.

II. Wir wenden uns zu den Bestimmungen, in welchen das Tridentinum dieser Entwickelung den Abschluſs gegeben hat. Die Versammlung hat das Dekret und die Kanones über die Eucharistie in der 13. Sitzung vom 11. Oktober 1551, die über das Meſsopfer in der 22. Sitzung vom 17. September 1562 verkündigt; absichtlicher konnte es nicht an den Tag gelegt werden, daſs beide zwei ganz verschiedene Begriffe repräsentiren und aus ganz verschiedenen Prinzipien abfließen, nur zufällig und lose durch eine Handlung, die priesterliche Konsekration, welche beide zu ihrer Realisirung voraussetzen, verknüpft, sonst nach entgegengesetzten Seiten auseinander gehend: das Sakrament wird ja empfangen, das Opfer dargebracht.

Die exegetische Begründung versuchte das Tridentinum und sein scharfsinnigster und treuester Interpret Bellarmin durch eine Reihe alt-(typischer) und neutestamentlicher Stellen, deren willkürliche Deutung durch die patristische Tradition nur eine schwache Stütze erhält: 1) Christus wird Hebr. 7, 11 ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek genannt, sein Priestertum ist ein ewiges, durch seinen Tod nicht aufgehobenes und darum betätigt es sich auch in einem durch alle Zeiten fortgehenden Opfer, dies kann nicht das einmal gebrachte, sondern nur das Meſsopfer sein. 2) Nur dann ist durch Christus als das ware Paschalamm der

alte Pascharitus verwirklicht, wenn er zur Feier seines Heimgangs durch die Priester der Kirche täglich geopfert wird. 3) Das von dem Propheten Maleachi 1, 11 geweissagte reine Opfer unter allen Völkern ist in dem Meßopfer verwirklicht. 4) Christus setzt in den Worten: Solches tut zu meinem Gedächtnis! die Eucharistie als Opfer und seine Jünger als Priester ein, weil facere und עָשָׂה nach lateinischem und hebräischem Sprachgebrauch opfern heißt. 5) Wenn Paulus 1 Kor. 10, 21 den Tisch des Herrn dem Tisch der Dämonen entgegenstellt, so bezeichnet eins wie das andere den Altar, aber der Altar ist nur zum Opfern bestimmt. Auch die Anbetung im Geist und in der Warheit (Joh. 4, 21) vollzieht sich nach Bellarmin im Meßopfer, weil Abraham 1 Mos. 22, 5, im Begriffe den Isaak zu opfern, sagt, er gehe hin anzubeten, weil die Juden in Jerusalem, die Samariter auf dem Garizim geopfert haben; auch Apostelg. 13, 2 sollen Paulus und Barnabas das Messopfer celebrirt haben, weil λειτουργεῖν der klassische Ausdruck für Opfer sei (Bellarmin de missa I, 11. 13). Der Begriff des Priesters habe zu seinem Korrelat das Opfer und die Religion sei mit dem Opfer geschichtlich und begrifflich so enge verwachsen, dass sich eins vom andern nicht trennen lasse (ibid. 17, 20). Bellarmin spricht unumwunden aus: Hätte Christus nicht das Opfer aus dem alten in den neuen Bund verpflanzt, so hätte er seinem Vater nicht Ehre, sondern Schande gemacht. Mit dem Allen soll nun bewiesen sein, dass in der Messe Gott ein wares und eigentliches Opfer (verum et proprium sacrificium) dargebracht werde!

Die Voraussetzung des eucharistischen Opfers ist die Transsubstantiation der Materie, welche der in der Person Christi tätige Priester mit den Einsetzungsworten vollzieht. Die protestantische These, dass Christus nur in usu sumentium im Abendmale gegenwärtig sei, hat die Synode mit dem Anathema belegt und ihr die andere entgegengesetzt: In eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est (Sess. 13, cap. 3, can. 4). Um dieser Gegenwart Christi willen gebürt dem Sakrament die Latria oder Anbetung (cap. 6). „Kein anderes Sakrament, sagt Bellarmin (I, 22) enthält wirklich Christi Leib, sondern nur eine in sichtbaren Zeichen wirksame Gnade der Heiligung. Auch der sakramentliche Charakter der Eucharistie würde nicht mehr fordern. Sie enthält aber darum in Warheit Christi Leib, damit er warhaft und im eigentlichen Sinne geopfert werde“. So konsequent bestraft sich Irrtum mit Irrtum!

Wird der Leib Christi im Abendmale wirklich geopfert, so folgt daraus, dass es ein und dasselbe Opferobjekt (hostia) ist, welches am Kreuze und am Altar dargebracht, eine und dieselbe Opferhandlung (sacrificium), wodurch es dargebracht wird, und ein und derselbe Hohepriester, der es darbringt, aber wenn dann doch wider die Modalität der Opferhandlung (ratio offerendi) als eine verschiedene bezeichnet wird, sofern sie dort mit Blut, hier in unblutiger Weise, dort durch Christus unmittelbar, hier durch den Dienst des seine Person vorstellenden Priesters, dort, wie Bellarmin (II, 4) bedeutungsvoll hervorhebt, in Christi ureigenem Sein (esse naturale), hier in seinem sakramentlichen Sein und darum in beiden mit quantitativ verschiedener Wirkung vollzogen wird, so hebt sich auch jene so nachdrücklich behauptete Identität durch eine Reihe von Nebenbestimmungen wider auf. Es ist daher gewiss nicht zufällig, dass das Tridentinum gelegentlich auch wider den thomistischen Begriff der bloßen Repräsentation aufnimmt (sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur cap. 1).

Aus der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer folgt widerum, dass jenes nicht, was can. 3 mit dem Anathema belegt, bloß ein Lob- oder Dankesopfer, oder eine bloße Commemoration des Todes Christi sei, sondern ein wirkliches Versönungsopfer (propitiatorium), welches Christus vor seinem Tode eingesetzt hat, damit durch diesen sein Priestertum nicht aufgehoben werde (cap. 1). Wenn aber nun beide Opfer dieselbe versönende Wirkung haben, durch welches ist eigentlich die Welt versönt worden und in welchem Verhältnisse soll man sie zu einander denken? Man hat sich diese Schwierigkeit zu Trient nicht verhehlt. Mehrere Väter wollten die Bestimmung, dass Christus im Abendmal ein Opfer eingesetzt habe, aus dem Dekret ausgemerzt wissen. Der Bischof von Veglia warnte:

Niemand werde absurder Weise meinen, dass wenn Christus nach dem Abendmale nicht am Kreuze gestorben sei, die Welt versönt wäre; auch könne sein weltversönendes Opfer nicht im Abendmale beginnen und am Kreuze vollendet sein, da nur das vollendete Opfer ein wirkliches sei. Trotzdem setzte es der Jesuitengeneral Lainez durch, dass im Dekret die Stiftung des Abendmales als wirklicher Opferakt bezeichnet wurde.

Die versönende Wirkung des Meßopfers kann nur die Sündenvergebung sein und wird im Dekret durch zwei entgegengesetzte Behauptungen erläutert. Nach cap. 1 wirkt es in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum, also der lässlichen Sünden, nach cap. 2 vergibt der dadurch versönte Gott auch die crimina et peccata ingentia, d. h. die Todsünden. Es liegt darin die Andeutung eines zweifachen Charakters des Meßopfers als propitiatorium. Das Dekret sagt nämlich cap. 1, dass durch dasselbe die Heilskraft des Kreuzesopfers zur Vergebung jener leichteren Sünden applicirt werde und Bellarmin nennt es deshalb sacrificium applicans promissiones Novi Testamenti (II, 4). Allein wo in aller Welt ist je ein Opfer dargebracht worden, um die Früchte eines anderen Opfers, mit dem es identisch und von dem es doch wider verschieden ist, den Darbringenden zu applizіren? Für diese Applikation ist ja gerade das Sakrament bestimmt und so fließt dieses mit dem Opfer, troß des Bestrebens sie zu trennen, wider zusammen. Dies bestätigen sofort mehrere connexe Bestimmungen. Auch das Sakrament der Eucharistie ist nach dem Dekrete (Sess. XIII, cap. 2) eine Seelenspeise zur geistlichen Narung und Stärkung und ein Mittel zur Befreiung von den täglichen Verschuldungen und zur Bewarung vor Todsünden. Nach cap. 3 wird von den bloß sakramentlich Kommunizirenden (den Todsündern) und den sakramentlich und geistlich zugleich Genießenden eine dritte Klasse unterschieden, solche, welche nur g e i s t l i c h kommunizіren, d. h. im bloßen Verlangen (voto) das vorgelegte himmlische Brot essen und in dem durch die Liebe tätigen Glauben seine Frucht und seinen Segen empfangen. Dass unter diesen letzteren nicht solche gemeint sind, denen die Möglichkeit eines wirklichen Sakramentsgenusses entzogen ist und die diesen Mangel durch den spiritualen Affekt ersetzen müssen, ersehen wir aus cap. 6 des Dekrets (Sess. XXII), worin die Versammlung die Privatmessen, in denen der Priester allein kommunizirt, damit rechtfertigt, dass das Volk in ihnen geistlich kommunizire. Zwar kann sie den Wunsch nicht unterdrücken, dass sich mit der geistlichen Kommunion auch stets die sakramentliche verbinde, damit die Gemeinde von diesem hochheiligen Opfer eine reichere Frucht (uberior fructus) empfange, aber dass dies nicht so ernstlich gemeint ist, sieht man aus der Bestimmung des cap. 2 desselben Dekretes, wo von der Messe nicht als Sakrament, sondern als Opfer gesagt wird: hujus oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur, denn was soll man von einem fructus uberior denken, der noch über den fructus u b e r r i m u s hinausginge? Hat aber die bloß geistliche Kommunion, unter deren Begriff die gläubige Teilnahme am Meßopfer fällt, die qualitativ gleiche Wirkung wie die sakramentale, so muss sie wie diese die Ernärung des geistlichen Lebens aus Christi Fülle (der Inkorporation) und Vergebung der lässlichen Sünden gewären. Alle diese Bestimmungen greifen darum über den Begriff des Sakramentes nicht hinaus, aus dem sie allein erwachsen sind, sie gehen das Opfer als solches nicht an, s o n d e r n s t e l l e n d i e M e s s e a u s d e n G e s i c h t s p u n k t e n e i n e s i n b l o ß g e i s t l i c h e m V e r l a n g e n, a b e r m i t s a k r a m e n t l i c h e r W i r k u n g e m p f a n g e n e n S a k r a m e n t e s d a r, und aus diesem Gesichtspunkte hat die Versammlung vollkommen Recht, wenn sie den Vorwurf, dass das Meßopfer dem Kreuzesopfer Eintrag tue, zurückweist (can. 3).

Aber die Messe hat noch eine andere Seite, sie ist nicht bloß im applikativen Sinne sacrificium propitiatorium, sie ist zugleich impetratorium, d. h. wie Bellarmin (II, 4) sagt: oratio non verbalis, sed realis und darin liegt, wie er ausdrücklich versichert, ihre s p e z i f i s c h e, d. h. nicht mehr aus dem Sakraments-, sondern dem Opferbegriff fließende Wirksamkeit (propria efficientia). Worin besteht nun die Kraft dieses Gebetes, dieser priesterlichen Fürbitte? Zunächst in

dem Opfer Christi, denn dieser selbst wird mit seinem versöhnenden Leiden und Sterben als wertvollste Gabe Gott dargebracht, aber schon hier erleidet das Opfer Christi eine wesentliche Ergänzung, wenn es der priesterlichen Widerholung bedarf, um Gott zu versöhnen und gnädig zu stimmen (hujus sacrificii oblatione placatus Deus sagt vom Meßopfer das Dekret cap. 2). Diese Ergänzung aber wird zur offenbaren Beeinträchtigung, wenn Bellarmin zur Wirksamkeit des Meßopfers auch ein opus operantis, nämlich die bonitas offerentis, nicht gerade notwendig des Priesters, aber doch wenigstens Eins der Darbringenden notwendig findet, weil, wenn der Akt der Darbringung (actus offerendi s. offerentis) ein misfälliger sei, auch die Gabe Gott nicht gefallen und ihn nicht versönen könne. Als das kräftigste Opfer muss also diejenige Messe gelten, welche ihre Wirksamkeit nicht bloß dem opus operatum (dem Opfer Christi), sondern auch dem opus operantis, der Devotion des Priesters und der Gesinnung der Darbringenden, verdankt. Endlich wird das in der Messe sich widerholende Opfer Christi unterstützt, ergänzt und Gott angenehmer gemacht durch das Verdienst und die Fürbitte der Heiligen, denen zwar nach cap. 3 des Dekrets kein Opfer gebracht, deren Andenken aber darin gefeiert, deren Sieg gepriesen, deren Schutz angerufen wird, um sie durch diese captatio benevolentiae zu bewegen, im Himmel für die irdische Gemeinde zu intercediren. Mit der impetratorischen Wirksamkeit des Meßopfers hängt nun der Satz zusammen: Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Er wehrt zugleich den Verdacht ab, als könne das Meßopfer das Bußsakrament überflüssig machen, seine Oblation wirkt im Gegenteil nur so weit auf den Todsünder, für den es gebracht wird, dass Gott ihm die Gabe der Buße, wie Bellarmin sagt, einen besonderen Gnadenbeistand zur Bekehrung verleiht; lässt er sich durch diesen zur waren Kontrition, Beichte, Satisfaktion und zur Unterwerfung unter die kirchliche Schlüsselgewalt leiten, so gelangt er allerdings zur Vergebung auch der Todsünden, aber nur auf indirektem Wege, er empfängt diese genau genommen nicht durch das Opfer, das ihn nur dazu disponiren kann, sondern allein durch das Bußsakrament, das direkt und ausdrücklich zur Tilgung aller nach der Taufe begangenen Todsünden geordnet ist (Bellarmin, de miss. II, 5). Also nur in unberechtigter Weise und mit absichtlicher Zweideutigkeit hat das Dekret die Vergebung der Todsünden als Wirkung des Meßopfers bezeichnet. Damit wir aber nicht zweifeln, dass wir damit auf dem eigentlichen Boden des eucharistischen Opfers stehen, sagt uns Bellarmin, dass dasselbe nicht an sich, sondern erst vermöge seiner impetratorischen Bedeutung propitiatorium, satisfactorium und meritorium sei, das erstere, weil es die Erlassung der Schuld, das zweite, weil es die Aufhebung der Strafe, das dritte, weil es die Gnade erwirke, Gutes zu tun und ein Verdienst zu erwerben — aber das alles nur mittelbar, sofern es anregt, die Sakramente zu begehren und aufzusuchen, welche allein und direkt die Rechtfertigung kausiren (II, 4 u. 5). Marheineke hat recht, wenn er (Symbolik III, 398) sagt: „Selbst der gemeinste Laie würde sich bald von dem Opfer zurückziehen, wenn er ganz deutlich wüsste, wie es sich eigentlich damit verhält".

Noch einen andern Unterschied hebt Bellarmin hervor, der zwischen dem Kreuzesopfer und dem Messopfer besteht; er bemerkt (II, 4), der Wert des ersteren müsse unendlich, der des letzteren müsse endlich sein, weil sonst die tägliche Widerholung des Meßopfers überflüssig wäre. Wie kann jedoch dieses mit dem Kreuzesopfer wesentlich identisch und dennoch nur von endlichem Werte sein? Er beruft sich zunächst auf die verschiedene Art der Darbringung beider, dann aber, als füle er selbst das Unzureichende dieser Motivirung, sagt er: Christus habe es nun einmal so gewollt, obgleich er es anders gekonnt habe, nach dem Warum hätten wir kein Recht zu fragen! (II, 4). Und doch lag der erklärende Grund so nahe! Es ist ja in dem Wesen der römischen Kirche begründet, dass das von Christo erworbene und in ihm ruhende Heil als etwas an sich ganz Allgemeines, die Menschheit nur in ihrer abstrakten Allgemeinheit als Gattung Berürendes, dagegen dem Einzelnen in seinem Fürsichsein, Fremdes und Unzu-

gängliches gedacht wird (vgl. Möhler, Symbolik, 3. Aufl., S. 310); erst durch die priesterliche Vermittelung, die er darum auf keinem Punkte seines Lebensganges entbehren kann, wird es auch ihm, aber immer nur in beschränktem Maße mitgeteilt und wird sein persönliches Eigentum. Eben darum fordert das hierarchische Interesse ein Band, durch welches sich der Gläubige ununterbrochen an das Priestertum und seine heilsvermittelnde Tätigkeit geknüpft fült; wo aber wäre dies leichter anzuknüpfen gewesen als in der Messe, die täglich die priesterliche Intercession in der Bedeutsamkeit ihrer mediatorischen Vollmacht zur Anschauung bringt; die nach der einen Seite ein täglicher Sakramentsgenuss im Geist, auf der anderen eine durch Verdienste aller Art unterstützte reale priesterliche Fürbitte ist und als solche allen konkreten Notständen des Lebens abhelfend entgegenkommt.

Denn nicht bloß die Vergebung der Sünden und der Nachlass der Strafen wird durch das Messopfer erlangt, dasselbe ist nach dem Dekrete (cap. 2) auch für die übrigen Notstände des Lebens geordnet und auch in dieser Beziehung kann es nur als reales Gebet gedacht werden, aber damit man sich nicht etwa von seinen Wirkungen eine übertriebene Vorstellung mache, bemerkt Bellarmin, es erlange zwar immer unfehlbar einen Gnadenbeistand, doch trete dieser nicht in allen Fällen unmittelbar ein, Gott könne ihn auch später verleihen (II, 5). Wie also die Lehre vom Meßopfer nach der einen Seite nicht über den Begriff und die Wirksamkeit des Sakramentes hinausfürt, so hält uns die nähere Bestimmung seines Wesens als impetratorium durchaus bei dem Begriffe und den Wirkungen des Gebetes fest.

Der Priester celebrirt das Meßopfer als Diener der Kirche nicht bloß für sich, sondern für alle Gläubigen, welche zum Leibe Christi gehören, auch für diejenigen, welche in der Gemeinschaft desselben abgeschieden sich im Fegfeuer befinden, damit ihre satisfaktorischen Strafen auf diese reale Fürbitte abgekürzt werden. Die Allgemeinheit dieser Tendenz hindert indessen nicht, dass er den Segen desselben bestimmten Personen speziell zuwende und ihrer zu diesem Zwecke in den Gebeten des Kanon gedenke; dies findet namentlich in den Votiv- und Seelenmessen statt. Für die außerhalb ihrer Gemeinschaft Verschiedenen kann die Kirche nicht mehr beten, da sie dieselben in der Hölle voraussetzen muss; den lebenden Akatholiken kommt nach Bellarmin das Meßopfer wenigstens indirekt zu gut, da es auch für die Bekehrung der Ungläubigen gebracht wird. Dass in den Meßgebeten nach dem Brauche der alten Kirche auch des Landesfürsten, selbst wenn er nicht Christ ist, gedacht werde, verwirft der Kardinal nicht, obgleich in dem heutigen römischen Ritual die Fürbitte für Regenten (gewiss nicht one Absicht) ausgemerzt ist, nur dass für Exkommunizirte und folglich für einen Häretiker gebetet werde, habe die Kirche streng verboten, doch hält er für erlaubt, dass der Priester s c h w e i g e n d u n d o n e d e m K a n o n e t w a s e i n z u f ü g e n, in der Messe für die Bekehrung eines Häretikers direkt bete (II, 6). Es ist das Alles wol eine Art Applikation, aber nicht, wie in der geistlichen Kommunion, eine selbsttätige Aneignung, sondern eine rein objektive Zuwendung des Meßopfers und seiner Wirkungen, um die der Betreffende meist nicht weiß und die keinerlei subjektive Mitwirkung von seiner Seite voraussetzt.

Obgleich das tridentinische Dekret die verschiedenen Momente, aus denen sich sein Lehrbegriff zusammensetzt, absichtlich nicht unterscheidet, sondern ineinander fließen lässt und sich namentlich bemüht, den eigentlichen Opfergedanken immer mit den der Sakramentslehre entlehnten Bestimmungen zu decken, so tritt die starre Objektivität des Opferbegriffes doch immer wider troz aller Versuche zur Vertuschung an den Tag. Es verbreitet den Schein, als würden alle Messen unter Teilnahme der Gemeinde celebrirt, als gäbe es keine Winkelmessen, in denen außer dem Priester und seinem Ministranten niemand zugegen ist, und doch werden sie, wie es bei der täglichen Anzal der Messen nicht anders möglich ist, nicht allein gehalten, sondern sie lassen auch allein den Charakter des Meßopfers nach seiner innersten Bedeutung erkennen. In ihnen erscheint der Priester als Repräsentant der Kirche, der nicht bloß für sich, sondern für alle ihre Gieder

wirkt; was er vollzieht, ist ein rein objektiver Heilsvermittlungsakt, dessen Wirkungen dem Ganzen und dem Einzelnen, deren er in spezieller Intention gedenkt, auch dann zugute kommen, wenn Keiner anwesend ist; es mag wünschenswert sein, dass sie in persönlicher Gegenwart und gläubiger Meditation sich in das Mysterium versenken, noch wünschenswerter, wenn sie mit der geistlichen auch die sakramentale Kommunion verbinden; aber notwendig ist weder das Eine noch das Andere; unerlässlich ist zur Konstituirung seines Wesens und seiner Wirksamkeit nur das priesterliche Tun, das intercedirende opus operatum für die Lebendigen und die Toten, was die Gemeinde etwa noch ihrerseits an tatsächlicher Bezeugung ihrer Devotion hinzufügt, kann den Wert und die Wirkung des priesterlichen Opfers erhöhen, aber es bedingt dasselbe keineswegs. Als besonders charakteristisch heben wir die erneute Vorschrift (c. 7 des Dekrets) hervor, dass der Wein, bevor er im Kelch geopfert wird, mit Wasser gemischt werde, um die Vereinigung der gläubigen Gemeinde mit ihrem Haupte darzustellen; diese Vereinigung, welche erst die Frucht des gesegneten Sakramentsgenusses sein kann, wird hier bereits vor die Konsekration und ausschließlich in die priesterliche Handlung verlegt, offenbar, um sie als sakrifiziellen Akt zu kennzeichnen, der dem Meßopfer als solchem und folglich auch den Winkelmessen eignet; auch von diesen gilt Bellarmins Versicherung, dass durch den Priester ebenso Christus als die Kirche opfere (Christus per inferiorem, ecclesia per superiorem sc. sacerdotem offert cap. 4), der Leib Christi aber, den er darbringt, ist nicht bloß der am Kreuze verschiedene, sondern im mystischen Sinne zugleich die Gemeinde, die Kirche selbst, die, wenn der Celebrirende im Mischkelch konsekrirt, sich selbst mit dem Haupte einigt und in dieser Einigung Gott zum Opfer darstellt, auch wenn die ganze Handlung von ihm allein als sacerdotales opus operatum one die Anwesenheit und Mitwirkung der Gemeinde vollzogen wird. Diesem Charakter einseitig priesterlicher Feier entspricht nicht allein der Gebrauch der lateinischen Sprache, sondern auch namentlich die Anordnung, dass ein großer Teil der Gebete leise gesprochen werde. Bellarmin fürt dafür an (II, 12), es handle sich dabei um die eigentliche Natur des Opfers, denn Opfern sei nicht ein Reden, sondern ein Tun, und wenn es dennoch in gewissem Sinne zugleich ein Reden sei, so sei es nicht ein Reden **in** oder zu der Gemeinde (ecclesia), sondern zu Gott, der Opfernde handle mit Gott, obgleich sein Handeln nicht einen Privat-, sondern einen öffentlichen Charakter trage, weil er **für** die ganze Kirche handle. Auch die Konsekrationsworte werden leise gesprochen, denn sie sind nur an die Elemente gerichtet, um diese in Christi Leib und Blut (conficere corpus Christi ist der technische Ausdruck) zu verwandeln. So konzentrirt sich in der Messe, die täglich als das eine durch alle Zeiten sich fortsetzende und widerholende Opfer Christi aller Orte celebrirt wird, der Grundgedanke des Katholizismus: die mittlerisch versönende Tätigkeit der Kirche, die Christum täglich, so weit sie über die Erde reicht, gleichsam aufs neue Mensch werden und sich opfern lässt, damit durch ihre Vermittlung die Früchte seiner Passion Allen zufließen, die mit ihr durch die Gemeinschaft der Sakramente verbunden sind, und ihnen nicht bloß Vergebung der Sünden, sondern auch Gewärung jedes heilsamen Wunsches und Abwendung von Gefaren verbürgen. In der Messe liegt das Geheimnis des ganzen Katholizismus und aller seiner Prinzipien verborgen; „nur die Messe anerkennen, sagt Marheineke, heißt schon katholisch sein; diese Anerkennung wurde jederzeit als die sicherste Probe ihrer Katholizität allen Verdächtigen zugemutet und von allen Einzuweihenden verlangt". Dass die Messe, durch die der ganze katholische Kult zu einem Opferkult wird, auch mit dem ganzen Opferapparat und Pomp, mit mystischen Segnungen, Lichtern, Räucherungen und Priestergewändern ausgestattet ist, um die Bedeutung des Mysteriums fülbarer hervortreten zu lassen, liegt in der Natur der Sache, sowie andererseits so sehr in der Grundrichtung des Katholizismus, dass sich die Versammlung dafür auf die sinnliche Natur des Menschen und deren Bedürfnisse berufen durfte, denn allenthalben geht seine Tendenz darauf, das Geistige nicht bloß symbolisch darzustellen, sondern geradezu zu verleiblichen.

Eben darum muste auch der Protestantismus gegen das Meßopfer in die

schärffste Opposition treten. Die Protestanten entbehren übrigens durch den Verzicht darauf nicht das Mindeste, denn Alles, was der Katholizismus als Wirkungen desselben auffürt, besitzen auch sie kraft des Versönungstodes Christi und kraft seiner fortdauernden hohenpriesterlichen Fürbitte, sie empfangen den Segen beider teils durch die Verkündigung des göttlichen Wortes, teils durch den Abendmalsgenuſs, teils durch das Gebet. Was von jener Seite außerdem als spezifische Vorzüge und Wirkungen an der Messe behauptet und gerühmt wird, sind, wie Nitzsch sagt, „Vorstellungen, die im Christentume, wenn es im Geiste der Apostel gedacht und gelebt wird, schlechthin unvollziehbar bleiben". Man vergleiche vornehmlich: Chemnitz, Examen; Marheineke, Symbolik B. 3; Baur, Der Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus; Nitzsch, Protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers; Bayer, Symbolik der römisch-katholischen Kirche; Hase's Handbuch der protestantischen Polemik und die neueren Werke über Symbolik.

III. Es erübrigt uns noch eine gedrängte Übersicht des Meßkultus nach seiner Entwicklung und in seiner heutigen Gestalt.

1) Die apostolische Form, zunächst dem Synagogendienst entlehnt, bestand nach Apg. 2, 42 in der Lehre, dem Brotbrechen und dem Gebet, zu welchem nach Ephes. 5, 19; Kol. 3, 16 noch das Singen von Psalmen kam. Zeitlich und örtlich noch getrennt, schlossen sich diese Elemente allmählich zu einem Ganzen ab, dessen Bild uns Justin (ap. maj. c. 65 u. 67) zeichnet: am Sonntage werden die apostolischen Denkwürdigkeiten oder die prophetischen Schriften verlesen, worauf die Ansprache des Vorstehers folgt; dann erheben sich alle zum Gebet; nach dem Bruderkusse werden aus den Gemeindegaben Brot und eine Mischung von Wein und Wasser gebracht, der Vorsteher spricht darüber das Dank- und Weihegebet (*εὐχαριστία*), die Gemeinde antwortet mit Amen, hierauf die Distribution (*διάδοσις*) und Kommunion (*μετάληψις*). Den nicht Anwesenden werden die gesegneten Elemente nach Hause gesandt.

2) Unter den Einflüssen der Arkandisziplin bildet sich seit dem 3. Jarhundert die zweite Form, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daſs der Gottesdienst sich in zwei Hälften scheidet, in die didaktische und die sakramentale Feier, die gleichberechtigt und selbständig neben einander stehen. Die didaktische Feier bewegt sich durch folgende Akte: Der apostolische Gruß (2 Kor. 13, 13), vom Vorsteher gesprochen, Verlesung alt- und neutestamentlicher Perikopen, die Homilie (tractatus, sermo), Fürbitte für die Katechumenen, Energumenen und Pönitenten und zuletzt die Entlassung derselben, womit der erste, missa Catechumenorum benannte Teil schließt (Missa = missio vgl. remissa, oblata, der Ausdruck, welcher dem griechischen *λειτουργία* entspricht und den heiligen Dienst bezeichnet, kommt zuerst bei Ambrosius epist. ad Marcellinam sororem vor, alle anderen Ableitungen von mittere preces oder hostiam, oder gar von dem deutschen Messe oder aus dem Hebräischen sind einfach zu verwerfen). Mit dem Beginne der sakramentalen Feier, eingeleitet durch die Prosphonese: *ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους*, rekonstruirte sich gleichsam die eigentliche Gemeinde mit dem Bruderkuſs und dem Glaubensbekenntnis. Hierauf folgte die Opferhandlung: die materielle Darbringung der Oblationen und das Dank- und Weihgebet des Bischofs, dem die schon von Cyprian (de orat. dom. c. 31) erwänte Präfation: sursum corda! vorausging, welche die Gemeinde mit: habemus ad dominum beantwortete; hier mochten auch der englische Lobgesang (Luc. 2), das sanctus (Jes. 6) und das Gebet des Herrn ihre Stelle finden. Die Fürbitten für die Gläubigen, die Märtyrer und alle in Christo Entschlafenen schlossen sich unmittelbar an oder in das Weihgebet. Auf die Prosphonese der Diakonen: sancta sanctis (die Warnung vor unwürdigem Genuſs) folgte die Austeilung unter Absingung von Psalmen. Mit Danksagung und Segnung schloſs die sakramentale Feier die missa fidelium, deren Ende der Diakon mit dem Worte: *ἀπολύεσθε* oder ite, missa est (ecclesia) verkündigte.

Die dritte Form hat ihre charakteristische Eigentümlichkeit darin, daſs mit dem Verfall der Arkandisziplin, deren Blütezeit das 4. und 5. Jarhundert bildet, auch die Grenze zwischen der missa Catechumenorum und der m. fidelium all-

mählich schwand, daſs jene zu einer bloßen Vorbereitung auf diese, die Commemoration des Todes Christi zu einer noch immer symbolisch gedachten Widerholung seines Leidens, das ursprüngliche Dank- und Bittopfer zu einem Versönungsopfer für die Lebendigen und Toten, die Märtyrer früher Gegenstände der Fürbitte, zu Fürbittern wurden. Diesem veränderten Charakter entsprach nun die Fülle der symbolischen Formen, die prachtvolle, teils dem alttestamentlichen, teils dem heidnischen Opferkultus entlehnte priesterliche Kleidung, der Gebrauch der Lichter und des Weihrauchs, womit man das Mysterium umgab. Sämtliche noch vorhandene morgen- und abendländische Liturgieen gehören in ihrer jetzigen Gestalt dieser dritten Entwicklungsperiode an.

Obgleich die im wesentlichen bereits von Gregor dem Großen festgestellte römische Liturgie im Abendlande allgemein durchdrang, kamen doch im Laufe des Mittelalters viele Partikularmeßbücher mit zum Teile sinnlosen Formen und Formeln auf. Um der dadurch eingerissenen Verwirrung abzuhelfen, beauftragte das Tridentiner Konzil eine Kommission mit der Redaktion eines allgemeinen Meßbuchs, und da diese nicht damit zustande kam, überließ sie diese Sorge dem Papste. Eine von Pius V. dazu ernannte Kommission arbeitete dasselbe auf der Grundlage des gregorianischen aus. Es wurde am 14. Juli 1570 promulgirt, erfur aber unter Clemens VIII. und Urban VIII. neue Revisionen. Noch jetzt besteht die von Sixtus V. 1587 eingesetzte Congregatio rituum, welche über die Reinheit des Rituales zu wachen hat. Bei dieser Entstehung darf es uns nicht befremden, wenn die Vorstellungen, welche in dem Meßritual zum Ausdruck gelangen, sämtlich der altkatholischen Kirche angehören und sich mit der scholastischen Lehre des Mittelalters nicht decken, die darum auch nur künstlich hineininterpretirt wird. Findet sich doch noch in dem Canon missae in dem Gebete: Nobis quoque peccatoribus, die echt evangelische, alles menschliche Verdienst perhorreszirende Bezeichnung Gottes: non aestimator meriti, sed veniae largitor (Ritschl, Chr. Lehre von der Rechtfertigung, 1, 124).

Die Messe zerfällt in zwei Hauptteile, die vorbereitende Feier (Introitus und Graduale) und die sakramentale (Offertorium und Canon missae), woran sich die Postcommunio schließt. Diese fünf Abteilungen beginnen je mit dem Dominus vobiscum des Priesters und der Antwort der Gemeinde: Et cum spiritu tuo! Amen. Die Anwesenheit der letzteren wird also noch vorausgesetzt. Dem gregorianischen Introitus stellt das heutige Ritual noch einen vorbereitenden Eingang voran. Nachdem der Priester in der Sakristei die Hände gewaschen und betend die Meßgewänder angelegt (vgl. Kleider und Insignien, Bd. VIII, S. 47), tritt er zum Altar und stellt Kelch und Patene ab, dann steigt er zur untersten Stufe herab, eröffnet die Feier mit den Worten: Im Namen des Vaters, des Sones u. s. w. und spricht alternirend mit dem die Gemeinde repräsentirenden Ministranten den Antiphon (s. d. Art. Bd. I, S. 466): Introibo ad altare (Ps. 43, 4: der Eintritt in das Heiligtum steht noch bevor), die kleine Doxologie und Ps. 121, 2. Das Confiteor, worin er und nach ihm der Ministrant ihre Sünden bekennen und nächst den Heiligen die Gemeinde um Fürbitte zur Vergebung anrufen, sowie die widerholten Deprekationen beider geben dieser vorbereitenden Feier den Charakter eines Reinigungsaktes, damit Priester und Gemeinde würdig vor Gottes Angesicht erscheinen.

Der daran sich schließende Introitus oder die Ingressa, ein in den verschiedenen kirchlichen Zeiten wechselnder biblischer Antiphon mit Psalmvers und der kleinen Doxologie deutet den nun wirklich stattfindenden Eintritt in das Heiligtum und den Anfang der Opferhandlung an. Das Anfangswort des Introitus hat bekanntlich den Sonntagen vor Ostern und Pfingsten den Namen gegeben, z. B. Invocavit (Ps. 91, 15), Oculi (Ps. 25, 15), Cantate (Ps. 98, 1) u. s. w. Der durch den Introitus eingeleitete Dienst entfaltet sich in dem dreimal alternirend widerholten: Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, zunächst als Bitt-, dann in der großen Doxologie (Gloria in excelsis) als Lobopfer.

Mit dem Dominus vobiscum wendet sich nun der Priester an die Gemeinde und kündigt den didaktischen Teil der Feier an. Nach der Kollekte (vgl. den

Art. Liturgie am Schluſs des Bds.) des Tages verlieſt er die Epistel, an die sich ein kurzer Bibelvers, das Graduale (ſ. den Art. Bd. V, S. 351), und das Alleluja mit den Versiculis schließt, welches letztere jedoch bei Trauergottesdiensten und in der Quadragesima ausfällt und durch den Traktus ersetzt wird, wärend ihm an einigen hohen Freudenfesten die Proſa oder Sequenz folgt, z. B. an Ostern: Victimae paschali, an Pfingsten: Veni sancte Spiritus, an Fronleichnam: Lauda Sion Salvatorem; die Missa pro defunctis hat zur Sequenz nach dem Traktus das Dies irae, dies illa. Nachdem der Priester hierauf in dem Gebet: Munda cor meum um Bereitung des Herzens und der Lippen zur würdigen Verkündigung und mit dem Iube Domine benedicere um den Segen dazu gefleht, lieſt er das Evangelium, an welches sich in der alten Kirche unmittelbar die Predigt knüpfte, durch deren Ausfall an dieser Stelle der didaktischen Feier ihr Kern ausgebrochen wurde. Mit der Verlesung des Evangeliums schließt die Missa Catechumenorum; das unmittelbar darauf vom Priester rezitirte Nicäno-Konstantinopolitanische Symbolum bezeichnet bereits im alten Sinne die Rekonstitution der Gemeinde zur missa fidelium.

Das abermalige Dominus vobiscum und das Oremus des Priesters eröffnet den dritten Teil, das Offertorium, in der alten Kirche ursprünglich der eigentliche Opferakt. Denn hier war die Stelle, an welcher die Gemeindeglieder ihre Oblationen übergaben und der Priester sie Gott darstellte als den symbolischen Ausdruck dankbar ergebener Gesinnung, in welcher sich die ganze Gemeinde aufs neue in seinen Dienst stellt. Im ambrosianischen Ritus der Mailänder Kathedrale hat sich noch ein Überrest der alten Sitte erhalten. Dort werden nämlich zehn Greise und ebenso viele Matronen — man nennt sie Oblationarier von der Schule des heil. Ambrosius oder schlechtweg Vecchioni — verpflegt, deren je zwei jeden Geschlechtes bei festlichen Messen zugegen sein müssen. Sie tragen dann — zuerst zwei Männer, dann zwei Weiber — mit weißen Servietten bekleidet, in der einen Hand Oblaten, in der andern Kannen mit Wein zu den Stufen des Chors, der Priester geht ihnen mit den Ministranten entgegen und bringt sie zum Altar (Daniel, Cod. liturg. I, 115). Die ältere römische Liturgie in dem gregorianischen Sakramentar hatte von hier bis zur Kommunion einen weit einfacheren Gang, dessen Kenntnis zum Verständnis des Meßbuches unerläſslich ist. Wärend der Überreichung der Gaben wurden Psalmen gesungen. Nach dem Oblationsakte der Gemeinde sprach der Priester die Oratio super oblata (die heutige Secreta), worauf die Präfation und dann die Gebete des heutigen Kanons folgten, welche teils die wolgefällige Annahme der Gaben zum Wol der Kirche und zum Segen der Lebendigen und Toten, teils die Konsekration derselben für die Gemeindekommunion zum Gegenstand haben. Bei den commemorationibus pro vivis et defunctis wurden die Diptychen (ſ. d. Art. Bd. III, S. 630) verlesen oder nach späterer Sitte auf den Altar gelegt. Erst in dem Mittelalter änderte sich dies: die Darbringung der Gemeinde und mit ihr das Psalmensingen hörte auf, an die Stelle desselben trat ein einzelner für jede kirchliche Zeit verschiedener Psalmvers, der wie zur Erinnerung an den erloschenen Brauch nun den Namen Offertorium fürte. Da durch diese Kürzung der dritte Teil der Feier, der für die alte Kirche eine so wesentliche Bedeutung hatte und so charakteristisch gewesen war, geradezu nichtssagend geworden, so suchte man diesen Miſsstand durch fünf Gebete des Priesters, die man in die Lücke schob, wenigstens zu verdecken. Damit war die letzte Erinnerung an das alte Gemeindeopfer im Kultus ausgewischt und auch dieser Teil der Messe in einen priesterlichen Interzessionsakt verwandelt; da aber diese fünf Gebete sich in derselben Richtung wie die des Kanon bewegen — sie haben es gleichfalls mit der Annahme und der Heiligung der Opfergaben zu tun — so entstand eine äußerst schleppende Widerholung, ein zweifacher Oblationsakt vor und nach der Präfation. Diese fünf Gebete sind folgende: 1) Indem der Priester die Hostie auf die Patene legt, spricht er: Suscipe, sancte pater, hanc immaculatam hostiam, quam ego offero tibi pro innumerabilibus peccatis meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus Christianis vivis et defunctis u. ſ. w. (frei gebildet nach drei Gebeten der ambro-

sianischen Messe bei Daniel l. c. 68. 70). 2) Bei der Mischung des Wassers und Weines im Kelche bittet er in Gemäßheit der alten symbolischen Deutung um Teilnahme der Gemeinde an der göttlichen Natur; bei dem Offertorium des Kelches ruft er Gottes Barmherzigkeit an: Offerimus tibi calicem salutaris tuam deprecantes clementiam (fast wörtlich aus dem mozarabischen Rituale, wo statt salutaris zweckmäßiger steht: ad benedicendum sanguinem Christi, siehe Daniel S. 67). 3) Hierauf betet er: In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Domine Deus (fast wörtlich ebendaher s. Daniel S. 69). 4) Dann fleht er um Konsekration der Elemente: Veni sanctificator, omnipotens aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum (eine korrumpirte Epiklese aus dem mozarabischen Rituale, wo sie a. a. O. S. 69 mit den Worten beginnt: Veni sancte spiritus, sanctificator u. s. w.). Nachdem er hierauf unter Recitation von Ps. 26, 6—12 und der kleinen Doxologie seine Hände gewaschen — bei solenner Messe findet vorher noch die Veräucherung der Oblaten und des Altars unter entsprechenden Gebeten statt — spricht er das 5. öffentliche Opfergebet (frei einem ambrosianischen nachgebildet, siehe Daniel S. 70), dann fordert er die Gemeinde zur Bitte auf, dass Gott das Opfer annehme, die der Ministrant mit dem Wunsche begleitet: Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis. Den Schluss des Offertoriums bildet die oratio secreta, deren eine oder mehrere gespochen werden, wie sie für die Messe des Tages geordnet sind. Die hostia immaculata im ersten Gebete ist, wie wir aus Irenäus wissen, die durch reine Hingebung an Gott geheiligte Oblation und diese ihr zugrunde liegende Gesinnung wird hier im altkirchlichen Sinne als spiritus humilitatis und animus contritus geschildert. Dass die Gaben als Sühne für die Sünde gebracht werden, entspricht ganz dem Gedanken der Synode zu Maçon (590) von der expiatorischen Wirkung der Oblationen, die durchaus in die Kategorie der Almosen fallen und wie diese verdienstlichen Wert hatten. Die heutige römische Kirche, welche keine Gemeindeoblationen mehr kennt, sondern nur Bezalungen für die Messen annimmt, muss sich begreiflicherweise diesem Offertorium gegenüber, das sich mit ihrem Opferbegriffe nicht von ferne berürt, in Verlegenheit fülen, sie weiß nicht was sie daraus machen soll. Klee sagt (Dogmatik III, 211): „In der sogenannten (sic!) Aufopferung werden die irdischen Elemente, Brot und Wein, dem Kreise des Profanen, Allgemeinen, Unbestimmten (?!) entnommen und vorgeweiht, erst in der Wandlung wird Christus als Opfer gegenwärtig". Aber welchen Sinn kann es dann haben, wenn der Priester über der noch nicht konsekrirten Hostie, dieser Mischung von Mehl und Wasser, betet: „Nimm hin, dieses unbefleckte Opfer, das ich dir für meine und der Gläubigen Sünden bringe!" Mit Indignation haben sich die Reformatoren gegen diese Absurdität ausgesprochen.

Der vierte Teil der Messe, der zweite der mystischen Feier, beginnt widerum mit dem Dominus vobiscum. Darauf die uralten Aufforderungen an die Gemeinde, die der Ministrant beantwortet: Sursum corda! Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino Deo nostro! Dignum et justum est. Hierauf spricht der Priester im Namen der Gemeinde die Präfation, gleichsam das Vorwort der eigentlichen Meßhandlung, ein Dankgebet für die göttlichen Woltaten, insbesondere für die Gaben der Erlösung (die εὐχαριστία der ältesten Kirche). Sie heißt in dem altgallischen Ritus auch immolatio als Gebetsopfer, contestatio oder illatio, weil der Priester darin die Versicherung der Gemeinde aufnimmt, dass es würdig sei Gott zu danken, sämtliche Präfationen beginnen darum mit dem Dignum et justum est. In dem Abendlande hat sich der liturgische Bildungstrieb besonders an den Präfationen fruchtbar bewiesen, man zälte ihrer gegen 1000. Das revidirte römische Ritual hat sie auf elf reduzirt. Die Präfation geht am Schlusse in das Sanktus und Hosianna über. Hiermit endigt der Ordo Missä und es beginnt der Kanon, welcher die Gebete und Kommemorationen bei der Konsekration enthält und von dem Priester in der römischen Kirche — nicht in der griechischen — als leises Gespräch mit Gott gelesen wird. Er heißt

Kanon, weil er die feste Richtschnur und Form der Celebration des unblutigen Opfers des Neuen Testamentes bildet. Nach Gregor I. (lib. IX epist. 12) soll ihn ein Scholastikus, d. h. wol ein gelehrter Theologe, verfasst haben, womit wol sein menschlicher Ursprung im Unterschiede von Christi Anordnung angedeutet werden soll. Nach dem Tridentinum (Sess. XXII, cap. 4) hat ihn vor vielen Jarhunderten die Kirche nach den Worten Christi, den Überlieferungen der Apostel und den Einrichtungen der Päpste irrtumsfrei zusammengestellt. Er enthält gleichfalls nur Oblationsgebete, Fürbitten und das Konsekrationsformular und setzt die Anwesenheit der Gemeinde voraus. Er findet sich bereits vollständig im gelasianischen und gregorianischen Sakramentare.

In dem Gebete: Te igitur, clementissime pater, supplices rogamus bittet der Priester widerum Gott die Gaben anzunehmen als Opfer für die Einheit der Kirche, für den Papst, für den Bischof und alle Bekenner des katholischen Glaubens. In der Commemoratio pro vivis gibt er der Oblation die Beziehung auf die Anwesenden, von denen und für die geopfert wird und deren er in spezieller Intention gedenken will. Zu größerem Nachdruck bezieht er sich in dem Gebete, das die Überschrift infra actionem fürt, auf die Fürbitten der Maria, der Apostel und mehrerer römischer Märtyrer. Das zweite Gebet erfleht, dass Gott diese Oblation gnädig (placatus) annehmen, den Lebensgang der Gläubigen in Frieden ordnen und sie einst unter die Auserwälten aufnehmen möge. Das dritte Gebet enthält den eigentlichen Konsekrationsakt. Der erste Teil: quam oblationem, ist eine Epiklese und bittet, dass die Oblation zum Leib und Blut Christi werde. Der zweite Teil schließt sich mit dem Relativsatz: qui pridie quam pateretur an die Schlussworte des ersten und enthält den durch erbaulich ausschmückende Zusätze erweiterten evangelischen Bericht der Abendmalsstiftung, in welchem nach scholastisch katholischer Anschauung die Worte: Hoc est corpus meum die tätige Form des Sakraments bilden und die Wandlung — von der der Kanon noch nichts weiß — bewirken, mithin das Opfer konstituiren. Hierauf beugt der Priester das Knie und betet den in der Hostie gegenwärtigen Christus an, dann zeigt er sie zur Anbetung der Gemeinde, legt sie auf das Corporale und betet nochmals an. Ebenso verfärt er mit dem Kelche. Dies ist die Elevation und Adoration. Jene war bereits den Griechen im 8., den Abendländern im 11. Jarhundert bekannt als Symbol der Erhöhung Christi, erst 1203 gab ihr der Kardinal Guido als päpstlicher Legat zu Köln die neue Bedeutung und ordnete, dass auf den Klang der Schelle bei der Elevation der Hostie die Gemeinde in der Kirche niederfalle und knieend bis zur Segnung des Kelches verharre; ebenso bei dem Tragen der Hostie zu einem Kranken auf der Straße (Caesarius Heisterbac. de mirac. IX, 51). Honorius III. erhob 1217 den neuen Brauch zum Kirchengesetz (Decret. Greg. lib. III, Tit. 42, can. 10). Das vierte Gebet: Unde et memores, ist abermals ein Oblationsgebet mit völliger Ignorirung der geschehenen Konsekration; der Priester bittet, dass Gott, was ihm die Gemeinde eingedenk des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfart Christi aus seinen Gaben (also die primitias creaturae, Brot und Wein) darbringe, die reine Hostie (hostia pura, sancta, immaculata, offenbar im Sinne des Irenäus), das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles so gnädig aufnehme, wie einst das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks, und es durch die Hand seines Engels auf den himmlischen Altar versetze (vgl. Irenäus IV, 18, 6: Est ergo altare in coelis illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur), damit alle Teilnehmer daran Leib und Blut Christi empfangen. Das 5. Gebet enthält die Commemoratio pro defunctis, wobei der Priester der Abgeschiedenen, für die das Opfer gebracht wird, stille gedenkt. Das 6.: Nobis quoque peccatoribus erfleht auch für die Anwesenden die Gemeinschaft mit den Aposteln und Märtyrern um Christi willen. Auch die sämtlichen Gebete des Kanons enthalten nichts, was nicht auf die altkirchlichen Vorstellungen von den Gemeindeoblationen und ihrer Beziehung zur Gemeindekommunion zurückgefürt werden müsste. Der Gedanke, dass Christus durch den Priester für die Sünden der Lebendigen und Toten geopfert werde, ist darin nicht einmal angedeutet.

Nach diesen leise gesprochenen Gebeten folgt die laute Rezitation des Vaterunsers, womit der Kanon eigentlich schließt (obgleich das Meßbuch auch alles Übrige bis zum Schlusse noch unter diese Überschrift gestellt hat) und dessen letzte Bitte sich zu einem eigenen Gebet: Libera nos, quaesumus etc., erweitert, das der Priester mit der Patene in der Hand spricht. Hierauf stellt er diese nieder, beugt die Kniee, ergreift die Hostie und bricht sie über dem Kelch in zwei Hälften. Von der einen bricht er, unter der Anrede an die Gemeinde: Pax Domini sit semper vobiscum! eine Partikel ab und läſst sie in den Kelch fallen; diese fractio panis und immissio in calicem soll einerseits Jesu Leiden und Tod, andererseits die Widervereinigung seines Leibes mit der Seele andeuten. Nach der Bitte um Friede und Einheit berürt in feierlicher Messe der Celebrirende mit seiner linken Wange die des Diakonus (das sogenannte Pacem dare, ein Überrest des altkirchlichen Friedenskusses, s. d. Art. Bd. IV, S. 687), nach den beiden Gebeten um den Segen der Kommunion genießt der Priester unter den Sprüchen: Panem coelestem und Domine non sum dignus und der Spendeformel: Corpus Domini nostri Jesu Chr. custodiat animam meam in vitam aeternam! die Hostie; nach dem Spruch: quid retribuam Domino u. s. w. leert er mit der Formel: Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam etc. den Kelch, worauf er, wenn Kommunikanten zugegen sind, auch diese bedient. Nach der Kommunion läſst er sich unter dem Gebete: quod ore sumpsimus nochmals von dem Ministranten Wein in den Kelch zur Ausspülung gießen und nimmt die Purifikation; hierauf hält er Daumen und Zeigefinger über den Kelch, läſst sich Wasser und Wein darüber gießen und nimmt die Ablution.

Der fünfte Teil, im allgemeinen Postcommunio genannt, ist sehr kurz. An das Dominus vobiscum schließt sich die eigentliche Postkommunion (in den älteren Sakramentarien auch wol oratio ad complendum, complenda genannt), eine kurze nach den kirchlichen Zeiten wechselnde Kollekte, die statt der Danksagung, die man vor Allem erwarten sollte, meist nur die erneute Bitte ausspricht, daſs der Sakramentsgenuſs der Gemeinde gesegnet sein möge, aber eben damit die Winkelmesse entschieden ausschließt. Nach widerholtem Dominus vobiscum und dem altkirchlichen: Ite missa est, rekurrirt das Gebet: Placeat, sancta trinitas, noch einmal auf das Opfer und bittet, daſs dasselbe Deo acceptabile, dem Priester aber und Allen, für die er es gebracht hat, propitiabile sei, die einzige Stelle im Rituale, in welcher von einem sacrificium propitiatorium die Rede ist, aber dafür auch jüngeren Ursprungs und erst aus einzelnen Partikularbüchern des Mittelalters als Schluſsstein der Handlung eingesetzt. Darauf wird den Anwesenden der Segen erteilt. Nach einem dritten Dominus vobiscum verliest der Celebrirende Joh. 1, 1—14 und mit dem Deo gratias des Ministranten schließt die Feier.

Die einzelnen Ceremonieen der Messe sind zwar im Meßbuche vorgeschrieben, aber nicht erklärt; die symbolisirenden Erklärungen, die im Laufe der Zeit eine Reihe von Schriftstellern gegeben, entbehren jedes authentisch-kirchliche Ansehen und beruhen größtenteils auf willkürlicher Deutung.

Nach der Art der Feier unterscheidet man Missa publica aut privata, cantata aut bassa, solemnissima, solemnis vel minus solemnis. Das Wesen der öffentlichen Messe kann nur aus dem Gegensatz der Privatmesse bestimmt werden. Ursprünglich verstand man unter der letztern eine solche, in welcher der Priester allein kommunizirte, allein da dies auch in den meisten öffentlichen Messen der Fall ist, so wird man sicherer Privatmessen diejenigen nennen, welche an einem Seitenaltar stattfinden (Luther nennt sie daher Winkelmessen), wärend die öffentlichen Messen an dem Haupt- oder Hochaltar celebrirt werden. In der Praxis ist die Missa publica zugleich solemnis et cantata, sie wird von Priester und Gemeinde oft mit Zuhilfenahme eines Chors gesungen; ein höherer Grad von Solemnität wächst ihr zu, wenn die Verrichtungen der Ministranten durch Leviten versehen werden, d. h. durch Priester, welche als Diakonen und Subdiakonen dabei fungiren, wenn Incensationen hinzutreten oder gar das sanctissimum in der Monstranz ausgestellt wird; sie heißt dann Hochamt oder Missa solemnissima;

der höchste Grad von Solemnität wird ihr beigelegt, wenn der Celebrirende ein Bischof oder der Papst ist (Pontifikal- oder Papalmesse). Die Missa publica et solemnis wird in Pfarrkirchen an Sonn- und Festtagen, in Kathedral- und Kollegialkirchen täglich gefeiert; alle anderen Messen tragen den Privatcharakter. Missa solitaria war ursprünglich warscheinlich nur ein anderer Name für Missa privata; um dem Tadel zu entgehen, welchen diese erfur, beschränkte man den Begriff und das Verbot jener auf solche Messen, in welchen ein Priester one Ministranten oder Respondenten zu celebriren wage. Die Messen zerfallen ferner 1) in Missae de tempore an gewönlichen Sonntagen, an Christus- und anderen Festen, und zwar sind sie dann entweder M. de feria, am Feste selbst und den darauffolgenden Wochentagen, oder M. de vigilia, der Vorfeier, oder intra octavam, der Nachfeier; 2) in M. de sanctis an Heiligenfesten; 3) in M. votivae, die entweder auf Anordnung der kirchlichen Oberen (z. B. die heilige Geistmesse bei Kaiser- und Königskrönungen, bei Papstwalen, bei öffentlichen Notständen u. s. w.) oder auf eigenen Drang (ex proprio motu s. voto) des Celebrirenden oder auf Bestellung als publicae und privatae gelesen werden. Da die Votivmessen außerdem der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens und seiner Bedürfnisse dienen, sind sie begreiflicherweise eine ergiebige Erwerbsquelle für den Klerus, dem die spezielle Intention und Applikation des Meßopfers durch die sogenannten Meßstipendien nun förmlich abgekauft wird, dasselbe geschieht für die Verstorbenen und von den Lebenden für die Zeit ihres dereinstigen Abscheidens 4) durch die Missas pro defunctis, die Totenmessen, welche vor den übrigen suffragiis ecclesiae geeignet sind, das Loos der innerhalb der Kirche Verstorbenen im Purgatorium zu erleichtern und zu kürzen (Sess. XXV, decr. de purgatorio).

Das Meßbuch zerfällt dem entsprechend außer den Rubriken, welche die Anweisung zur Verwaltung des Opfers geben, in mehrere Teile: 1) Das Proprium missarum de tempore (enthält die wechselnden Bestandteile vom ersten Advent bis zum großen Sabbath, den Ordo und den Kanon, zwischen denen die Präfationen, und endlich die wechselnden Bestandteile vom Ostersonntag bis zum Schluss des Kirchenjares); 2) das Proprium missarum de sanctis, die wechselnden Bestandteile der Heiligenfeste nach der Kalenderfolge; 3) das Commune sanctorum für solche Heiligenfeste, welche keine eigenen Messen haben, woran sich 4) die Missae votivae mit den pro defunctis und den öffentlichen Benediktionen reihen. Ein unleugbarer Vorzug des Meßrituals liegt darin, dass es mit einem Stamme fester Formulare eine große Fülle veränderlicher und wechselnder bietet und dabei die Beziehung auf den Charakter verschiedener kirchlicher Tage und Zeiten strenge wart. Dagegen steht es in unverkennbarer Inkongruenz zu der weit späteren theologischen Gedankenentwicklung, welche dieses Dogma im Mittelalter erfaren hat; der in ihm dargestellte Opferkultus hat überall nur die längst abgekommenen Gemeindeoblationen zur Basis, nirgends die Widerholung des Kreuzesopfers *). Dadurch sieht sich die römische Theologie in großer Verlegenheit der Frage gegenüber, welcher Akt eigentlich das Wesen des eucharistischen Opfers konstituire; alle sind darin einig, dass dieser nicht das Offertorium sein könne, worin ihn die alte Kirche suchte; nach Bellarmin (I, 27) vollzieht sich das eigentliche Opfer 1) in der Konsekration, 2) in dem Niederlegen der transsubstanziirten Elemente auf dem Altare, 3) in der priesterlichen Kommunion, welche dem Opferobjekte die durch seinen Begriff geforderte Vernichtung gibt. Neuere Theologen halten in unklarer Weise nur die Konsekration für unbedingt notwendig zum Opfer.

In der Messe, seiner wichtigsten Kultushandlung, ist der katholische Gottesdienst vorwiegend zum Opferkultus geworden, sie geht durch alle Zeiten des Kirchenjars, sie widerholt sich täglich mehrmals, sie soll der vernünftige Gottesdienst sein, in welchem nach Röm. 12, 1 das christliche Leben aufzugehen hat, sie nimmt also ganz die Stelle ein, welche der Protestantismus dem Gebet und der Be-

---

*) Natürlich gilt dies nur von dem Ordo und Canon Missae, von den wechselnden Bestandteilen nur so weit, als diese nicht jüngeren Ursprungs sind.

trachtung des göttlichen Wortes einräumt, aber wärend diese sich bei uns teils im Hause, teils in dem öffentlichen Gottesdienste entfalten, hat die römische Kirche durch das Meßopfer das ganze religiöse Leben der Gläubigen in die kirchliche Ordnung gefasst und an die heilsvermittelnde Tätigkeit des Priestertums unablösbar gebunden; sie hat dadurch der Andachtsübung nicht bloß einen sakramentalen (durch den Begriff der geistlichen Kommunion), sondern zugleich einen satisfaktorischen und meritorischen Charakter aufgeprägt (qui hoc sacrificium offerunt, quo nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur ac satisfaciunt, Catech. Rom. P. II, c. 4, qu. 69). Die Messe wird außerdem mit einem Gepränge von geheimnisvollen Ceremonieen celebrirt, die ihr wie die altprotestantische Polemik mit Chemnitz es bezeichnete, den Anstrich einer histrionica et tragica repraesentatio geben. Sie erfreut sich aus allen diesen Gründen eines zalreicheren Besuches als die Predigt, zumal durch die stillen Messen dafür gesorgt ist, dass solche, die ihre Andacht gerne auf ein knappes Maß beschränken, ihrem Bedürfnis und ihrer kirchlichen Pflicht in einer Viertelstunde genügen können. Römische Symboliker berufen sich für die Zweckmäßigkeit der Messe auf die Reichhaltigkeit, Lebendigkeit und Schönheit ihres Kultus, dem gegenüber die Protestanten „eine bloße Predigt mit einigen Liedern" aufzuweisen hätten, aber hatten denn die Apostel mehr als Predigt, Psalmodie, Gebet und Abendmal? Ist es denn nicht eine reine Fiktion, wenn die römische Kirche ihnen auch das Meßopfer unterschiebt? Hat nicht die lutherische Kirche überdies in ihren alten Liturgieen das mit dem christlichen Geiste Verträgliche der altkatholischen Kultusformen: Initium, Confiteor, Introitus, Kyrie, Gloria, Kollekte, Epistel, Gradual, Evangelium, Credo, Predigt, Offertorium (Zurüstung der Elemente auf dem Altar), Präfation mit Sanktus, Gebet mit Fürbitte, Konsekration, Pax, Agnus, Sumtio, Postkommunion (mit der richtigen Betonung der gratiarum actio) und Benediktion nicht bloß vollständig bewart, sondern auch von allen judaisirenden Elementen gereinigt? Hat sie nicht aus ihrer Glaubenstiefe und Innigkeit einen Liederschatz geboren, der der mittelalterlichen Hymnologie vollkommen ebenbürtig zur Seite steht und noch überdies frei ist von mythologischer und superstitioser Entstellung der christlichen Glaubensgedanken? Bringt nicht die gesamte evangelische Kirche in jedem Kanzel- und Altargebete das einzig statthafte und ware christliche Gemeindeopfer, das auch die Kirche des 2. Jarhunderts allein beabsichtigte, indem sie sich mit Herz und Leben, mit Hab und Gut, wie sie Alles von Gott empfangen hat, so auch in seinen Dienst zu seinem Eigentum begibt. Verwirft sie auch die Widerholung des Versönungsopfers Christi, so verleugnet sie doch damit nur einen Gedanken und Kultusakt, von dem auch das römische Ritual nichts weiß, von dem überhaupt die alte Kirche vor der Scholastik nichts Klares und Bestimmtes wusste. Dass die Messe in einer toten, dem Volke unverständlichen Sprache gelesen wird, haben nicht bloß Protestanten getadelt, sondern auch Katholiken als Mangel empfunden. Es hat darum seit hundert Jaren auch von dieser Seite nicht an Versuchen zur Abhilfe gefehlt. Herzog Eugen von Würtemberg ließ 1786 für seine Hofkapelle eine deutsche Meßordnung ausarbeiten, für deren Einfürung er von Pius VI. die Erlaubnis erwirkte. Auch in der Diözese Konstanz wurde 1806 ein neues Ritual in deutscher Sprache herausgegeben und blieb es unter Wessenbergs Einfluss längere Zeit in Gebrauch. Ebensowenig Erfolg als diese liturgischen Reformvorschläge hatte der von Hirscher (Missae genuina notio, Tübing. 1821), welcher die Messe auf ihre ursprüngliche Bedeutung, die Gemeindekommunion, zurückzufüren bemüht war und gegen die Privatmessen, die Entziehung des Laienkelches, den Gebrauch der lateinischen Sprache und das leise Sprechen gewisser Gebete sich verwarte. Mögen solche Stimmen wolgemeinter Warnung, wenn sie auch in der jetzt herrschenden Strömung verhallen, in der Zukunft ein offenes Gehör und eine unbefangene Würdigung finden.

Die bedeutendsten Schriftsteller auf diesem Gebiete sind für die liturgische und archäologische Seite Bona, Gerbert, Gavani, Bingham, Augusti, Binterim. Die Geschichte des Dogma vom eucharistischen Opfer hat für die ersten sechs Jarhunderte Stäudlin in der Göttingen'schen Bibliothek der neuesten theologischen

Litteratur II, für die ersten drei Jarhunderte Höfling und Harnack, der letztere in seiner Schrift über den chr. Gemeindegottesdienst ausgefürt. Außerdem vergleiche man die Werke über die Geschichte der Abendmalslehre von Kahnis, Ebrard, Rückert und meine Abhandlungen zu der Abendmalslehre der griech. Kirche in den Jahrbb. für deutsche Theologie, Jahrg. 1864 f. D. Steitz †.

Messias. Die Vollendung des Heils wird nach der prophetischen Anschauung des Alten Testaments einerseits herbeigefürt durch das persönliche Kommen Jehovas in seiner Herrlichkeit. Er selbst erscheint unter dem Zujauchzen der ganzen Schöpfung zur Aufrichtung seines Königtums auf Erden, Ps. 96, 10 ff.; 98, 7 ff.; seinem Volke offenbart er sich wie in den alten Tagen als Erlöser aus der Knechtschaft, als der gute Hirte, der selbst wider die Leitung seiner versprengten Herde übernimmt, sie sammelt und zurückfürt, Jes. 35, 4 ff.; 40, 10 f.; 52, 12; Ezech. 34, 11 ff. u. a. Jehova selbst ist es, der dann auf dem Zion Wonung macht, von hier aus als König über alle Nationen herrscht; Sach. 14, 16, den neuen Tempel mit seiner Herrlichkeit erfüllt Ezech. 43, 2. 7, ja über der ganzen Gottesstadt als ewiges Licht leuchtet, Jes. 60, 2. 19. 20, über ihr schirmend waltet, Jes. 4, 5 f., als feurige Mauer um sie her Sach. 2, 9 u. s. w. So wesenhaft, so kräftig erfarbar wird diese künftige Einwonung Gottes in der Gemeinde, verglichen mit der früheren, sein, dass man als Vehikel der göttlichen Gnadengegenwart keine Bundeslade mehr haben, ja derselben nicht mehr gedenken wird, Jer. 3, 16. Wenn aber so die Prophetie die Gemeinschaft, in welche Gott in der Heilszeit mit seinem Volke tritt, in möglichster Unmittelbarkeit fasst, hebt sie auf der andern Seite diese Unmittelbarkeit beziehungsweise wider auf, indem nach einer andern Anschauung, welche der bisher entwickelten zur Seite geht, die Vollendung des Heils und des Reiches Gottes vermittelt wird durch ein ausgezeichnetes Organ Jehovas, durch einen Davididen, in dem Jehova herrscht und segnet. Nebeneinander gestellt sind beide Anschauungen Ezech. K. 34. Jehova erhebt sich dort wider die untreuen Hirten des Volks, welche die Herde haben zu Grunde gehen lassen, er will (V. 11) selbst das Hirtenamt über die Schafe übernehmen. Doch sofort wendet sich die Weissagung V. 23 zu der andern Anschauung: „Ich will über sie einen Hirten erwecken, der sie weiden soll, meinen Knecht David, der soll sie weiden und ihr Hirte sein“. In V. 24 werden sodann beide Anschauungen so verknüpft: „Ich, Jehova, will ihnen Gott sein und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte“. Dieser Davidide nun, in dessen Verkündigung die alttestamentliche Heilsweissagung ihren Höhepunkt erreicht, ist eben der Messias. Das Wort מָשִׁיחַ, LXX *Χριστός*, steht im Alten Testament zunächst als Bezeichnung jedes mit dem heiligen Salböl Gesalbten, so im Pentateuch vom Hohenpriester (s. Bd. VI, S. 237 f.), dann symbolisch, da die Salbung Vehikel der Geistesgaben ist, Ps. 105, 15 (parall. mit נָבִיא) von den Offenbarungsorganen im Allgemeinen; vorzugsweise aber ist „Gesalbter Jehovas“ Ehrenname des theokratischen Königs (siehe Bd. VIII, S. 104 f.), und von hier aus wurde es, namentlich auf Grund von Ps. 2, 2; Dan. 9, 25, *κ. ἐξ.* die Bezeichnung des von David stammenden Vollenders des Heils und des Reiches Gottes. So steht משיחא im Targum des Onkelos zu 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17 und des Jonatan in zalreichen prophetischen Stellen, z. B. Hos. 3, 5 משיחא בר דוד מלכהון; im Neuen Test. *Μεσσίας* Joh. 1, 42; 4, 25, *Χριστός*, mit dem Artikel mehr appellativisch fast immer in den Evangelien, one Artikel als reines Nom. pr. vorzugsweise in den paulinischen und petrinischen Briefen. — Obwol die Messiasverheißung an den davidischen Stamm geknüpft ist, so hat sie doch die ganze durch die Offenbarung von Anfang an geweckte Heilshoffnung zu ihrer wesentlichen Voraussetzung. Von dieser hat deshalb die Darstellung der messianischen Idee auszugehen.

Die erste Heilsbotschaft des Alten Test.'s ist unmittelbar verknüpft mit dem infolge des Sündenfalls über die Menschen ausgesprochenen Fluche. Die Stelle 1 Mos. 3, 15 ist freilich von älteren Theologen, welche den Weibessamen auf ein

Individuum beschränkten, mit Unrecht als messianisch im engern Sinn gefasst worden, wärend die katholische Exegese nach der kirchlich rezipirten Lesart der Vulg. „ipsa conteret caput“ diese Worte auf die Maria bezog (s. besonders Bellarmin, De verbo Dei, II, 12; überhaupt wurde die Erklärung mit dem größten Eifer von den Jesuiten verteidigt, vgl. die gegen den Jesuiten Gordon Huntley gerichtete disputatio de protevangelio in Glass, Philol. sacr. nach der Ausg. v. 1743, S. 1395 ff.). Aber nicht minder irrtümlich wollen Neuere in der Stelle nur eine Aussage über die fortan zwischen Menschen und Schlangen bestehende Feindschaft finden. Die Stelle hat vielmehr nach dem ganzen Zusammenhang symbolische Bedeutung; in dem Streit zwischen dem Menschen und der Schlange spiegelt sich der Kampf des Menschengeschlechts mit der Sünde und dem Reich des Bösen. Dass der Schlange, wärend sie selbst nur die vergleichungsweise leichte Fersenwunde beibringt, der Kopf zerschlagen wird, will sagen, dass der Kampf auf Seiten des Menschengeschlechts siegreich sein wird, wenn auch der Sieg nicht one Schädigung errungen werden soll. Vgl. Öhler, Theol. des A. T.'s, I, 80. Hiernach ist wirklich, wie die ältere Theologie lehrte, hier das πρῶτον εὐαγγέλιον enthalten. Von durchgreifender Bedeutung ist aber ferner, dass, wenn alles Übel, das auf der Menschheit lastet und im Tode sich vollendet, eben nur Folge der Sünde ist, daraus notwendig folgt, dass auch alles Heil, alle Aufhebung des Übels eben nur durch Überwindung der Sünde kommen kann; mit andern Worten, die alttestamentliche Heilsverheißung ist durch 1 Mos. K. 3 von Anfang an nur auf die sittliche Basis gestellt. — Nachdem in dem kurzen Wort von dem siegreichen Kampf des Weibessamens gegen den Schlangensamen bereits der ganze Verlauf der Heilsgeschichte zusammengestellt ist, redet zwar 4, 1 noch keineswegs von der Geburt des Gottmenschen (wie Luther übersetzt: „ich habe den Mann, den Herrn“); das Weib preist nur die Gottesgemeinschaft, die ihr in der nach 3, 16 über sie verhängten Mühsal sich zu erfaren gibt. Wol aber zeigt das Wort, welches, als das erste Weltalter sich zu seinem Ende neigt, 5, 29 dem Lamech in den Mund gelegt wird, dass schon das Geschlecht der Urväter der Erlösung, ja eines Erlösers von dem infolge der Sünde auf der Menschheit lastenden Fluche wartet. In dem zweiten Weltalter beginnen die göttlichen Erwälungstaten, durch welche die Verwirklichung des Heils angebaut werden soll, indem aus Sems Geschlecht, das den Offenbarungsgott hat (9, 26), Abraham und in fortschreitender Aussonderung Isaak und Jakob zu Trägern der Verheißung erkoren werden. Aber auch diese Erwälungstaten sind nicht one Offenbarungsworte, welche die jetzt anhebende Heilsgeschichte in das Licht ihres Endziels stellen. Denn die Verheißung, dass in Abrahams (12, 3; 18, 18; 22, 18), in Isaaks (26, 4), in Jakobs (28, 14) Samen alle Geschlechter der Erde sich segnen sollen, findet ihre Schlusserfüllung erst in der Vollendung des göttlichen Reiches (vgl. Jes. 44, 5; Jer. 4, 2) und reicht darum bis an das Ende dieses Äons. Im weiteren Sinne sind demnach die angefürten Stellen messianisch, wenngleich unter dem Samen Abrahams ꝛc. auch hier wider nicht, wie frühere Ausleger wollten, bloß ein Individuum verstanden werden darf. Bedeutungsvoll ist ferner der zuerst 27, 29 ausgesprochene Gedanke, dass der erwälte Stamm zur Völkerherrschaft berufen ist. Und zwar soll diese Völkerherrschaft in der Endzeit, der אחרית הימים 49, 1, die nach dem Standpunkt jenes prophetischen Segens mit der Einsetzung Israels in den Besitz des gelobten Landes zusammenfällt, unter den Stämmen Israels auf Juda ruhen 49, 10. Diese Verkündigung des theokratischen Prinzipats Judas bleibt ein Wort voll Zukunft, wie man auch das streitige שׁלה fassen möge. S. Öhler a. a. O. II, 255. — In der dritten Periode, die mit der Ausfürung aus Ägypten und der Einsetzung des Volkes in den theokratischen Beruf beginnt, fehlt es wider nicht an dem auf die Endgeschichte des göttlichen Reichs hinausweisenden Offenbarungszeugnis. Enthüllt wird, wie durch die Sünde des Volks und das göttliche Gericht hindurch der göttliche Erwälungsrat sich sieghaft behauptet und in der endlichen Widerbringung des Volkes zur Erfüllung kommt, 3 Mos. 26, 42—44; 5 Mos. 30, 1—6, vgl. 32, 43. Auch weist der schon im jüdischen Altertum messianisch gedeutete Spruch Bileams von dem aus Israel sich erhebenden Stern und

Scepter (4 Mos. 24, 17 ff.) hinaus auf eine aus Israel hervorgehende glänzende Herrschermacht, welche die Nachbarvölker überwältigen und den Untergang naher und ferner Völker überdauern wird, eine Herrschermacht, die nicht one persönlichen Träger gedacht werden kann. Was endlich die in früherer Zeit häufig direkt messianisch gedeutete Stelle 5 Mos. 18, 15—19 betrifft, so kann dort allerdings nach dem Zusammenhang נביא nicht auf ein einzelnes Individuum beschränkt werden. Die Stelle handelt vielmehr von der Einsetzung des Prophetentums als des zur Vermittlung des göttlichen Offenbarungszeugnisses an das Volk bestimmten Organs. Aber die Stelle ist doch nicht one Bedeutung für die Entwicklung der messianischen Idee, denn sie lehrt, dass es für die Realisirung des theokratischen Zwecks nicht bloß des die feindliche Welt überwindenden Herrschers, sondern auch eines Mittlers bedarf, durch den Jehova redet, der seinen Rat im Worte erschließt. One einen, der auch Prophet ist, kann hiernach das göttliche Reich sich nicht vollenden. — Nachdem Israel, zallos wie die Sterne am Himmel (vergl. 5 Mos. 1, 10), seine Wonstätte in Kanaan gefunden hat, ist ein Stück der den Vätern gegebenen Verheißung erfüllt; aber ihre ganze Erfüllung ist noch nicht erschienen, denn die Völkerherrschaft ist noch nicht errungen, der Segen Abrahams noch nicht zu den Heiden gekommen. Vielmehr hebt nun ein neuer Geschichtslauf an, in welchem zunächst Jarhunderte des Kampfes und der Knechtschaft über das Volk verhängt sind, wärend welcher mit der Offenbarung auch die Verkündigung der Zukunft zurücktritt, bis in Davids Siegesherrschaft über die Völker (Ps. 18, 44 ff.) und Salomos Friedensregiment die alten Seherworte 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17 ff. eine vorbildliche Erfüllung finden, von der aus eine bestimmter gestaltete Fernsicht auf die Vollendung des göttlichen Reiches sich eröffnet. Den Ausgangspunkt für die konkretere Gestaltung der Heilshoffnung bildet das Verheißungswort 2 Sam. K. 7, vgl. 1 Chron. K. 17. David will Jehova ein Haus bauen, Jehova wehrt ihm durch den Propheten Nathan dieses Unternehmen und verheißt dagegen, daß er dem David ein Haus bauen wolle, indem er seinem Samen das Königtum auf ewig befestige. Diesem davidischen Samen will Gott Vater, der Same soll Gottes Son sein; die Sünden desselben will Gott mit Maß, nicht mit Austilgung strafen, vielmehr seine Gnade nie von ihm weichen lassen. Der Same Davids, dem diese Verheißung gilt, ist nicht die ganze davidische Nachkommenschaft, er soll ja aus den Sönen Davids sein, wie 1 Chron. 17, 11 erklärend beifügt; er beschränkt sich aber nicht auf ein einzelnes Individuum. Nach der Auslegung, welche das A. T. selbst von dieser Verheißung gibt, ist der Same die davidische Nachkommenschaft insoweit, als sie durch die göttliche Gnade zur Thronfolge erkoren ist, und redet die Stelle nicht von der ewigen Herrschaft eines Königs, sondern von der ewigen Dauer des davidischen Königtums, wie David selbst V. 25 das Wort als ein auf ewige Zeit über sein Haus geredetes bezeichnet. Die Erfüllung der Verheißung beginnt nach 1 Chron. 22, 9 f.; 1 Kön. 5, 19 mit Salomo, wird aber dann weiter auf alle zum Throne berufenen Nachkommen Davids bezogen, Ps. 89, 30 ff.; 132, 11 f. Für die bestimmtere Gestaltung der messianischen Idee bildet aber 2 Sam. K. 7 den Ausgangspunkt in zweifacher Beziehung. Fürs Erste dadurch, dass die Realisirung des theokratischen Zwecks, für den Israel erwält ist, von jetzt an übergetragen ist auf das Königtum. Einen Hohenpriester, der versönend eintritt für die Sünden des Volks, einen Propheten, der Jehovas Willen verkündigt, muss der Gottesstat haben; aber derjenige, durch den Gott seinen Reichsrat zur Erfüllung bringt, muss vor allem ein König sein. Auch der Priester ist ein Gesandter Jehovas (Mal. 2, 7) und der Prophet redet in Jehovas Namen, aber der eigentliche Stellvertreter Gottes auf Erden, der geliebte Son Gottes, ist nur der theokratische König, der als solcher auf Jehovas Thron sitzt (siehe hierüber das nähere in dem Artikel „Könige in Israel“ Bd. VIII, S. 105 f.). Und ebenso unverrücklich steht zweitens für alle Zeiten fest, dass dieser König ein Davidide ist. (Dass das „auf ewig“ in strengem Sinn genommen werden muss, zeigt Ps. 89, 37 f.) Davids Same kann gedemütigt werden, aber nicht auf immer, 1 Kön. 11, 39. Wärend die Prophetie einer Dynastie des Zehnstämmereichs nach der andern den

Untergang verkündigt, droht sie wol auch den einzelnen abtrünnigen Königen in Juda mit dem göttlichen Gericht; aber niemals wird von ihr die Fortdauer des Thronrechtes des davidischen Stammes in Frage gestellt. Davids Krone kann abgehoben werden; es wird schon einer kommen, dem sie gebürt, Ezech. 21, 32. Der Wipfel der Ceder, die in dem Gesicht Ezech. K. 17 Davids Haus darstellt, kann abgebrochen werden, die Ceder selbst bleibt. Der ewige Bund Gottes mit seinem Volke ist hinfort Eins mit den beständigen Gnaden Davids, Jes. 55, 3. — Wie auf dem Grund der Verheißung 2 Sam. K. 7 die Anschauung des davidischen Königtums sich verklärt, zeigt zuerst das letzte Lied Davids, 2 Sam. K. 23. Dass die in Luthers Übersetzung übergegangene messianische Deutung des V. 1 unrichtig ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Indem aber das Lied das Bild eines gerechten Herrschers, mit dem eine herrliche Zukunft erblühen soll, entwirft und hinzufügt, ein solches Regiment bedeute der ewige Bund, den Gott mit dem Hause Davids geschlossen, so wird bereits hier deutlich, wie die Erkenntnis der Idee zur Individualisirung im Ideal fortschreitet und so, um den von Sack gewälten Ausdruck zu gebrauchen, die Bildweissagung entsteht. Wol können jedem König, der auf Davids Thron sitzt, Prädikate beigelegt werden, die zunächst nicht seiner Person, sondern dem Königtum, das er repräsentirt, gelten (vgl. Stellen wie Ps. 21, 5. 7; 61, 7). Aber vom Geiste getrieben, schafft die heilige Dichtung eine Königsgestalt, in welcher weit über das, was die Gegenwart aufzeigt, hinausgegangen und das davidische und salomonische Königtum in urbildlicher Vollendung geschaut wird. Dies fürt uns auf die messianischen Psalmen 2. 45. 72. 110, hinsichtlich welcher bis auf die neueste Zeit zweierlei Auffassungen sich geltend machen. Nach der einen, die schon bei Calvin sich findet, sollen diese Psalmen zunächst auf einen geschichtlich aufgetretenen israelitischen König sich beziehen; indem sie aber die Herrschaft desselben idealisiren und so Prädikate auf ihn übertragen, die in ihm ihre Verwirklichung noch nicht gefunden haben, sollen sie typisch auf die künftige Vollendung des theokratischen Königtums hinausweisen. Nach der zweiten Ansicht erhebt sich der Sänger, erfüllt von der Idee des theokratischen Königtums wirklich zu der Anschauung eines Individuums, in welchem diese Idee vollkommen realisirt ist; er redet so nach dem Sinn des Geistes von dem kommenden Messias. Wenn man die letztere Ansicht durch die Bemerkung glaubt beseitigen zu können, es sei undenkbar, dass der Dichter einen erst erwarteten König sollte „ansingen" wollen, so hat man vergessen, wie z. B. Ps. 87 die künftige Verherrlichung der Gottesstadt, Ps. 96—98 das künftige Kommen Jehovas zur Aufrichtung seines Reiches besungen wird. Warum soll der Sänger nicht auch in gleicher Weise die künftige Herrschaft des Messias sich vergegenwärtigen dürfen? Müste es nicht geradezu auffallen, wenn die messianische Hoffnung Israels in der heiligen Poesie des Alten Test.'s gar keinen Ausdruck gefunden hätte? Wenn dies eingeräumt wird, so erscheint die zweite Auffassung als die entschieden natürlichere bei Ps. 2, 72 (der die Form eines Gebets hat, dass der geschilderte König kommen möge) und 110. Beim 45. Psalm wird die messianische Auffassung gewönlich in Verbindung gesetzt mit der allegorischen Deutung, die allerdings uralt ist, ja wol die Veranlassung zur Aufnahme des Psalms in den Liederkanon gegeben hat, aber als ursprünglich von dem Dichter beabsichtigt, nur mit Zwang sich rechtfertigen läßt. S. Näheres bei Öhler a. a. O. II, S. 259. — Es ist ein zweifaches Königsideal, das in diesen Psalmen vorgefürt wird. Das Bild des Siegesfürsten, der vermöge seiner Gottessonschaft die ganze Erde und ihre Nationen als das ihm gebürende Erbe empfängt, des Gotteshelden, der in unversieglicher Kraft seinen Kampf verfolgt, bis die feindliche Welt zum Schemel seiner Füße liegt, zeichnen Ps. 2 und 110. Dagegen schildert Ps. 72 den großen Friedefürsten, der in göttlicher Gerechtigkeit die Herrschaft one Ende fürt, besonders der Leidenden und Elenden sich annimmt, dem darum alle Völker und Könige der Erde huldigen, in dem namentlich (V. 17) jenes von Abrahams Samen, 1 Mos. 22, 18 f. gesprochene Wort seine Erfüllung finden wird. Von besonderer Bedeutung ist noch in Ps. 110 der Zug, dass diesem König V. 4 das ewige Priestertum zugesprochen wird. Allerdings trägt (s. Bd. VIII, S. 106) das theokra-

tische Königtum, wie es in David und Salomo sich darstellt, bereits einen gewissen priesterlichen Charakter; aber dass diese Könige selbst geradezu für Priester hätten erklärt werden können, ist ganz undenkbar. Der Ausdruck „nach der Weise Melchisedeks“ soll eben über die bestehenden theokratischen Ordnungen hinausfüren und nicht minder bezeugt die feierliche Einfürung durch einen göttlichen Eidschwur, dass es sich hier um etwas neues, nicht nach den vorhandenen Verhältnissen von selbst sich Verstehendes handelt. Die hier verkündigte Vereinigung des Priestertums mit dem Königtum im Messias wird weiter unten noch näher ins Auge zu fassen sein. — Wir wenden uns nun zu der in den prophetischen Büchern enthaltenen messianischen Weissagung. In den ältesten derselben findet sich keine bestimmte Hinweisung auf die Person des Messias. Bei Amos ist 9, 11 in der Schilderung der Heilszeit nur im Allgemeinen von der Herstellung des verfallenen davidischen Königtums die Rede. Bestimmter verkündigt Hosea 3, 5, vgl. 2, 2, dass in der Zeit der Widerbringung das ganze Israel sich wider unter Einem Haupte aus dem davidischen Stamme vereinigen werde. Erst seit der Mitte des 8. Jarhunderts, da es gilt, die nahenden Katastrophen, welche durch Israels Verwicklung mit den Weltmächten herbeigefürt werden, im Lichte des göttlichen Reichsrates zu deuten, und auf das durch die bevorstehenden Gerichte anzubauende Endziel der Wege Gottes hinzuweisen, erhebt sich auch die messianische Weissagung zu stärkerer Klarheit und Fülle. Doch geben sich die ausfürlichen Schilderungen der Person und Herrschaft des Messias, die sich zuerst bei Jesaja und Micha finden, keineswegs als etwas schlechthin Neues, dem prophetischen Bewusstsein bis dahin Fremdes; die Ansicht, welche die Messiashoffnung überhaupt erst im 8. Jarhundert v. Chr. aufkeimen lässt, ist nicht zu begründen. Dass in der Zeit des Sinkens des davidischen Königtums der prophetische Blick umsomehr auf die künftige Herrlichkeit desselben sich richten musste, ist freilich einleuchtend, weil eben in solchen Zeiten, in denen nach menschlichem Ansehen die göttliche Verheißung vereitelt scheint, es Aufgabe der Prophetie ist, die unzerstörliche Realität derselben zu bezeugen. Aber die Gewissheit jener schließlichen Verherrlichung des davidischen Königtums ist den Propheten jener Zeit bereits vorausgegeben. — Indem wir von hier an in unserer Darstellung eine sachliche Anordnung verfolgen, fassen wir zuerst die prophetischen Aussagen über die Person des Messias ins Auge, wobei besonders die Frage zu berücksichtigen ist, ob das Alte Testament eine übermenschliche Dignität des Messias lehre. Wir gehen hiebei aus von Mich. 5, 1—5. Der Prophet stellt hier der 4, 14 geweissagten Belagerung Zions und schnöden Misshandlung des Richters Israels gegenüber die Erscheinung des Messias. Dieser Herrscher soll hervorgehen aus dem kleinen unscheinbaren Stammorte Davids, aber „seine Ausgänge sind von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit her“. Sollen die letzteren Worte, die einen Gegensatz gegen die Herkunft ausdrücken und das לִי יֵצֵא näher bestimmen (s. Umbreit z. d. St.), bloß die Herkunft des Messias aus dem alten davidischen Stamm aussagen, so entsteht ein matter, trivialer Gedanke. Die natürlichste Auffassung ist, sie von dem ewigen, göttlichen Ursprung des Messias zu verstehen. S. Öhler a. a. O. II, S. 261 ff. Wie es sich näher hiemit verhalte, darüber gibt freilich Micha keinen Aufschluss; wol aber redet er geheimnisvoll von der Geburt des Messias V. 2: „Darum wird er sie hingeben (Israel ins Gericht), bis zu der Zeit, da eine Gebärerin geboren“. Unter der Gebärerin soll nach der Ansicht mancher Ausleger um der Rückbeziehung der Stelle auf 4, 9 f. willen, die Tochter Zion zu verstehen sein. In diesem Falle aber dürfte der zurückweisende Artikel kaum fehlen. Warscheinlich meint der Prophet die Mutter des Messias, „über dunkle, geheimnisvolle Dinge mit schicklicher Zurückhaltung sich äußernd“ (Hitzig). Es ist wol zu beachten, dass die Propheten, so nahe ihnen nach ihrer Anschauung die Zukunft des Messias gerückt ist, denselben doch niemals als den Son eines ihnen geschichtlich gegenwärtigen Königs bezeichnen. Nach V. 3 soll der Messias „stehen und weiden in der Stärke Jehovas, in der Hoheit des Namens Jehovas seines Gottes“, also ausgestattet mit göttlicher Kraftfülle soll er in göttlicher Vollmacht

und als Offenbarer Jehovas sein Regiment füren. (Der Ausdruck erinnert an den alten Engel des Bundes, 2 Mos. 23, 21.) — Der Stelle Mich. 5, 1 entspricht Jes. 4, 2, wenn dort, wie schon der Targum annimmt, vom Messias die Rede ist, indem derselbe dann als צמח יהוה nach seiner göttlichen, als פרי הארץ nach seiner irdisch-nationalen Abstammung bezeichnet wäre; doch ist diese Auslegung keineswegs gesichert. Dagegen ist der Stelle Mich. 5, 2 parallel die Verkündigung der Geburt des Immanuel von der עלמה Jes. 7, 14, eine Stelle deren Beziehung auf den Messias durch den Zusammenhang mit 9, 5 gefordert ist, was jetzt wider ziemlich allgemein anerkannt wird. Zwar ist עלמה nicht notwendig virgo illibata, sondern eben die Unverheiratete; auch ist nach dem Zusammenhang nicht das, dass eine עלמה gebiert, das Wesentliche in dem gegebenen Zeichen, sondern dass der Messias Immanuel ist, dass unter den bevorstehenden Gerichten in seiner Geburt die unzerstörliche Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke tatsächlich sich herausstellen wird. Aber das Mysteriöse des Ausdrucks darf hier so wenig als bei Micha verkannt werden. Die höhere Natur des Messias tritt ferner bestimmter hervor in 9, 5 f.: „ein Kind ist uns geboren, ein Son uns gegeben, und es ruht die Herrschaft auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen Wunderrat (zur Erläuterung vgl. 28, 29, auch Richter 13, 18), starker Gott (vgl. 10, 21), ewiger Vater, Friedefürst, zur Mehrung der Herrschaft und zum Frieden one Ende über Davids Thron und sein Königreich, es zu befestigen und es zu stützen durch Recht und durch Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit". Der Messias wird hier als ein göttliches Wesen geschaut, im Übrigen aber bleiben auch hier die Ausdrücke in geheimnisvoller Unbestimmtheit. In der folgenden Stelle 11, 1 f. erscheint das Göttliche im Messias nur als die Fülle des auf ihm ruhenden, ihn zu seiner gerechten Segensherrschaft ausrüstenden göttlichen Geistes. — Wie nahe, um Stiers Ausdruck zu gebrauchen, die zwei Linien der Verheißung, Gotteserscheinung und Messiaserscheinung, neben einander herlaufen, sodass sie sich mitunter fast berüren, one jedoch sich ganz zu vereinigen, zeigt auch die Messiasweissagung der folgenden Propheten. Zunächst kommt Jer. K. 23 in Verbindung mit 33, 14—26 und Ezech. K. 34 in Betracht. In der ersten Stelle verkündigt der Prophet, der in K. 22 das Geschlecht der beiden Könige Jojakim und Jojachin als vom Throne Davids ausgeschlossen bezeichnet hatte, dass Jehova in der Zeit, da er seine verstoßene Heerde wider sammle, dem David einen gerechten Sproß (צֶמַח) erwecken werde. Derselbe Ausdruck kehrt 33, 15 wider, ja Sach. 3, 8; 6, 12 erscheint Zemach geradezu als Eigenname des Messias. Wenn nun Jer. 23, 6 von dem Messias gesagt wird, der Name, mit dem man ihn nennen werde, sei „Jehova unsere Gerechtigkeit", so hat hierin allerdings die ältere Theologie mit Unrecht eine klassische Belegstelle für die Gottheit des Messias gesehen, denn es heißt nicht, der Messias sei Jehova, unsere Gerechtigkeit, sondern er trage den Namen: Jehova ist unsere Gerechtigkeit, weil nämlich in ihm und durch ihn Jehova als die Gerechtigkeit seines Volkes schaffend erkannt wird. (Änlich heißt es in der Parallelstelle 33, 16, Jerusalem werde man in jener Zeit nennen: Jehova unsere Gerechtigkeit; vgl. auch 2 Mos. 17, 15). Wenn aber Jer. 30, 21 der Messias als der aus dem Volk hervorgehende herrliche Herrscher bezeichnet wird, den Gott zu sich herzutreten lasse, dass er ihm nahe, „denn wer ists, der sein Herz einsetzt, mir zu nahen", so wird auch von Jeremia ein spezifisches Verhältnis des Messias zu Jehova angedeutet, wie es ein gewönlicher Mensch nicht für sich in Anspruch nehmen dürfte. Dem entspricht das גֶּבֶר עֲמִיתִי, „Mann, der mein Nächster ist", Sach. 13, 7, nach der einzig haltbaren messianischen Auslegung dieser Stelle. Besonderes Gewicht hat man auf Sach. 12, 8 gelegt. Es ist dort davon die Rede, wie Jehova in dem letzten Kampfe, der gegen die heilige Stadt entbrennt, die Bürger derselben schirmen und stark machen werde. „Der Strauchelnde unter ihnen ist an jenem Tage wie David und das Haus Davids wie Gott, wie der Engel Jehovas vor ihnen her". Die gewönliche Auslegung fasst hier das Haus Davids in seiner Spitze, seinem König, dem Messias. Dieser werde mit jenem Engel, in welchem in der alten

Zeit Jehova an der Spitze des Volkes einherzog, wenn auch nicht identificirt, wol aber so verglichen, dass mit Umbreit zu sagen wäre: „wir sehen den erwarteten Gesalbten in der übermenschlichen Hoheit göttlicher Machtvollkommenheit wandeln". Aber stimmt denn diese Auffassung des Hauses Davids zum Zusammenhang mit V. 7 und besonders V. 10 ff.? Wenn wirklich, wovon später die Rede sein wird, V. 10 von der Klage um den durchbohrten Messias handelt, muss denn nicht das Haus Davids in V. 8 von der מִשְׁפַּחַת בֵּית דָּוִיד V. 12, also mit Ausschluss des Messias, verstanden werden? Dann aber fragen wir: wenn Davids Geschlecht in jener Zeit mit einer Überwindungskraft ausgerüstet wird, vermöge deren es mit dem Engel Jehovas selbst verglichen werden kann, was wird der zweite David erst selber sein? Dies fürt auf die Frage, ob von der Prophetie der Messias als die menschliche Erscheinung des Engels des Herrn selbst geschaut worden sei. Man hat hierauf besonders Mal. 3, 1 bezogen: „siehe, ich sende meinen Boten und er bant Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet und der Engel (Bote) des Bundes, den ihr begehret; siehe, er kommt". Wer der vorangehende Bote ist, erhellt aus V. 23f.; ein Prophet, eifernd für das Gesetz in der Kraft Elias, soll das Volk zur Bekehrung rufen, damit der Tag der Erscheinung des Herrn nicht zum Verderben für es ausschlage. Der Herr, der diesen Vorläufer vor sich hersendet und dann zu seinem Tempel kommt, ist nicht der Messias, sondern Jehova, der nach 2, 17 von dem Volk ersehnte Gott des Gerichts (vgl. 3, 5). Wer aber ist der מַלְאַךְ הַבְּרִית, dessen Kommen mit dem Kommen Jehovas zusammenfällt? Das Nächstliegende ist, an jenen Engel des göttlichen Angesichts zu denken, in dem einst Jehova sein Volk in der Wüste leitete und der auch jetzt wider sein Bundesverhältnis zu Israel vermitteln soll. Dann aber sagt die Stelle über das Kommen des Messias nichts aus, wenn auch sachlich ganz richtig ist, „dass diese Ankündigung ihre Enderfüllung erhielt in der Erscheinung Christi, in dem der Engel des Herrn, der Logos, Fleisch wurde" (Hengstenberg z. d. St.). Es ist jedoch auch zulässig, den מלאך הברית, entsprechend dem ersten מלאך, mit Hofmann auf ein menschliches Organ zur Aufrichtung des Bundes, das Gegenbild des Moses, den Mittler des neuen vollkommeneren Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem Volk, also eben auf den Messias zu beziehen. Dann ist allerdings in der Stelle das Kommen Jehovas mit dem Kommen des Messias identifizirt, one dass jedoch über das innere Verhältnis beider zu einander etwas ausgesagt wäre. Endlich ist die Lehre des B. Daniel in Betracht zu ziehen. Die Hauptstelle 7, 13 f. bildet den Schluss des prophetischen Gesichts, in welchem die vier Weltreiche unter dem Bild von vier Tieren dargestellt sind. Nachdem sämtlichen Tieren die Herrschaft genommen ist, erfolgt die Aufrichtung des göttlichen Reichs. „Ich schaute in den Gesichten der Nacht, und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Son, und er gelangte zu dem Alten der Tage und vor denselben brachte man ihn. Und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königtum, dass alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königtum ein solches, welches nicht zerstört wird". Nach der Ansicht einiger Ausleger soll unter dem Subjekt, von dem hier die Rede ist, das theokratische Volk verstanden werden. Wie die vier vorher im Gesicht aufsteigenden Tiere Weltreiche darstellen, so soll die menschliche Gestalt, die auf den Wolken erscheint, Symbol des vom Himmel stammenden, aber nicht menschlichen messianischen Reiches sein, dessen Träger (V. 18. 22. 27) das Volk der Heiligen des Höchsten ist. Doch wäre auch in diesem Fall das Reich nicht one seinen König zu denken, wie auch die Weltreiche vorzugsweise (vergl. z. B. 2, 38) in bestimmten Herrschern verkörpert sind. Aber wie unnatürlich ist bei dieser Auffassung, dass das mit der Weltherrschaft zu belehnende Bundesvolk gleich Gott auf den Wolken des Himmels einherfarend dargestellt sein soll! So weit die exegetische Tradition zurückverfolgt werden kann, ist die Stelle auf den Messias bezogen worden; die ältesten Zeugen hiefür sind der *υἱὸς ἀνθρώπου* des neuen Bundes selbst und das Buch Henoch. Wird diese

Erklärung festgehalten, so erscheint der Messias hier ebenso als göttliches Wesen (denn nur von Gott gilt, dass er Wolken zu seinem Wagen macht, Ps. 104, 3, vgl. Jes. 19, 1) wie als Mensch. In dem כְּבַר אֱנָשׁ liegt nichts Doketisches, so wenig als in dem ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου Apok. 1, 13, wie C. B. Michaelis richtig bemerkt: כְּ non excludit rei veritatem, sed formam ejus, quod visum est, describit. Nach der gewönlichen Ansicht soll der Messias unter den himmlischen Wesen des B. Daniel nicht weiter erscheinen. Aber wer ist derjenige, dessen Stimme Daniel 8, 15—17 am Ufer des Ulai vernimmt, der sich ihm dann 10, 5 ff. in einer Majestät, vor welcher die menschliche Natur zu erliegen droht, am Tigris zu schauen gibt und ihm die Zukunft verkündigt, der endlich noch 12, 6 ff. mit feierlichem Eidschwur die Vollendung der göttlichen Ratschlüsse verbürgt? Unter den verschiedenen Auffassungen dieses von dem Propheten nur nach seiner Erscheinung beschriebenen, sonst aber nicht näher bezeichneten, nicht benannten Wesens ist diejenige, welche hier den Engel Jehovas κ. ἐξ., den Engel des Angesichts findet, die am besten begründete (siehe besonders C. B. Michaëlis, Uberiores adnot. in Dan. p. 372, und Schmieder im v. Gerlachschen Bibelwerke). Dann aber ist auch die Kombination desselben mit jenem in Gestalt eines Menschensones auf den Wolken Erscheinenden nahe genug gelegt; vgl. mit 7, 13 besonders 10, 16. 18. (So auch Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 47 ff. Es ist beachtenswert, dass auch die Apokalypse 1, 13—15 ihre Schilderung der Erscheinung des verklärten Christus eben aus Dan. 10, 5 ff. entlehnt. Von dem Engelfürsten Michael wird freilich der, dessen Herrlichkeit Daniel a. a. O. schildert, V. 13 bestimmt unterschieden. Aber die besonders von Hengstenberg verfochtene Identificirung des Michael mit dem Engel des Angesichts, dem Logos, ist auch aus andern Gründen unhaltbar). Die Einigung jenes in Menschengestalt erscheinenden κύριος ἐξ οὐρανοῦ, der bereits wärend der Zeit der Weltmonarchieen den Ratschluss Gottes in der Heidenwelt fördert, am Ende aber die Weltherrschaft empfängt mit dem Davididen der übrigen Propheten, ist freilich im B. Daniel nicht vollzogen. Das aber gehört eben zum Charakter der Prophetie (ἐκ μέρους προφητεύομεν, 1 Kor. 13, 9), in ihren Anschauungen disjecta membra zu bieten, die erst durch die erfüllende Heilsgeschichte harmonisch geeinigt werden (vergl. 2 Kor. 1, 20). Für alle wesentlichen Bestimmungen der neutestamentlichen Christologie liegen die Voraussetzungen im A. T., aber das sie organisch zusammenfassende und abschließende Offenbarungswort ist erst mit der vollendeten Offenbarungstatsache gegeben.

Wir wenden uns zweitens zur prophetischen Lehre vom *Amt* und *Geschäft* des Messias. Der Messias ist, wie bereits aus dem Bisherigen sich ergibt, zunächst *König*. Hier ist nun vor allem der Punkt hervorzuheben, dass, wie das Kommen des Messias die Verstoßung des Volkes und die tiefste Gesunkenheit des davidischen Königshauses zur Voraussetzung hat, so auch das messianische Königtum aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit sich erheben soll. Dieser Gedanke ist bereits Mich. 5, 1, besonders aber Jes. 11, 1 angedeutet. In der letzteren Stelle wird der Messias einem Reis verglichen, das aus dem abgehauenen Stamme Isais (גֶּזַע wie Hiob 14, 8) hervorbricht; der königliche Stamm wird nach Isai benannt, weil das Auftreten des Messias, des zweiten David, der Erhebung des ersten David aus der Niedrigkeit konform ist, weshalb auch der Messias wie der erste David aus dem kleinen Bethlehem hervorgehen soll. Hieher gehört auch die Allegorie Ezech. 17, 22 ff. Von der hochragenden Ceder des Libanon, welche den davidischen Königsstamm darstellt, nimmt Jehova ein zartes Reislein und pflanzt es auf den hohen Berg Israels; dieses Reis wächst empor zur herrlichen Ceder, die unter ihrem Schatten alle Vögel versammelt und vor allen Bäumen des Feldes verherrlicht wird. Auf Serubabel ist dies gewiss nicht zu deuten, sondern auf das messianische Königtum, das von geringen, unscheinbaren Anfängen aus zur Herrlichkeit fortschreiten soll. Dem entspricht weiter die Schilderung Sach. 9, 9 f. Nicht mit dem Prunk eines Eroberers, sondern in ärmlichem Auf-

zug, reitend auf einem Esel, hält der Messias seinen Einzug in Jerusalem; sein Reich ist kein solches, das kriegerischen Apparates bedarf, der vielmehr ausgerottet wird (vgl. Jes. 9, 4). Von Jerusalem aus gründet er eine Friedensherrschaft, die von Meer zu Meer, vom Strom bis an die Enden der Erde reicht. Näher wird Jes. K. 11 der Fortschritt des messianischen Reiches so geschildert, dass, nachdem im hl. Lande von dem entsündigten Zion aus (vgl. 4, 3 ff.) das gerechte Friedensregiment des Messias begonnen hat, er V. 10 als Panier den Völkern dasteht und nach ihm die Heiden fragen, dann aber V. 12 die Heiden selbst die Widerbringung der noch auf der ganzen Erde zerstreuten Glieder des Bundesvolkes vermitteln. Auf das Letztere, auf die Widervereinigung der zerstreuten Israeliten mit der Gemeinde, unter welcher der Messias sein Regiment begonnen hat, wird auch Mich. 5, 2[b] zu beziehen sein (vgl. auch Zeph. 3, 12 mit 19 f.). — Dass das messianische Reich den Frieden der Erde eben nur dadurch bringt, dass es die feindliche Welt überwindet, diese Momente werden nach der Weise prophetischer Anschauung ziemlich unvermittelt neben einander gestellt. Vgl. Sach. 9, 11 ff., wo die Hengstenbergsche Auffassung, dass der Prophet von der messianischen Zeit zu der ihr vorangehenden zurück sich wende, wenig Warscheinlichkeit hat; besonders aber Mich. 5, 3—10. In der letztern Stelle ist der Gedankengang dieser: der Messias ist groß bis an die Enden der Erde, er weidet sein Volk, er ist der Friede; wenn aber doch Assur (das nach dem Gesichtskreis des Propheten die feindliche Weltmacht repräsentirt) kommen und ins Land einfallen sollte, so wird durch eine Schar von Heerfürern der Krieg in sein eigenes Land versetzt, die Feinde werden ausgerottet u. s. w. Die Einigung dieser und anderer scheinbar disparater Züge der Weissagung gibt eben die erfüllende Heilsgeschichte.

Eine ausfürlichere Erörterung fordert nun aber die Frage: verkündigt das Alte Testament auch einen leidenden Messias, der nämlich durch Leiden und Sterben die Sünden des Volkes sünt? In den bisher aufgefürten messianischen Stellen fehlt dieser Zug. Die Niedrigkeit, in der der Messias zuerst auftritt, ist darum noch kein Leiden und steht an und für sich auch zur Sündentilgung in keiner Beziehung. Die letztere vollzieht der Messias nach Jes. 11, 9 teils dadurch, dass er gerecht richtet, teils dadurch, dass unter ihm das Land voll von der Erkenntnis Jehovas wird, so dass man nicht mehr böse noch verderblich handelt auf Jehovas heiligem Berge. Aber neben Stellen dieser Art stehen andere, in denen die Weissagung auf einen Knecht Gottes, der stellvertretend für das Volk leidet, auf eine Versönungstat, von welcher der Anbruch der Heilszeit abhängt, auf ein Priestertum des Messias hinausweist. Um den Zusammenhang dieser prophetischen Verkündigung mit dem Lehrganzen des Alten Testaments ins Licht zu stellen, muss weiter ausgeholt werden. — Auf die Frage, welche Bedeutung das Leiden der Knechte Gottes für das göttliche Reich habe, gibt das Alte Test. zunächst die Antwort: indem das Leiden eines Gerechten die Veranlassung gibt, dass die Treue und rettende Macht Gottes sich offenbart, dient es nicht nur als stärkendes Vorbild und als Unterpfand der Gnade Gottes für andere Fromme, sondern schafft auch dem rettenden Gotte Anerkennung bei denen, die ihn bis dahin nicht erkannten. Am genauesten ist dieser Gedanke in Ps. 22 ausgefürt. Ein schuldlos Leidender, ruchlosen Feinden preisgegeben und von Todesmartern gequält, fleht in diesem Psalm um Errettung aus seiner Not. Im Verlaufe des ringenden Gebets siegt das gläubige Vertrauen, ja das Gebet geht mit plötzlicher Wendung über in die frohlockende Verkündigung der erlangten Erhörung und in die Schilderung, wie infolge dieser göttlichen Rettungstat bei dem Dankopfermal, das der Errettete anstellt, alle Mühseligen und dem Tode Verfallenen ewiges Leben gewinnen, ja die Enden der Erde, alle Heidenvölker sich zu Jehova bekehren. Das Subjekt dieses Psalms kann nicht David sein, in dessen Leben eine entsprechende Situation nicht nachzuweisen ist (auch 1 Sam. 23, 25 f. passt nicht vollständig), ebensowenig Jeremia, der wol auch die Frage, auf was der Wille Gottes in den Leidensfürungen seiner Knechte abziele, bei sich bewegt hat (vgl. 12, 1 ff.), dem aber nicht wol beikommen konnte, die Aufrichtung des göttlichen Reichs unter den Heiden mit seiner Errettung in Kausalzusammenhang zu bringen.

Das Opfermal, bei dem die dem Tode Verfallenen solches zu essen bekommen, daſs ihr Herz ewiglich lebt (V. 27), reicht weit hinaus über die Erquickung, die nach 5 Mos. 16, 11 ein gewönlicher Israelite den Armen und Notleidenden bei seinem Dankopfer bereiten sollte. Dieses Dankopfermal ist vielmehr zusammenzustellen mit jenem Jes. 25, 6 ff. geweissagten Mal der messianischen Zeit, das Gott allen Völkern auf dem Zion bereitet, bei dem die Trauerhülle von den Nationen weggenommen, der Tod auf ewig vernichtet wird. Man könnte mit Kimchi unter dem leidenden Knecht Israel verstehen, so daſs Ps. 102 zu vergleichen wäre; aber V. 23 f. wird der Dulder ganz bestimmt von dem Volke unterschieden. Das Richtige dürfte dies sein (vgl. Hengstenbergs spätere Erklärung des Psalms), daſs der Psalmist, der aus eigener Leidenserfarung redet, hier eine ideale Persönlichkeit hinstellt, in deren Leiden und Errettung das Leiden aller Knechte Gottes und die herrliche Frucht desselben sich vollendet. Man erwäge, wie auch Hiob eine solche ideale Bedeutung hat, ferner, wie es überhaupt zum Charakter der für den Gemeindekultus bestimmten Gesänge gehört, das rein Individuelle abzustreifen und mehr oder weniger ideale Persönlichkeiten redend einzufüren. Daſs der Psalmist den Messias im Sinne gehabt habe, läſst sich allerdings nicht beweisen, so nahe es liegen muſste, David auch in Bezug auf die von ihm bestandenen Leidensprüfungen als Typus seines großen Abkömmlings zu betrachten. Das Lied enthält darum doch eine Bildweissagung, deutend auf den, der in seiner Person die Leiden aller Gerechten vollendet hat, auf daſs er die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte. — Tiefer aber wird die Bedeutung dieses Leidens gefaſst, sofern es unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Süne gestellt wird. Der Gedanke, daſs Gott einem dem Gericht verfallenen Geschlechte wegen der für es eintretenden Gerechten Gnade gewärt, zieht sich durch das ganze Alte Testament hindurch. Diese Vertretung der Gerechten wird verschieden gefaſst. Inmitten einer verdorbenen Masse erwirken sie diese Verschonung kraft ihrer Gerechtigkeit, damit nicht der Gerechte mit dem Gottlosen weggerafft werde (1 Mos. 18, 23 ff., vgl. Ezech. 22, 30 und Hitzig zu der letztern St.); die gerechte Tat eines Mannes, der in rücksichtslosem Eifer für Jehovas Ehre eintritt, vermag den infolge schwerer Verschuldung auf der Gemeinde lastenden Bann zu brechen (4 Mos. 25, 10 ff.); endlich ist auch die Fürbitte der Frommen für das sündige Volk wirksam, wie Moses durch sein Gebet die göttliche Erbarmung beschwört (2 Mos. 32, 32 ff.; Ps. 106, 23; vgl. außerdem Am. 7, 1 ff.). Freilich, wenn der Schade des Volks unheilbar geworden ist, gilt keine Intercession der Knechte Gottes mehr Jer. 15, 1 f.: „wenn gleich Mose und Samuel vor mir ständen, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volk; treibe sie weg von mir, daſs sie fortgehen". Die Pflicht des Propheten, in den Riſs zu treten (vgl. Ezech. 13, 5), hat ihre Grenzen; Jeremia soll (11, 14) für das zum Gericht reife Volk nicht Fürbitte tun. Und freilich ist die Gerechtigkeit der Knechte Gottes als solche zur vollgültigen Vertretung des sündigen Volkes vor Gott unzulänglich. Die Frömmsten und Besten, die von Gott geliebten Stammväter des Volkes und die ihm verordneten Mittler (מְלִיצִים) sind selbst sündig, sodaſs sie den Bann des Gerichts von dem Volk nicht abzuwälzen vermögen (s. als Hauptstelle Jes. 43, 27); es ist genug, daſs sie durch ihre Frömmigkeit sich selbst erretten (Ezech. 14, 14 ff.). Eben darum aber fordert die Heilsweissagung zu ihrem Abschluſs die Anschauung einer Persönlichkeit, welche in vollgültiger Weise das Volk vor Jehova sünend vertritt. Und diese ist der Knecht Jehovas, Jes. K. 53. — Die Grundanschauung des עבד יה in Jes. K. 40 ff. ist allerdings die, daſs Israel, das Volk als Knecht Jehovas gefaſst wird (41, 8 f.; 44, 1 ff., vgl. Jer. 30, 10; 46, 27 f.) und dies in zweifacher Beziehung: einerseits als das Volk nach seiner empirischen Erscheinung — so ist es der blinde und taube Knecht, der vieles gesehen hat und nicht beachtet, mit offenen Ohren nicht hört u. s. w. (42, 18 ff.) —, andererseits Israel nach seiner Idee, als das seiner göttlichen Berufung entsprechende Volk (vgl. Ps. 24, 6 Jakob = das Geschlecht derjenigen, die Gottes Antlitz suchen) und in dieser Hinsicht von dem Volk nach seiner empirischen Erscheinung unter-

schieden und doch wider Eins mit ihm. Dieser ideale Israel stellt sich zunächst dar in dem Kollektivum der Knechte Gottes, jener שְׁאֵרִית יַעֲקֹב, die unter dem allgemeinen Abfall die Treue bewart hat und die ferner (s. besonders 65, 8 f.) als ein geweihter Same aus dem Volk hervorgehen und den Grundstock der neuen Gemeinde bilden soll. Dass zu diesen Knechten Gottes auch die waren Propheten gehören, versteht sich von selbst, ja man kann 48, 16; 50 4 ff. insoweit auf den redenden Propheten beziehen, dass dieser hier aus der eigenen Leidenserfarung heraus das Bild des Knechtes darstellen würde. Aber durchaus unrichtig ist es, unter dem Knechte geradezu den Prophetenstand zu verstehen. Wie sollte dieser den Beruf empfangen haben, dem widergebrachten Volke die verwüsteten Erbteile auszuteilen u. s. w., um davon ganz abzusehen, dass die Propheten keine Korporation bildeten, ja dass 56, 10 die Masse der צֹפִים als blind, unverständig, stumme Hunde bezeichnet wird. Wenn aber nun der Recht 42, 1—7 als derjenige bezeichnet wird, den Gott zum Bunde für das Volk, zum Lichte der Heiden mache, ebenso 49, 1—6 als derjenige, welcher die Stämme Jakobs wider aufrichten, das Volk in das heilige Land wider zurückfüren und dann den Heiden bis an die Enden der Erde das Heil Jehovas vermitteln solle, so ist nicht zu verkennen, dass die Schilderung des Knechtes sich bereits hier in eine ideale Persönlichkeit zuspitzt, deren Träger nur ein Individuum, nicht ein Aggregat von Knechten Gottes, nicht das Volk sein kann. Und dies muss vollends ganz entschieden bei 52, 13—53, 12 behauptet werden. Wenngleich jener Rest der Frommen, in welchem das echte Israel sich fortpflanzt, dem Volke nach 65, 8 seinen Fortbestand sichert, so ist doch auch in allen denen, die sich als Knechte Gottes wissen, das Schuldgefül so lebendig, dass sie sich selbst mit der sündigen und darum der Versönung bedürftigen Gesamtheit des Volkes zusammenfassen (64, 5: „wir sind alle wie die Unreinen", vgl. 59, 12); aus ihrer Mitte kann daher die vollgültige Vertretung des Volkes nicht hervorgehen 59, 16, auch das Kollektivum der Knechte Gottes kann die Versönung nicht bewirken. Vielmehr erhebt sich auf dem Grund der Anschauung der treuen Zeugen, die um des Bekenntnisses Jehovas willen gelitten haben, die Weissagung zur Anschauung eines gerechten Knechtes, der in keiner Weise um der eigenen Sünde willen, sondern stellvertretend für die Sünde des ganzen Volks sein Leben als אָשָׁם, Schuldzalung, hingibt, der aber in seiner Leidensgestalt von seinem eigenen Volk, für das er eintritt, trotz der auf ihn hinweisenden prophetischen Botschaft verkannt und wie ob eigener Schuld von Gott gestraft betrachtet wird, ja den man noch im Tode gleich gewalttätigen Gottlosen und betrügerischen Reichen (das עָשִׁיר in Vers 9, 1ᵇ wird erläutert durch den Gegensatz in 2ᵇ), also gleich solchen, denen der Fluch ins Grab nachfolgt, behandelt. Aus dem Tode fürt ihn Gott zur Herrlichkeit, dass er nun für Viele Urheber der Gerechtigkeit wird und siegreich mit den Starken Beute teilt. Die Züge sind hier so individuell, dass z. B. Ewald meint, das Stück sei aus einem alten Buch, wo von einem einzelnen Märtyrer die Rede war, eingeschaltet worden. Die vermeintlichen Spuren kollektiver Fassung in dem לָמוֹ V. 8 und dem בְּמֹתָיו in V. 9 schwinden bei richtiger Erklärung (zur Erläuterung des letztern vgl. Ezech. 28, 8). — Auf solche Weise sollte dem Volke in der Zeit, in der es keine Opferstätte hatte, an der es durch der Tiere Blut die Versönung suchen konnte, die Erkenntnis erschlossen werden, dass durch die willige Selbsthingabe eines vollkommen Gerechten die Süne geleistet werde, von welcher der Eintritt des Heils abhänge. Bei dem allem ist freilich noch die Frage übrig, ob dieser das Volk versönende Knecht Gottes eben der Messias, der Davidsson sei. Insofern man bei Jes. K. 40 ff. stehen bleibt, lässt sich diese Frage weder bestimmt bejahen, noch verneinen. Im Allgemeinen ist unbestreitbar, dass der Gesichtspunkt, der in der Schilderung des Knechtes in den Vordergrund tritt, nicht die Vollendung des Königtums, sondern die Erfüllung der Volksbestimmung Israels ist, wie denn auch die Schilderung der künftigen Herrlichkeit der Gemeinde K. 60 f. das Königtum nicht erwänt. Doch wird wenigstens in Einer Stelle des Buches,

nämlich 55, 3 ff., auf die davidische Verheißung zurückgewiesen. Dass dort V. 4 nur auf die Vergangenheit gehe, in dem Sinn, dass dasjenige, wozu David einst gesetzt gewesen, nun V. 5 gegenbildlich an dem Israel der Zukunft sich verwirkliche, stimmt weniger gut zum 3. Verse. Dort werden die beständigen Gnaden Davids und der ewige Bund, den Gott mit dem Volke schließen will, keineswegs wie Bild und Gegenbild einander zur Seite gestellt, sondern der Sinn ist, dass beides, die Schließung des ewigen Bundes mit dem Volke und die Realisirung der unvergänglichen Gnaden Davids zusammenfalle. Auf diese jetzt eintretende Realisirung der Gnaden Davids, indem David in dem messianischen Königtum als Zeuge und Gebieter der Nationen hingestellt wird, infolge dessen dann Israel seine Mission an die Heidenvölker vollziehen wird, scheint V. 4 bezogen werden zu müssen. (Der Wechsel der Tempora in V. 4 und 5 ist auch bei dieser Auffassung ganz in der Ordnung.) Wird aber V. 4 auf die messianische Herrschaft bezogen, so liegt es nahe, den „Zeugen der Nationen“ u. s. w. mit dem, was 42, 4 vom Knechte gesagt wird, zu kombiniren. Doch ist zuzugeben, dass der Prophet die Einigung der beiden Anschauungen des sünenden Knechtes und des davidischen Herrschers jedenfalls nicht bestimmt vollzogen hat*). — Dagegen erscheint bei Sacharja der Messias deutlich als der Versöner des Volkes und darum als Priester. Dies zuerst in K. 3, wo zwar dem Volke der Trost gegeben wird, dass die Vertretung desselben durch das unter ihm bestehende Hohepriestertum von Gott als gültig angenommen werde, dann aber V. 8 ff. die Erklärung folgt, die rechte Gnadenzeit sei erst künftig; derjenige, durch den die vollkommene Entsündigung des Volkes, und zwar an Einem Tage, vollzogen werden solle, müsse erst erscheinen; dieser künftige Versöner, auf den das gegenwärtige Priestertum vorbildlich hinweise, sei der Knecht Gottes, der Zemach, also eben der Messias. Deswegen wird nun 6, 9—15 in der symbolischen Handlung der Krönung des Priesters Josua mit der doppelten Krone die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde in der Person des Messias vorgebildet. — Dass der Messias, der Hirte des Volkes, einen gewaltsamen Tod erleiden werde, darauf deuten die geheimnisvollen Weissagungen im zweiten Buch des Sacharja. Zuerst 12, 10—13. Der Prophet redet davon, dass die künftige Widerherstellung der Gemeinschaft des Bundesvolks mit seinem Gott werde vermittelt werden von Seiten Jehovas durch Ausgießung des Geistes der Gnaden, von Seiten des Volks durch bittere Reue: „Ich gieße aus über das Haus Davids und über die Bewoner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gnadeflehens; sie blicken auf mich, den sie durchbohrt haben, und wehklagen über ihn, wie man bitterlich weint über den Erstgeborenen. An jenem Tage wird groß sein die Wehklage in Jerusalem gleich der Wehklage Hadadrimmons im Tale Megiddo“. Die Stelle redet von der Durchborung Eines, in dessen Person so gut als Jehova selbst durchbohrt wird. Bloß an den Mord eines Propheten ist hier nicht zu denken. Es muss ein Mann sein, dessen Typus Josia ist, mit dem, als er im Tal Meggiddo die Todeswunde empfing, die letzte Hoffnung des Volkes fiel. Und wer sonst wird es sein, als jener Hirte und Nächste Jehovas, der, nachdem der letzte Rettungsversuch, den Gott durch ihn mit dem Volke gemacht, vergeblich gewesen, ja schnöde vergolten worden ist, 11, 4—14, gewaltsamen Tod erleidet, 13, 17. Damit stimmt Dan. 9, 26 zusammen, wenn dort der Gesalbte, der weggerafft wird, wodurch Verderben über Jerusalem kommt, Eine Person ist mit dem מָשִׁיחַ נָגִיד V. 25, unter dem allerdings nur der Messias, durch den die Sündenschuld versönt und die ewige Gerechtigkeit gebracht wird (V. 24), verstanden werden kann (s. Hengstenberg, Christologie, 2. Ausg., III, 1, S. 64 ff.). Dem steht aber eine andere Deutung entgegen, wonach V. 26 auf die makkabäische Zeit zu beziehen und unter dem um-

*) Dass, wie Ewald sagt, der Prophet die weltliche und geistige Seite des Messiasbegriffes zwischen Cyrus und dem Knechte Jehovas geteilt habe, ist nicht richtig. Denn Cyrus erscheint wol als göttliches Werkzeug zur Befreiung Israels, nicht aber als Träger der Gottesherrschaft in Israel; er gibt als Heide Jehovas Namen die Ehre, nicht aber ist ihm der Beruf beigelegt, Jehovas Herrschaft in der Heidenwelt zu begründen.

gebrachten Gesalbten der ermordete Hohepriester Onias III. zu verstehen wäre (s. hierüber Delitzsch in dem Art. Daniel Bd. III, S. 476 f.).

Indem wir nun zu der Messiaslehre des außerkanonischen Judentums übergehen, haben wir zuerst die sogenannten Apokryphen des A. Test.'s ins Auge zu fassen. Die Frage, ob in diesen die Messiasidee enthalten sei, ist in dem neuesten Apokryphenstreit ausfürlich, aber nicht immer sine et ira et studio verhandelt worden, one dass jedoch die Apologeten der Apokryphen das Ergebnis der früheren Untersuchungen (vgl. z. B. E. Th. Bengel, Opusc. acad. p. 398 sq.; von Cölln, Bibl. Theol., I, S. 483 ff.), dass in den genannten Büchern nur schwache Spuren der messianischen Hoffnung sich finden, zu erschüttern vermocht hätten. Bei denjenigen dieser Bücher, welche zunächst an die alttestamentliche Chokma sich anschließen, könnte man geneigt sein, diese Erscheinung daraus zu erklären, dass eben die messianischen Vorstellungen nicht zum Lehrgebiet der jüdischen Weisheit gehören und darum die Verfasser jener Bücher sich nicht veranlasst gesehen haben, ihre messianischen Hoffnungen auszusprechen. Aber diese Erklärung würde doch nicht zutreffen. Zwischen der alttestamentlich kanonischen und der späteren jüdischen Weisheitslehre besteht nämlich der wesentliche Unterschied, dass, wärend jene auf die Geschichte und die Institutionen der Theokratie direkt fast keine Rücksicht nimmt, vielmehr der Betrachtung der kosmischen Ordnungen und der allgemeinen sittlichen Lebensverhältnisse sich zuwendet, diese dagegen, weil sie die göttliche Weisheit nicht bloß als kosmisches und allgemein ethisches, sondern zugleich als Offenbarungsprinzip fasst (Sir. 24, 11 ff.; Weish. 7, 27, K. 10—12), auch in das Gebiet von Gesetz und Prophetie übergreift. Was ist nun von der alttestamentlichen Heilsweissagung in jene Schriften übergegangen? Der Siracide erwänt 44, 21 ff. die den Patriarchen gegebenen Verheißungen, „den Segen aller Menschen"; er redet, wo er David preist 47, 11 (13), davon, dass Gott das Horn desselben auf ewig erhöht, ihm einen Bund von Königen und einen herrlichen Thron in Israel gegeben habe; er bezeugt in 48, 10 — einer Stelle, deren Echtheit one Grund angefochten worden ist — seinen Glauben an die Widerkunft des Elia, der vor der göttlichen Gerichtsoffenbarung durch Übung des Strafamtes den göttlichen Zorn stillen und die Stämme Jakobs herstellen soll, er preist selig, die ihn schauen, „denn auch wir werden leben". Aber vom Messias, dem Sündentilger, dem Vollender des davidischen Königtums, ist in diesen Stellen keine Spur; in der letzten derselben scheint sogar dem widererstehenden Elia die Vollendung des Heils zugewiesen zu werden. Dass ferner in 47, 22 (25) die Wurzel, die Gott dem David gelassen, nicht der Messias ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. Was endlich 51, 10 (14) betrifft, so wäre bei der Lesart des vatikanischen Textes ἐπεκαλεσάμην κύριον, πατέρα κυρίου μου und der messianischen Deutung dieser Worte (Stier, Die Apokryphen, S. 52; Hengstenberg, Evang. Kirchenz., 1854, S. 314) hier allerdings ein „merkwürdig helles" Zeugnis der Einsicht des Siraciden in die messianische Weissagung gegeben, aber eben ein so merkwürdig helles, dass dadurch Text oder Auslegung verdächtig wird. (Im übrigen vergl. Keerl, Die Apokryphenfrage, S. 245 ff.). — Die Eschatologie des Buchs der Weisheit hat aus der alttestamentlichen Prophetie den Tag des Endgerichts, der ein Tag der Verherrlichung der Gerechten und der Herstellung des ewigen göttlichen Königtums sein wird (3, 7 ff. K. 5), herübergenommen. Aber — um von der Unklarheit, mit der diese eschatologischen Schilderungen behaftet sind, hier abzusehen — von dem künftigen König und Retter aus Davids Stamm findet sich in diesem Buche keine Spur. Die Stelle 2, 12—20 ist allerdings in der alten Kirche als Weissagung auf den Tod Jesu gedeutet worden; es fürt aber im Zusammenhang gar nichts darauf, dass der Verfasser bei der Schilderung des von Freigeistern verfolgten Gerechten an den Messias, oder überhaupt an eine ideale Persönlichkeit im Sinne von Jes. K. 53 gedacht habe. — Auch die übrigen Apokryphen liefern kein anderes Ergebnis. Dasjenige unter denselben, welches den Ton der alten Propheten anzustimmen sucht, das B. Baruch, enthält 4, 21 ff. eine glänzende Schilderung der Widerbringung des Volks und der Verherrlichung Jerusalems, aber one eine Hindeutung auf den Messias. Hiemit

sind zwei Stellen aus dem B. Tobit 13, 8—18; 14, 5—7 zu vergleichen, in denen außerdem noch die künftige Bekehrung der heidnischen Nationen zu dem Gott Israels, aber wider one Erwänung des Messias verkündigt wird. — Vorzugsweise könnte man im I. Buche der Makkabäer, das unter den Apokryphen am meisten den alttestamentlich theokratischen Geist atmet, ein Hervortreten der Messiashoffnung erwarten; aber auch hier läſst sich keine sichere Spur derselben nachweisen. Wenn der sterbende Mattathias 2, 57 unter den Beispielen, durch welche er zur Bekenntnistreue ermuntert, auch die Belehnung Davids mit dem ewigen Königtum erwänt, so kann man hierin die Hoffnung auf die Vollendung des davidischen Königtums im Messias eingeschlossen finden; warum aber hat der Verfasser diese Hoffnung nirgends in seinem Buche ausdrücklich ausgesprochen, da es ihm doch an Anlaſs hiezu in der Tat nicht gefehlt hätte? In den zwei Stellen, 4, 46; 14, 41, deren messianische Deutung freilich bis auf die neueste Zeit Verteidiger gefunden hat, ist nichts anderes enthalten, als daſs man in jener Zeit, die sich selbst als eine von der Prophetie verlassene erkannte (vergl. 9, 27), die Hoffnung auf eine neue Erweckung der prophetischen Gabe nicht aufgegeben hatte. Daſs auch in der makkabäischen Zeit die messianische Hoffnung nicht ausgestorben gewesen ist, steht allerdings, worüber später die Rede sein wird, aus anderweitigen Zeugnissen fest; daſs aber jene Bekenner Jehovas, welche zu heldenmütigem Kampf für das väterliche Gesetz sich erhoben, und daſs der Teil des Volkes, der ihnen anhing, sich mit messianischen Hoffnungen getragen und ermuntert, daſs also das Fehlen der Messiasidee im I. B. Makkab. bloß auf Rechnung des Verfassers zu schreiben sei, das muſs im Hinblick auf die Treue, mit der das Buch anerkanntermaßen jene Zeit sonst schildert, ernstlich bezweifelt werden. — Die messianische Hoffnung ist unzertrennlich verknüpft mit dem Verlangen nach Erlösung (vgl. Luk. 2, 38). Wie mit ihr die Propheten das Volk vorzugsweise in solchen Zeiten zu trösten hatten, in denen die Lage desselben vor Menschenaugen rettungslos war, so ist sie später in das Volksleben nur eingedrungen in der Zeit des Drucks und der tiefsten politischen Erniedrigung, wie die Zeit der herodianischen und römischen Herrschaft gewesen ist. Der makkabäische Heldenkampf, der an der Gefärdung der Heiligtümer des Volks sich entzündete, bedurfte in seinem weiteren Verlaufe der aus der messianischen Hoffnung zu schöpfenden Motive um so weniger, da ja dem Volk seine Retter in den Hasmonäern bereits gegeben waren. An dieses Geschlecht knüpften sich nun zuerst die Hoffnungen, welche Ersatz boten für die messianischen Erwartungen nach ihrer politischen Seite. Sie fanden eine relative Verwirklichung in Johannes Hyrkanus, dem *μακαριστότατος ὄντως*, der die drei theokratischen Ämter, Fürstentum, Hohepriestertum und Prophetie („denn die Gottheit verkehrte mit ihm, so daſs ihm nichts Künftiges verborgen blieb") in seiner Person vereinigte (Jos. b. jud. I, 2. 8), und der durch die Bezwingung von Samaria und Idumäa, die Zerstörung des Tempels auf dem Garizim und die Beschneidung der Edomiter (Jos. Arch. XIII, 9, 1) Taten vollbrachte, in denen man die Erfüllung prophetischer Weissagungen, wie Obad. V. 20 f.; Am. 9, 11 f., erblicken konnte. — Was dagegen die messianische Hoffnung nach ihrem ethischen Gehalte betrifft, so konnte auf den Messias, wie ihn die Propheten geweissagt, nur hoffen, wer die Erlösung des Volkes von seinen Sünden und die Herstellung einer neuen Heils- und Bundesordnung ersehnte. Wie wäre aber Raum für solche Sehnsucht, wo im Besitz des Gesetzes als der vollkommenen, nicht nur Israel beseligenden (vergl. z. B. Bar. 4, 1 f.), sondern auch zur Reinigung und Heiligung der ganzen Menschheit ausreichenden Gottesoffenbarung der Geist schlechthin befriedigt ist? wo dann weiter entweder, wie in der pharisäischen Richtung, durch Veräußerlichung der Forderungen des Gesetzes das Bedürfnis jener 5 Mos. 30, 6; Jer. 31, 33 für die Zukunft verheißenen Gottestat gründlich ausgetilgt, oder eine göttliche Kraft als Prinzip der Erleuchtung und Heiligung zwar postulirt, aber die Wirksamkeit dieser (heiße sie göttliche Weisheit oder Logos) so gefaſst wird, daſs es doch wider auf eine Selbsterlösung des Menschen hinauskommt? Der letztere Standpunkt, der der jüdisch-alexandrinischen Weisheit, bedarf nicht einmal zur Verwirklichung seines Ideals des Weisen

und Gerechten eines kommenden Messias; ist ihm doch dieses Ideal, so weit es von sterblichen Menschen realisirt werden kann, bereits gegeben in den Erzvätern, in Moses, den Philo als den heiligsten, von Gott geliebtesten Mann preist, der in seiner Person (de praem. et poen. § 9) bereits Königtum, Gesetzgebung, Prophetie und Hohepriestertum vereinigte, in Salomo u. s. w. (vergl. die Abhandlungen von Nitzsch über die Apokryph. des A. T. in der deutschen Zeitschr. f. christliche Wissensch., 1850, S. 386 ff.; Keerl a. a. O. S. 228 ff.). Hiernach darf man sich nicht wundern, wenn im philonischen System — um dieses als die vollendetste Ausprägung des zuletzt bezeichneten Standpunktes hier sogleich ins Auge zu fassen — von der Hoffnung eines persönlichen Vollenders des göttlichen Reichs nichts sich findet. Zur Erklärung dieser Erscheinung reicht der Umstand nicht aus, dass Philo, wie er überhaupt den prophetischen Büchern neben dem Pentateuch nur eine untergeordnete Stellung einräumt, so auch seine theokratischen Hoffnungen fast nur auf Pentateuchstellen gründet; denn die ihm vorliegende alexandrinische Übersetzung des Pentateuchs hat den Messias, wie unten gezeigt werden wird. Jene „mehr göttliche als natürlich menschliche Erscheinung", die, nur den Geretteten erkennbar, das aus der Zerstreuung gesammelte Israel in das heilige Land zurückfüren wird (de execrat. § 9), ist nicht der Messias, sondern offenbar der göttlichen Schechina, welche das Volk durch die arabische Wüste geleitet hatte, nachgebildet. Dieser Zurückfürung muss allerdings, weil das Volk gesündigt hat, eine Aussönung desselben mit dem Vater vorangehen. Diese aber wird nicht erwirkt durch eine objektive Versönungstat, denn das Volk hat schon drei Paraklete, nämlich die Milde und Güte des Vaters selbst, der lieber verzeiht, als straft, ferner die Heiligkeit der Stammväter des Volks, deren vom Körper entbundene Seelen nicht unwirksame Fürbitten für ihre Söne und Töchter darbringen, endlich die Besserung derjenigen, welche zum Bunde gefürt werden. In der Schilderung des Glücks, welches die in ihr Vaterland zurückgekehrten Juden in einem Maße, wie es ihren Vorfaren nie zu teil geworden war, genießen sollen (de praem. et poen. § 14 sq.), ist von einer Widerherstellung des davidischen Königtums nicht die Rede. Wie fern eine Hoffnung dieser Art dem Philo lag, zeigt seine Auffassung von Sach. 6, 12 (der einzigen prophetisch-messianischen Stelle, auf die er in den noch vorhandenen Schriften zu reden kommt) in de confus. ling. § 14. Der Mann, der den Namen ἀνατολή (nach LXX) fürt, ist ihm, da dies als Bezeichnung eines aus Leib und Seele Bestehenden höchst seltsam wäre, der Logos, der älteste Son, den der Vater hat hervorgehen lassen (ἀνέτειλε). Wird doch auch in de praem. et poen. § 16 der siegreiche Überwinder der Heiden, der nach 4 Mos. 24, 7 von Israel ausgehen soll, in das Abstraktum des unerschrockenen Mutes und der gewaltigen Körperkraft, wodurch die Juden in der Heilszeit ihren Feinden furchtbar sein werden, umgesetzt.

Ungeachtet des im Bisherigen gewonnenen Resultates ist doch nicht zu bezweifeln, dass in der ganzen Zeit von dem Verstummen der prophetischen Messiasweissagung an bis zu dem mächtigen Aufflammen der Messiashoffnung in der römisch-herodianischen Periode die messianischen Vorstellungen unter den Juden niemals ganz abhanden gekommen sind. Sie waren nämlich erstens vorhanden in der Form von Schulmeinungen, welche an die messianischen Stellen des A. Test.'s sich knüpften, zweitens lebten sie fort, ja wurden beziehungsweise fortgebildet in engeren Kreisen, aus denen dann seit der makkabäischen Zeit die jüdische Apokalyptik entsprungen ist. — Den Beweis für den ersten Satz liefert vor allem die LXX, das älteste uns zu Gebot stehende Denkmal jüdischer Schriftauslegung, dessen Abhängigkeit von dem palästinensischen Midrasch durch die Untersuchungen Frankels (über den Einfluss der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851) zur Genüge nachgewiesen worden ist. Der alexandrinische Übersetzer hat warscheinlich 1 Mos. 49, 10 messianisch verstanden; ferner, wer soll in seiner Paraphrase von 4 Mos. 24, 7. 17 unter dem aus Israel erstehenden Menschen, dessen Königreich höher sein wird, als das des Gog (es ist nämlich one Zweifel nicht ἢ Γώγ, sondern ἡ Γώγ zu lesen) und der alle Söne Seths plün-

dern wird, verstanden werden, wenn nicht der Messias? Ja es fehlt in der LXX nicht ganz an Spuren einer weiteren dogmatischen Ausbildung der Messiaslehre. So namentlich Jes. 9, 5, wo der Messias *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* heißt; da *ἄγγελος* nur Übersetzung des אֵל sein kann (das *θαυμαστὸς σύμβουλος, ἰσχυρὸς ἐξουσιαστής* u. s. w. der alexandrinischen Rezension ist offenbar späteres Einschiebsel), so kann es nur Engel bedeuten, und es scheint demnach hier der Messias mit dem Engel des Angesichts identifizirt zu werden. Die vorweltliche Existenz des Messias hat man in der Übersetzung von Ps. 72, 5 und besonders Ps. 110, 3 ausgesprochen gefunden (s. Gförer, Das Jarhundert des Heils, Bd. II, S. 295 f.); doch ist an diesen Stellen auch eine andere Auffassung möglich. — Weiter darf entschieden angenommen werden, dass in den Deutungen der messianischen Stellen in den ältesten Targumim und andern aus den ersten Jarhunderten der christlichen Zeitrechnung stammenden jüdischen Schriften manche aus viel älterer Lehrtradition herkommende Elemente enthalten sind; nur fehlt es an sichern Kriterien zur Ausscheidung derselben, weshalb wir alles hiehergehörige auf die unten zu gebende zusammenfassende Darstellung der jüdischen Messiasvorstellungen versparen. — Länger müssen wir dagegen beim zweiten Punkt verweilen. Die jüdische Apokalyptik, die bekanntlich den Charakter einer Geheimlitteratur hat, ist one Zweifel in engeren Kreisen entsprungen, in denen man wärend der prophetenlosen Zeit durch Studium des prophetischen Wortes die Hoffnungen Israels lebendig erhielt, ja im Lichte der prophetischen Warheiten neue Aufschlüsse über die Rätsel der Zeit und den weiteren Gang der Geschichte zu gewinnen suchte. Solche Forschung knüpfte sich namentlich an die Weissagung des Jeremia (25, 11; 29, 10) von der 70järigen Dauer der chaldäischen Dienstbarkeit, nach welcher Israel erlöst und verherrlicht werden sollte. Als nach Ablauf dieser Frist die im Zusammenhang mit dem Wideraufbau Jerusalems gehoffte und erflehte (vgl. Ps. 102, 14—16. 22 f.) Vollendung des göttlichen Reiches nicht eintrat, überhaupt keine Änderung der Weltlage erfolgte, welche den alsbaldigen Untergang der Weltmächte und die Verherrlichung Israels erwarten ließ (vgl. Sach. 1, 11 ff.), als die Tage der geringen Dinge resultatlos von einer Generation zur andern sich fortsetzten, und nun, wie schon aus dem Buche des Maleachi ersichtlich ist, die in ihren Hoffnungen getäuschte Masse des Volks missmutig von der prophetischen Verkündigung sich abwandte, blieben doch noch (Mal. 3, 16) Gottesfürchtige übrig, die im Hinblick auf den kommenden Tag des Gerichts, das vor allem für Israel selbst eine Sichtung herbeifüren sollte, und die nach demselben anbrechende Heilszeit sich untereinander stärkten. Solche Fromme haben gewiss auch in der makkabäischen Zeit nicht gefehlt; als ein Ausdruck dessen, was sie im Herzen bewegten, dürfen jene warscheinlich ursprünglich hebräisch verfassten Psalmen Salomos (Libri Apocr. V. T. rec. O. F. Fritzsche 1871, p. 569 sq.) betrachtet werden, deren Beziehung auf die Trübsal unter Antiochus Epiphanes Ewald (Gesch. Isr. IV, S. 392 f.) mit guten Gründen gerechtfertigt hat. Der 17. derselben, der in V. 5 auf die dem David gegebene Verheißung zurückgeht, bittet V. 23 ff. um die Erweckung des Davidsones auf die von Gott versehene Zeit zum Königtum über Israel, zur Zermalmung ungerechter Fürsten, zur Reinigung Jerusalems von den es zertretenden Heiden; er selbst von Sünden rein (V. 41), von Gott stark gemacht im heiligen Geiste (V. 42), soll herrschen über ein geheiligtes Volk, in dessen Mitte er keine Ungerechtigkeit mehr duldet; die Heiden bis ans Ende der Erde werden ihm huldigen u. s. w. Die ganze Schilderung geht auf alttestamentliche messianische Stellen zurück. Von besonderer Bedeutung ist, dass hier die messianische Hoffnung durchaus nach ihrem ethischen Gehalte festgehalten wird. Vgl. weiter 18, 4 ff. Israel, der erstgeborene Son Gottes, wird dort gebetet, möge von Gott gereinigt werden auf den Tag des segnenden Erbarmens, auf den Tag der Erwälung in der Herrschaft seines Gesalbten; selig diejenigen, welche in diesen Tagen zu schauen bekommen das Gute, das der Herr dem kommenden Geschlechte erweist unter dem erziehenden Stab des gesalbten Herrn u. s. w. — In solchen Kreisen der auf Israels Vollendung Harrenden müssen auch die dani-

elischen Weissagungen überliefert worden sein, die 8, 26; 12, 4 deutlich auf eine geheime Überlieferung hinweisen; sie mögen ihre letzte Gestaltung erst bei der Veröffentlichung des Buches in der makkabäischen Zeit erhalten haben, ihre Entstehung im Allgemeinen aber kann aus der makkabäischen Zeit nicht begriffen werden. Ein Hauptpunkt in denselben ist, dass jene 70 Jare des Jeremia, für deren symbolische Fassung man auch auf Jes. 23, 15. 17 sich berufen konnte, wie sie nach der warscheinlichen Erklärung von 2 Chron. 36, 21 (s. Bertheau z. d. St.) auf 70 Sabbatjarperioden zurückweisen, so selbst Typus von 70 Jarwochen seien, in denen die Weltzeit noch bis zur Vollendung des göttlichen Reichs zu verlaufen habe. Neben den danielischen Weissagungen sind es ferner besonders die des Ezechiel vom Gog und die des Sacharja (K. 12 und 14) von einem letzten Kampf aller heidnischen Völker wider Jerusalem, nach denen sich die Vorstellungen der Zukunft gestalten. Nehmen wir endlich noch den Einfluss der chaldäischen Weisheit mit ihrer Schicksalsidee und ihrer Einordnung des Geschichtslaufs in astrologische Cyklen hinzu, so sind die wesentlichen Voraussetzungen für die jüdische Apokalyptik angegeben (vgl. über diese Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 511 ff.). — Nachdem nämlich die makkabäische Trübsal verlaufen war, one zum Abschluss dieses Äons durch Erscheinung des Messias zu füren, hielten nicht nur die danielischen Weissagungen, die, wie z. B. aus Josephus bekannt ist, in hohem Ansehen standen, den Blick auf die Endkatastrophe und die auf sie hinweisenden Zeichen der Zeit offen, sondern der jüdische Geist erzeugte auch neue Versuche, den Weltlauf zu konstruiren und der zuversichtlichen Erwartung der endlichen Verherrlichung des Bundesvolks und seines Triumphs über das Heidentum einen prophetischen Ausdruck zu geben. Hilgenfeld (Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1857, S. 254 ff.) hat warscheinlich gemacht, dass es in Palästina namentlich essäische Kreise waren, in denen diese Apokalyptik erblühte.

Zuerst kommt hier das Buch Henoch in Betracht, dessen Grundschrift nach den neueren Untersuchungen etwa um 110 v. Chr. verfasst sein muss. An die Stelle der danielischen Jarwochen treten hier 70 Herrscherzeiten, als die Zeiten von 70 bösen heidnischen Hirten, denen die Herde Israels überliefert wird; diese Zeiten müssen erfüllt sein, ehe die Vollendung kommt (89, 59 ff. nach Dillmanns Ausgabe 1853). Nachdem die 12 letzten Hirten (deren Reihe Antiochus Epiphanes eröffnet) mehr Schafe als die früheren umgebracht, erscheint das Gericht (90, 19 ff.). Israel unterjocht die Heiden mit dem Schwert, die 70 Hirten und die abtrünnigen Glieder des Bundesvolks werden in eine feurige Tiefe geworfen. Hierauf wird in das neue Jerusalem die neue Gottesgemeinde gesammelt, an der, wie aus späteren Stellen erhellt (91, 10; 92, 3; 100, 5, doch vgl. schon 90, 33), auch die auferweckten Gerechten Teil haben. Nun erst wird der Messias erwänt 90, 37 ff. Mit demselben Symbol, wie in den späteren Kapp. die Urväter und Erzväter bezeichnet, wird er als weißer Farre geboren, den alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (d. h. alle heidnischen Nationen) anflehen alle Zeit. Ihre Geschlechter werden alle in weiße Farren verwandelt, „und der erste unter ihnen [war das Wort, und selbiges Wort] ward ein großes Tier“. Der Messias erscheint also hier als der Erstling einer in sein Wesen erhobenen Gottesgemeinde, inmitten deren er selbst zu höherer Vollkommenheit heranwächst. (Dass die eingeklammerten Worte auf keinen Fall für die Christologie benützt werden können, geht aus dem von Dillmann S. 287 Bemerkten zur Genüge hervor.) Merkwürdig ist nun aber, dass in dieser Schilderung eine Teilnahme des Messias am Gericht und an der ersten Gründung der Gottesgemeinde nicht gelehrt wird. Verbinden wir damit (K. 93. 91, 12 ff.) die Darstellung des Verlaufs der Weltgeschichte nach 10 Wochen (= 70 Geschlechtern, s. Dillmann S. 298 ff.). In der siebenten Woche ersteht ein abtrünniges Geschlecht; es ist die Zeit, die 89, 73 ff. geschildert worden war, die Zeit des serubabelschen Tempels mit seinem unreinen Opferdienst. Am Ende der siebenten Woche werden die Auserwälten, die zur Pflanze der Gerechtigkeit gehören, d. h. das echte Israel, siebenfältige Belehrung erhalten über die ganze Schöpfung; dies ist augenscheinlich die Zeit des Ver-

fassers. Die achte Woche, die der Gerechtigkeit, entspricht der 90, 19 ff. geschilderten Zeit, wo das ware Israel mit dem Schwert alle seine Feinde niederkämpft und am Ende der ware Tempel aufgerichtet wird dem großen Könige zum Preise für immer und ewig. In der neunten Woche wird das große Gericht der ganzen Welt geoffenbart werden und werden alle Menschen nach dem Weg der Rechtschaffenheit schauen, was auf die Ausbreitung der waren Religion geht; endlich in der zehnten Woche erfolgt das Gericht für die Ewigkeit u. s. w. Vom Messias ist in dieser Schilderung nicht die Rede. Desto häufiger tritt der Messias auf in dem Abschnitt K. 37—71, den die Einen für den ältesten, die Andern für den jüngsten Teil des Buches erklären, Hilgenfeld sogar als ein christliches Produkt betrachtet. Bei dem Alten der Tage schaut der Seher 46, 1 ff. einen andern, dess Aussehen wie das eines Menschen ist, und dessen Antlitz voll Anmuth gleich einem der heiligen Engel. Der Engel, den er über diesen „Menschenson" (vgl. 48, 2; 62, 7 u. a.) befragt, bezeichnet ihn als den, bei dem die Gerechtigkeit wont, der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwält hat (daher von 40, 5 an die widerholte Bezeichnung des Messias als des Auserwälten), dessen Los auf Grund seiner Rechtschaffenheit für die Ewigkeit das herrlichste ist (vergl. 49, 2 ff.). Der Name des Messias ist nach 48, 3 bereits vor der Weltschöpfung von dem Herrn der Geister genannt; ob dies von bloßer Prädestination oder von der Präexistenz des Messias zu verstehen sei, darüber kann man streiten; aber V. 6, „er ward auserwält und verborgen vor ihm, ehe denn die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein", fürt eher auf die letztere. In dieser Verborgenheit ward er den Heiligen und Gerechten geoffenbart, vgl. 62, 7 (Dillmann bezieht dies auf die Offenbarung des Messias durch den Geist der Weissagung, wogegen Hilgenfeld (S. 157) in der Gemeinde der Auserwälten, welche die Offenbarung des Menschensones erhalten hat, die christliche Gemeinde sieht, welche den Menschenson bereits in seiner ersten niedrigen Erscheinung anerkannte.) Bei seiner Erscheinung wird der Menschenson nach 46, 4 ff. alle Mächtigen der Erde, die ihn nicht anerkennen, aus ihren Reichen verstoßen und sie der Finsternis und der Verwesung anheimgeben. Auf seinem Throne sitzend wird der Auserwälte Auswal halten unter der Menschen Taten und Stätten one Zal, 45, 3. 4. Er gründet die Gemeinde der Gerechten, in deren Mitte er wont, an der durch die in diesen Tagen erfolgende Auferstehung der Toten 51, 1; 61, 5 (die deutlich als allgemeine erscheint) auch die entschlafenen Gerechten, die der Messias auserwält, Teil haben, 51, 2. Weil er der Welt Licht und Heil bringt, werden alle Erdenbewoner ihn verehren; selbst seine Feinde, die ihn verleugnet haben, werden sich ihm beugen, 51, 3—5; 62, 9. Ob noch in diese Zeit der messianischen Herrschaft jener 56, 5 ff. geschilderte letzte Kampf der Weltmächte gegen das Land der Auserwälten fällt, der an der heiligen Stadt zerschellt oder ob dieser Kampf in die Zeit vor dem Weltgericht zu setzen ist, das ist bei der Unklarheit, mit der das Verhältnis der einzelnen Momente der Endzeit untereinander gehalten ist, schwer zu entscheiden. Der Widerspruch, in welchem diese Messiaslehre mit der einfacheren K. 90 zu stehen scheint, lässt sich allerdings ausgleichen; stehen doch auch bei den Propheten häufig verschiedene Anschauungen ziemlich unvermittelt nebeneinander. Wäre nun der Abschnitt K. 37—71 ein ursprünglicher Bestandteil des Buchs, dann fänden wir allerdings bei Henoch, wie Dillmann S. XXIV sagt, „die höchste uns bekannte Messiaslehre, zu der es das vorchristliche Judentum gebracht hat". Auch läge darin, dass der Messias beides, der Herr vom Himmel und (62, 5) der Weibesson ist, an und für sich noch keine Durchbrechung des jüdischen Standpunktes, sondern nur eine Kombination der Danielschen Anschauung mit Mich. 5, 2. Eine Menschwerdung Gottes wird in dem Buche nicht gelehrt; sie liegt auch nicht in der einmal (105, 2) vorkommenden Bezeichnung des Messias als des Sones Gottes. Immerhin aber ist der Schritt von den einfachen Aussagen der messianischen Stellen des Alten Testaments zu der in Henoch K. 37—71 entwickelten Christologie so bedeutend, dass dadurch im Zusammenhang mit andern, von Hilgenfeld zusammengestellten Argumenten die Ansicht, welche den bezeichneten Abschnitt auf

eine spätere judenchristliche Überarbeitung des Buchs zurückfürt, als die warscheinlichere sich herausstellt. — Neben den palästinensischen Henoch stellen wir sogleich das demselben der Zeit nach nahe stehende alexandrinische Seitenstück. Bekanntlich ist das Buch Daniel frühzeitig, warscheinlich noch wärend des makkabäischen Freiheitskampfes, ins Griechische übersetzt und überhaupt, wie dies schon aus den der griechischen Übersetzung beigefügten Zusätzen erhellt, von den alexandrinischen Juden mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt worden. Die durch dasselbe geweckten apokalyptischen Gedanken kleideten sich aber in Alexandria in ein anderes Gewand, nämlich in das der Sibylle; ein heidnischer Mund sollte die künftige Herrlichkeit des Judentums und seinen Triumph über das Heidentum verkündigt haben. Das älteste Dokument dieser Art ist das im 3. Buch der Sibyllinen (V. 97 ff. und Friedliebs Ausg.) enthaltene Orakel, dessen Abfassung (s. Hilgenfeld S. 81 ff.) unter dem siebenten Ptolemäer Physkon ungefär ins Jar 140 v. Chr. zu setzen ist. Dieses Orakel verkündigt namentlich auch die Zukunft des Messias. Zwar ob in V. 286 f. unter dem vom Himmel gesendeten König, der jeglichen Mann in Blut und Feuerglanz richten wird, nach Hilgenfeld der Messias zu verstehen sei, ist zweifelhaft. Spricht für die messianische Deutung der an Dan. 7, 13 erinnernde Ausdruck und der Zusammenhang mit dem nächsten Verse, wo die unzerstörliche Dauer des davidischen Königsstamms verkündigt wird, so ist dagegen die Erwänung des serubabelschen Tempelbaues V. 290 und der Zusammenhang mit 291 ff. der gewönlichen Auffassung, die unter dem vom Himmel gesandten König den Cyrus versteht, günstiger. Dagegen erscheint unbestritten der Messias V. 652 ff. Nachdem überall die schrecklichsten Kriege gewütet, alles verheert ist, wird Gott vom Aufgang her einen König senden, der auf der ganzen Erde den Krieg beschwichtigt, das Volk Gottes verherrlicht. Demungeachtet werden die heidnischen Könige noch einen Versuch machen, das Volk Gottes zu bekriegen, den Tempel Gottes und seine Verehrer zu vernichten. Sie werden deshalb rings um die Stadt (Jerusalem) ihre Throne aufrichten, Gott aber wird sie vernichten und dieses Gericht soll dazu dienen, dass man auf der weiten Erde den unsterblichen Gott erkenne. Dann werden die Söne des großen Gottes alle um den Tempel herumwonen in Ruhe und Frieden, von Gott wie von einer feurigen Mauer beschützt und des göttlichen Gesetzes sich befleißend. Wenn dies vollendet ist, werden alle bei der größten Fruchtbarkeit der Erde one Krieg in Ruhe und Glückseligkeit leben, vereint unter Gottes Gesetz in dem Reiche, das er selbst nach Vernichtung der Bösen und Übermütigen in Ewigkeit aufrichtet, wo man von der ganzen Erde Weihrauch und Opfer zum Tempel des großen Gottes bringen, auch in die äußere Natur der Friede eindringen wird. Der Messias tritt in dieser letzten Schilderung wider völlig zurück. Um was es sich handelt, ist die allgemeine Herrschaft des Gesetzes, nicht die Vollendung des davidischen Königtums; der Gott Israels ist der große König, er übt nach 780 f. seine Herrschaft durch Propheten. (V. 775, wo auf eine den Zusammenhang störende Weise der Son des großen Gottes erwänt wird, ist anerkanntermaßen ein späteres Einschiebsel.) Dieses Zurücktreten der Person des Messias ist um so charakteristischer, da die Schilderung sich ganz an Jes. 11, 6 ff. anlehnt. Mit Recht pflegt man die Beschreibung, die Virgil in der vierten Ekloge von dem widerkehrenden goldenen Zeitalter gibt, auf dieses Orakel zurückzufüren; noch mehr aber dient V. 652 zum Beweis, wie durch die Sibyllinen messianische Vorstellungen in die Heidenwelt drangen; denn zur Verbreitung jener Sueton. Vespas. c. 4 erwänten vetus et constans opinio hat wol auch das Wort der Sibylle von dem aus dem Osten kommenden König beigetragen. In diesem sibyllinischen Orakel erscheint, wie im B. Henoch als die feindliche Weltmacht, durch deren Sturz die Vollendung des Gottesreiches bedingt wird, zunächst noch das griechische Weltreich und seine Fortsetzung in den Reichen der Diadochen, namentlich dem syrischen. Doch tritt im Gesichtskreis der Sibylle bereits auch die römische Macht als diejenige hervor, welche das Strafgericht an dem griechischen Reiche vollziehen, selbst aber dem erstarkenden Gottesvolke erliegen werde (V. 175 ff. 520 ff. 638 f.). Seit aber die römische Macht im Osten über den Trümmern der macedonisch-griechischen Staten

immer weiter um sich griff und mit den Juden selbst in feindlichen Konflikt trat, erschien diese an der Stelle des Hellenismus als die letzte Verkörperung des Heidentums (vgl. auch Onkelos zu 4 Mos. 24, 24). Dass das vierte Weltreich des Daniel, dem es beschieden sei, durch das messianische Reich zertrümmert zu werden, das römische sei, stand nun fest, und so wurde jede Steigerung des römischen Druckes ein Zeichen weiter, dass der Messias nahe sei. Ging ja doch durch die ganze römische Welt die Anung eines aus den Wehen der Zeit sich hervorringenden neuen Weltalters. Wie sich die jüdischen messianischen Erwartungen mit dem Gang der politischen Begebenheiten in Zusammenhang setzten, zeigt besonders das sibyllinische Orakel III, 36—62, von einem ägyptischen Juden verfasst unter dem letzten Triumvirate, dessen verhängnisvolle Bedeutung in Rom selbst im Jare 711 a. U. furchtbare Zeichen und Wunder, durch einen etrurischen Seher auf die bevorstehende Erneuerung alten Königtums gedeutet (Appian. ἐμφυλ. IV ed. Becker p. 725), angekündigt haben sollten. (In dieselbe Zeit fällt auch Virgils vierte Ekloge). Wenn Rom, weissagt jene Sibylle, dereinst über Ägypten herrscht, wird das größte der Reiche des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen, und es kommt ein heiliger Herrscher, der für alle Jarhunderte die Herrschaft der ganzen Erde behaupten wird. Drei Männer werden Rom schrecklich verwüsten, durch Feuerregen vom Himmel gehen die Menschen zugrunde. (Die folgende Stelle vom Kommen Beliars, welcher Verstorbene erwecken und andere Zeichen verrichten und durch seine Gaukelei Juden und Heiden verfüren wird, betrachtet Hilgenfeld S. 241 mit Recht als eine spätere Einschaltung.) Das Zeichen hiefür ist, dass die Welt von der Hand eines Weibes (Kleopatra) beherrscht wird, dann erfolgt der Weltuntergang, der demnach hier als der messianischen Zeit vorangehend betrachtet wird. Er wird signalisirt durch die den Übergang des Hellenismus ins Römertum vermittelnde Kleopatra.

Den Schluss der jüdischen Apokalyptik bildet das vierte Buch Esra. Die Zeit seiner Abfassung wird verschieden bestimmt; neuestens wird es wider in die vorchristliche Zeit gesetzt, von Lücke (in der zweiten Aufl. der Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 209) noch in die Zeit Cäsars, von Hilgenfeld in die Zeit der herodianischen Herrschaft. Für die letztere Ansicht aber darf man sich wenigstens auf Vulg. 6, 9 (aeth. 4, 16) schwerlich berufen; wenn dort Esau als Signatur des Endes dieser Weltzeit angegeben ist, so ist das wol ebenso zu verstehen, wie später in der rabbinischen Theologie (s. Buxtorf, Lex. chald. p. 30) Edom Rom bedeutet. Die messianischen Vorstellungen dieses Buches enthalten bereits mehreres, was der jüdischen Messiaslehre des talmudischen Zeitalters eigentümlich ist. Die Ansicht, welche das Buch ans Ende des ersten oder in den Anfang des 2. Jarhunderts n. Chr. setzt, ist überhaupt noch nicht widerlegt; es kann aber auf diese Frage hier nicht näher eingegangen werden. Der Widerspruch, mit dessen Lösung diese Apokalypse sich beschäftigt, ist derselbe, dem schon Sacharja und Maleachi zu begegnen haben (6, 9 geht vielleicht auf Mal. 1, 2 ff. zurück): das Volk Gottes gedrückt und den Heiden zur Schmach hingegeben, die Heiden verschont, wo ist der Gott des Gerichtes? Die heidnische Weltmacht ist durch das römische Reich repräsentirt, den Adler, das vierte der Tiere, die Gott hat in dieser Welt regieren lassen (K. 11). Es ist dies das vierte Danielsche Reich, das aber dem Daniel selbst noch nicht ausgelegt worden ist (12, 11 f.; aeth. 12, 16). Die tatsächliche Lösung des bezeichneten Widerspruchs erfolgt durch das messianische Gericht, das, nachdem die Ungerechtigkeit in der römischen Herrschaft ihren Gipfel erreicht hat, plötzlich eintritt. Der Messias ist der Mann, den der Höchste lange Zeit aufbehalten hat wider die Gottlosigkeit, der dann wie ein brüllender Löwe hervorbricht, um den weltherrschenden Adler wegen seiner Ungerechtigkeit zur Rechenschaft zu ziehen und ins Feuer zu werfen (11, 37 ff.; aeth. 11, 41 sq.), das Volk Gottes aber zu erlösen und zu beglücken bis zum Tage des letzten Gerichtes (12, 33 f.; aeth. 12, 40 sq.). Näher wird die Erscheinung und das Werk des Messias K. 13 geschildert. Vom Meere steigt ein gewaltiger Wind auf, der alle seine Wellen umrürt; das bedeutet nach V. 51 f. (aeth. 53 sq.) das Hervorkommen des Messias aus der Verborgenheit; denn gleichwie, was in der Tiefe

des Meeres ist, nicht erforscht werden kann, wird niemand den Son Gottes vor dem Tage seiner Erscheinung sehen können. Aber voraus verkündigt wird seine Erscheinung nach V. 31 f. durch Kriege auf Erden, da Stadt gegen Stadt, Volk gegen Volk, Königreich gegen Königreich sich erhebt, und durch andere Zeichen. Vgl. hiemit 6, 24 ff. aeth. 4, 27 ff.; dort ist auch von der Erscheinung solcher Menschen die Rede, welche den Tod nicht geschmeckt haben, worunter wol Henoch, Moses und Elias zu verstehen sind. (Wir haben hier somit bereits die Lehre von der Verborgenheit und den Wehen des Messias.) Die Person des Messias wird nicht näher bezeichnet; das „aus dem Samen Davids", das der äth. Text 12, 37 hat, fehlt im lateinischen. Der aus der Verborgenheit hervorgetretene Messias fliegt einher mit den Wolken des Himmels (aeth. 13, 2). Wohin er sein Antlitz wendet, erzittert Alles, wie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt, was seine Stimme vernimmt. Wenn nun die Völker diese Stimme hören, werden sie ihre Kriege unter einander aufgeben; eine unzälige Menge von den Winden des Himmels her wird sich zusammenscharen, um wider den Messias zu streiten; es bildet sich aber ein Berg (der Zion nach V. 35 f. aeth. 39 f.), auf den er fliegt. Gegen den Anlauf der Menge wendet er keine Waffen an; durch den flammenden Odem seines Mundes wird sie verzehrt. Darauf steigt der Mann vom Berge und ruft einen andern friedsamen Haufen zu sich; das sind nach V. 40 ff. die zehn Stämme, die einst von Salmanassar weggefürt worden waren und nun, auf wunderbare Weise gefürt, widergebracht und mit dem im heiligen Lande übrig gebliebenen Reste des Volkes vereinigt werden. (Hier ist der Keim der späteren Lehre vom Messias ben Joseph.) Das nun beginnende messianische Reich aber ist ein zeitlich begrenztes. Nach 400 Jaren (über diese im Talmud widerkehrende Zal wird später gehandelt werden) wird der Messias mit allen lebenden Menschen sterben und die Welt wird sieben Tage in das alte Schweigen zurücksinken. Dann wird die Erde alle Toten widergeben und der Höchste offenbar werden auf seinem Richterstul; die Zeit der Langmut hat dann ein Ende, Warheit und Gerechtigkeit werden allein bestehen. 7, 28 ff. (in der Vulg. ist V. 28 der Name Jesus one Zweifel von christlicher Hand eingeschoben), aeth. 5, 29 ff. Der äthiopische und arabische Text hat nach dieser Stelle einen längeren Zusatz (6, 1 ff.), in welchem das Bemerkenswerteste dies ist, dass auch das auf die Auferstehung folgende Gericht, das (7, 12) diesen Weltlauf abschließt und den Anfang der neuen Welt bildet, selbst wider als ein längerer Zeitraum von 700 Jaren (nach dem Arab. als eine Jarwoche) gefasst wird. Nach dem 4. Buch Esra geht also die messianische Zeit dem Weltende **voran**, sie gehört ganz dem *αἰὼν οὗτος* an, dessen letzte Periode sie bildet, was, wie wir unten sehen werden, auch später die gewönlichere jüdische Lehre war. Aus der Vision des 14. Kap. ist nur dies anzufüren, dass der Verf. (nach der vorzuziehenden Lesart des äth. Textes in V. 9) den gegenwärtigen Weltlauf in zehn Teile teilt, von denen $9^1/_2$ vergangen seien; welcher Berechnung der Weltdauer der Verfasser hierbei folgt, ist nicht sicher auszumachen (s. hierüber Lücke S. 209).

Die bisherige Darstellung hat die messianische Hoffnung in dem jüdischen **Schrifttum** bereits bis dahin verfolgt, wo dieselbe schon eine Macht im jüdischen **Volksleben** geworden war. Den Grund hiezu legte, wie schon bemerkt wurde, die herodianische Zeit. Als nämlich das makkabäische Fürstenhaus gestürzt und an ihre Stelle eine schon um ihres idumäischen Ursprungs willen verhasste Dynastie und dazu noch der Druck römischer Oberherrschaft getreten war, richtete sich der Blick Vieler auf den verheißenen Retter aus Davids Geschlechte (Son Davids erscheint von nun an als geläufige Bezeichnung des Messias Matth. 9, 27; 12, 23; 21, 9; wie später im Talmud); was bisher Schulfrage gewesen, drang unter das Volk, und dies um so leichter, je mehr das schriftgelehrte Pharisäertum sich zu der die Masse beherrschenden politischen Partei ausbildete. Die Hauptquelle für die Darstellung der messianischen Volksvorstellungen jener Zeit bildet das Neue Testament, nächst diesem Josephus, der aber bekanntlich mit großer Vorsicht über diesen Punkt sich äußert. — Das Neue Testament zeigt als wesentliches Element der jüdischen Frömmigkeit jener Zeit das Harren auf die Er-

lösung (Luk. 1, 38), das eben (2, 25) ein Harren auf den Messias, den Trost Israels (מנחם im Talmud) ist. Das Ziel dieses Harrens ist auch bei den Frommen die äußere Vollendung des Gottesreichs (vgl. 19, 11), die Erlösung Israels aus der Hand seiner Feinde (1, 74), die Wideraufrichtung des Königtums Israels (Apg. 1, 6, vgl. Matth. 20, 21). Aber diese Hoffnung ist durchdrungen von dem geistigen Gehalt der prophetischen Messiasweissagung: die Voraussetzung des messianischen Heils ist die Vergebung der Sünden (Luk. 1, 77), das Leben des messianischen Reiches ein Gott Dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit (1, 75), mit der Verherrlichung Israels verknüpft sich die Offenbarung des Heils an die Heiden (2, 32). Wer aber von der messianischen Zeit vor allem eine geistige Umwandlung des Volkes erwartete, dem konnte beim Blick auf den damaligen Zustand desselben nicht entgehen, dass das Werk des Messias durch schwere Kämpfe werde hindurchgehen müssen. Sind darauf selbst die Jünger Jesu gefasst (Joh. 13, 37; Matth. 20, 22), um wie viel mehr muſste solchen, denen ein tieferes Verständnis des Alten Testamentes erschlossen war, wie einem Simeon und Johannes dem Täufer im Geiste klar werden, dass der Weg des Messias durch Leiden zur Herrlichkeit gehe (Luk. 2, 34; Joh. 1, 29; die letztere Stelle geht auf Jes. K. 53 zurück, wie der Täufer selbst Jes. 40, 3 auf sich bezieht). — Wesentlich anderer Art ist die messianische Hoffnung der Pharisäer und der von ihnen geleiteten Masse des Volks. Sie entsprach der Stellung des Pharisäismus zum Gesetze. „Wie sie dem Gesetze seine Tiefe, Innerlichkeit und Geistlichkeit genommen haben, so dem Reiche Gottes seine ethische Würde und Herrlichkeit. Wie sie das Gesetz wollen one Sündenerkenntnis und Buße, so die Realisirung der messianischen Weissagungen one die entsprechende Gesinnung". (Keerl, Das Wort Gottes und die Apokryphen, S. 60.) Die messianische Hoffnung geht demnach hier auf ein Erscheinen des Reiches Gottes *μετὰ παρατηρήσεως* (Luk. 17, 20); sie hat einen durchaus politischen Charakter. Ihr Ziel ist zunächst die Befreiung Israels von der heidnischen Oberherrschaft; denn Israel hat nur Einen Fürer und Herrn, Gott, und darf deswegen keinen Menschen Herrn nennen (vgl. Jos. Arch. XVIII, 1, 6, Bell. jud. II, 8, 1; Joh. 8, 33). Die Konsequenz dieser Richtung erscheint in Judas dem Galiläer (s. d. Art. Bd. VII, S. 272) und der von ihm ausgehenden Zelotenpartei, die freilich Josephus von der pharisäischen unterscheidet, one jedoch die Verwandtschaft beider (*τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι*, heißt es Arch. l. c. von der Partei des Judas) und die revolutionäre Tendenz der Pharisäer (vgl. Arch. XVII, 2, 4) ganz abzuleugnen; machte doch nach Arch. XVIII, 1, 1 ein Pharisäer, Sadduk, gemeinsame Sache mit Judas, auch sind jene Schriftgelehrten, die nach Arch. XVII, 6, 2 sqq. in den letzten Tagen des Herodes den (one Zweifel römischen) Adler am Tempel zerstören ließen, warscheinlich Pharisäer gewesen. Als nähere Bestimmungen der messianischen Erwartung, die aus den Schulen der Schriftgelehrten (vgl. Matth. 17, 10) in die Volksvorstellung übergegangen waren, sind im N. T. folgende angedeutet. Dem Messias muſs vorangehen Elias (Matth. 17, 10), neben dem noch die Erscheinung eines andern Propheten (Joh. 1, 21. 25, vgl. Mark. 6, 15), besonders des Jeremias (Mark. 16, 14) erwartet wurde. Der Messias soll nach der Schrift aus dem Samen Davids von Bethlehem kommen (Joh. 7, 42); wenn dagegen ebendaselbst V. 27 auf die Verborgenheit der Herkunft des Messias und das Plötzliche seines Auftretens hingewiesen wird, so ist diese Vorstellung mit der V. 42 ausgesprochenen nicht schlechthin unvereinbar, wie auch der Targum des Jonathan beides, die anfängliche Verborgenheit des Messias (zu Mich. 4, 8) und die Geburt zu Bethlehem (5, 1) lehrt. Besonders bemerkenswert ist die Joh. 12, 34 ausgesprochene Vorstellung von dem ewigen Bleiben des Messias, nach dem Zusammenhang so gefasst, dass ein leidender und sterbender Messias als durchaus undenkbar erscheint. Welche Macht die messianischen Erwartungen im Bewusstsein des Volkes allmählich gewonnen hatten, zeigt der jüdische Nationalaufstand gegen die Römer. Denn dass die Impulse jenes wilden Kampfes vorzugsweise dort zu suchen sind, lässt sich selbst aus der verhüllenden Darstellung des Josephus erkennen. Er bezeugt B. jud. VI, 5, 4, dass die Juden am meisten zum

Krieg getrieben worden seien durch einen zweideutigen Orakelspruch in ihren heiligen Büchern, nach welchem um jene Zeit von ihrem Lande aus einer die Weltherrschaft erlangen sollte; der Spruch sei von ihnen auf Einheimisches gedeutet worden, wogegen Josephus selbst die Erfüllung desselben in der Erhebung Vespasians zur Imperatorwürde finden will. Welche Weissagung des A. T. Josephus meint, kann nach IV, 6, 3. VI, 2, 1, wornach dieselbe auch von der Eroberung der heiligen Stadt, der Verbrennung des Tempels u. s. w. gehandelt haben soll, nicht wol bezweifelt werden. Es ist Dan. 9, 24—27. Wie die zelotische Partei dies Orakel im einzelnen verstand, namentlich nach welcher Berechnung der 70 Wochen sie die Erscheinung des messianischen Reiches nahe glaubte, läſst sich nicht sicher bestimmen; vgl. hierüber besonders Wieseler, Die 70 Wochen Daniels, S. 150 ff. Im allgemeinen faſsten sie die Weissagung so, es müsse allerdings mit Stadt und Tempel aufs äußerste kommen, dann aber werde plötzlich auf wunderbare Weise die göttliche Hilfe hereinbrechen. Auf ein plötzliches Erscheinen des Heils ging vom Anfang des Krieges an die Erwartung der fanatischen Partei (vgl. die Erzälung B. jud. II, 13, 4); und so verkündigte nach VI, 5, 2 noch am Tage des Tempelbrandes ein falscher Prophet, Gott gebiete dem Volk zum Tempel hinaufzugehen, dort werde man Zeichen der Rettung schauen. Es waren, fügt Josephus bei, von den Tyrannen viele Propheten unter das Volk gesteckt, welche es ermanten, auf Hilfe von Gott zu warten. — Nächst Dan. Kap. 9 kann noch, da Josephus IV, 6, 3 auf eine Mehrzal von Weissagungen anzuspielen scheint, besonders an Mich. 4, 11—14 im Zusammenhang mit 5, 1 ff. gedacht werden. Nur ist nicht warscheinlich, daſs (wie noch Baumgarten-Crusius, Bibl. Theol., S. 102 annimmt) die von Josephus hervorgehobene Zweideutigkeit der Weissagung in dem מִקֶּדֶם 5, 1 liege, das man auch „von Osten her“ gedeutet habe. Aus der Reflexion auf den Zusammenhang von Mich. Kap. 5 mit Kap. 4 fin. ist vielleicht auch die bekannte, schon bei Bar-Kochba geltend gemachte jüdische Meinung hervorgegangen, daſs der Messias am Tage der Tempelzerstörung in Bethlehem geboren worden sei. Die Zerstörung Jerusalems und ihre Folgen vermochten die messianische Erwartung der Juden so wenig zu brechen, daſs sie vielmehr von da an erst recht zum Glaubensartikel des Judentums wurde. Alles Elend und alle Verkommenheit des Volkes, wie sie aufs stärkste Mischna Sota IX, 12 sqq. geschildert sind, wurden nun zu Vorzeichen der im Anzug begriffenen Erlösung; ja noch einmal vermochte die Messiashoffnung, an Bar Kochba sich knüpfend, das Volk zu todesmutigem Kampfe zu begeistern. An Widerspruch von Seiten einzelner Lehrer fehlte es nicht. Dem gefeierten R. Akiba, der den Bar Kochba als Messias anerkannte, entgegnete R. Jochanan ben Thurta: „Eher wird Gras auf Deinen Wangen wachsen, als daſs der Messias komme“ (Hieros. Taanith. IV, 8 in Ugolin. thes. vol. XVIII, 798). Ebenso stellt Hillel (nämlich Hillel II, zur Zeit Konstantins des Gr., s. Grätz, Gesch. d. Juden IV, 386) nach bab. Sanhedrin F. 99 den Satz auf: „Es gibt keinen Messias für Israel, weil sie längst ihn genossen haben in den Tagen des Hiskia“. Darauf aber erwidert R. Joseph: „Das möge Gott dem Hillel verzeihen! Hiskia wann war er? Im ersten Haus; aber Sacharja (9, 9) weissagte im zweiten Haus“. — So entschieden aber das Daſs der Zukunft des Messias dem Judentum feststand, so verschieden wurde das Wie bestimmt. Im allgemeinen lassen sich in der bunt durcheinander gehenden Masse der jüdisch-messianischen Vorstellungen zwei Hauptrichtungen unterscheiden, die talmudisch-rabbinische, die vorzugsweise das politische Messiasbild festhält, und die höhere, in Bezug auf die Person und das Werk des Messias sich der christlichen Auffassung mehr nähernde, die am stärksten im Buche Sohar und der diesem verwandten Litteratur ausgeprägt ist. In wie weit auf die letztere das christliche Dogma von Einfluſs gewesen ist, läſst sich nach dem dermaligen Stand der Untersuchung noch nicht sicher bestimmen. Daſs die Schriften, in denen sie erscheint, meistens verhältnismäßig jüngeren Ursprungs sind, ist nicht entscheidend, da eine alte Grundlage in denselben anerkannt werden muſs. Manches, was man schon aus christlichem Einfluſs abgeleitet hat, läſst sich auch als weitere Entwicklung alttestamentlicher Ideeen wol erklären. — Die folgende

Darlegung der Grundzüge der jüdischen Messiaslehre ist vorzugsweise aus den älteren Dokumenten des rabbinischen Judentums geschöpft, dem Targum des Onkelos zum Pentateuch, dem aber nur Weniges zu entnehmen ist *), und dem des Jonathan zu den Propheten, der Mischna, die nur Dürftiges bietet, und den beiden Gemaren, endlich den älteren Schriften des Midrasch (s. über die letzteren Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 84 ff.). Die späteren Schriften sollen nur kurz berücksichtigt werden, teils zur Erläuterung und Vervollständigung der älteren Sätze, teils um auch die Eigentümlichkeiten der zweiten oben bezeichneten Richtung erkennen zu lassen. (Vgl. zum Folgenden bes. F. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie, 1880, S. 333 ff.)

Die jüdische Theologie unterscheidet bekanntlich zwei Weltzeiten עולם הזה und עולם הבא; denn eben den Gegensatz zweier aufeinander folgenden Weltperioden bezeichnen diese von der prophetischen Eschatologie ausgehenden Ausdrücke ursprünglich, nicht den Gegensatz des diesseitigen irdischen Lebens und des jenseitigen Vergeltungszustandes, wenn auch die letztere Umdeutung schon ziemlich früh vorkommt (s. besonders Sifre zu 5 Mos. 32, 4 in Ugol. Thes. XV, 880, vgl. Böttcher, De inferis § 545). Nach der herrschenden Lehre erfolgt der Eintritt in den עולם הבא nicht unmittelbar nach dem Tode, sondern nach der Auferstehung, weshalb die hieher gehörige Hauptstelle Mischna Sanh. XI, 3 für die Teilnahme an dem עולם הבא als erste Bedingung den Glauben an die Widerbelebung der Toten fordert. Hiernach sind warscheinlich auch die Aussprüche Aboth IV, 21 f. zu deuten. Nun fragt sich: zu welcher dieser beiden Weltzeiten gehören die Tage des Messias (ימות המשיח)? Hierauf wird verschieden geantwortet, indem dieselben bald zu dieser Weltzeit, bald zur künftigen gerechnet, bald endlich, was jedoch nur eine Modifikation der ersten Ansicht ist, in die Mitte zwischen beiden Weltzeiten gestellt werden. (S. Bleek, Comm. zum Hebräerbrief II, a. S. 20 ff.; Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, S. 213 ff.) Es liegen diesen Ansichten verschiedene Anschauungen vom messianischen Reich zu Grunde. Nach der einen erscheint der Messias am Ende dieser Weltzeit, um das zu vollbringen, wodurch die Aufrichtung seines Reiches bedingt ist, namentlich das Gericht und die Auferweckung der Toten, womit עולם הזה schließt, seine Segensherrschaft aber gehört dem עולם הבא an. In diesem Sinn heißt es Targ. Jon. zu 1 Kön. 4, 33: „Salomo weissagte über die Könige des Hauses Davids, welche herrschen sollten in dieser Welt, und über die kommende Welt des Messias"; ebenso wird Tosephot zu bab. Sanh. f. 110 b. geradezu gesagt: die künftige Welt das sind die Tage des Messias". Nach der andern überwiegend vorherrschenden Auffassung dagegen, der wir bereits in der Apokalypse des Esra begegneten, setzt das messianische Reich die Verhältnisse dieser Weltzeit bis zu ihrem Abschlusse fort, nur daſs Rom und Jerusalem ihre Rolle vertauschen. S. bab. Sanh. f. 99: „Es ist kein Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als in der Dienstbarkeit heidnischer Reiche"; bab. Schabb. f. 63. „R. Elieser sagt: Nicht einmal in den Tagen des Messias wird man aufhören, Waffen zu tragen, sondern erst in der künftigen Welt." Dieses messianische Reich ist natürlich zeitlich begrenzt **); auf dasselbe folgt dann der Untergang dieser Welt und die Schöpfung der neuen.

---

*) Onkelos erklärt im Pentateuch nur zwei Stellen vom Messias, die vom Schilo 1 Mos. 49, 10 und vom Stern aus Jakob 4 Mos. 24, 17, wogegen der jüngere Targum 17 Stellen des Pentateuchs (worunter auch 1 Mos. 3, 15) messianisch deutet, oder doch den Messias in dieselben einschiebt. S. die Aufzälung derselben in Buxtorfs lex. chald. et talm. p. 1268.

**) Mit besonderer Klarheit hat unter den späteren Rabbinen Maimonides in seiner Erklärung von Mischna Sanhedrin XI, 1 (Surenhus. IV, p. 262, vgl. Pococke, Porta Mosis p. 157 sqq.) diese Anschauung entwickelt. „Per dies Messiae intelliguntur tempora monarchiae quae Israeli restituetur et quibus in terram sanctam revertentur Israelitae, atque illud regnum erit omnium maximum, regnique sedes erit in Zione etc. — Sed de universo orbe nihil ab hocce rerum statu mutabitur, praeterquam quod monarchia redibit ad Israelitas. — Mortuo autem nostro Messia regnabit filius ejus et filius filii ipsius. Nam mortem ipsius propheta meminit Jes. 42, 4. Et regnum ipsius longum tempus durabit illustrissimo modo, et hominum vitae prolongabuntur etc."

„Alle Propheten haben nur von den Tagen des Messias geweissagt, in Betreff der künftigen Welt aber gilt: kein Auge hat gesehen ꝛc.“ bab. Schabb. f. 63. (Vgl. die Schilderung der künftigen Welt in bab. Berachoth f. 17 a; es findet in ihr kein Essen und Trinken, keine Fortpflanzung statt, die Gerechten sitzen in ihr mit Kronen auf ihren Häuptern und genießen von dem Glanz der Schechina). — Die Dauer des messianischen Reiches und ihr Verhältnis zur übrigen Weltdauer, ebendamit die Zeit der Erscheinung des Messias wird sehr verschieden bestimmt. S. als Hauptstelle bab. Sanh. f. 97 sqq. (Ugol. thes. XXV, 958 sqq.). Nachdem hier angegeben worden ist, daſs die Welt 6000 Jare bestehen und darauf als Weltsabbath nach Rab Ketina ein siebentes Jartausend, in dem die Welt öde sein wird, nach Abaji ein doppeltes Jartausend der Weltverödung folgen werde, heißt es weiter: „Es ist Überlieferung der Schule des Elia, 6000 Jare dauert die Welt, nämlich 2000 Thohu, 2000 Thora, 2000 die Tage des Messias; aber wegen unserer Sünden, welche viel sind, ist ein Teil von ihnen abgelaufen“. Nachher wird nach einer andern Ansicht die Dauer der Welt auf 85 Jobelperioden bestimmt, in deren letzter der Son Davids kommt, „ob am Anfang oder am Ende derselben weiß man nicht“. Weiter unter wird als angeblich persische Überlieferung angefürt, daſs 4291 Jare nach Erschaffung der Welt es Kämpfe der Seeungeheuer und die Kriege Gog's und Magog's geben werde, „und die übrigen sind die Tage des Messias, und Gott wird die Welt nicht erneuern, außer nach 7000 Jaren“. Dagegen verwerfen andere Autoritäten die Berechnung der Ankunft des Messias und verweisen auf Hab. 2, 3, wie R. Samuel Bar Nachman mit Bezugnahme auf diese Stelle sagt: „Es verhauche das Gebein derjenigen, welche die Termine berechnen; denn wenn man den Termin erreicht hat und er (der Messias) nicht gekommen ist, sagen sie: er kommt nicht mehr“ *). — Was die Dauer der Tage des Messias betrifft, so gibt Sanh. f. 99 b. (Ugol. 972) eine Reihe der verschiedensten Berechnungen. Nach Ps. 95, 10 und 90, 15 rechnen die Einen 40, nach der letzteren Stelle („erfreue uns gleich den Tagen, die Du uns plagtest“) ein Anderer, indem er 1 Mos. 15, 13 zur Erläuterung herbeizieht, 400 Jare. Außerdem finden sich a. a. O. Berechnungen zu 70 Jaren (auf Grund von Jes. 23, 15, wo der מֶלֶךְ אֶחָד der Messias sein soll), zu drei Menschenaltern (wie das דּוֹר דּוֹרִים Ps. 72, 5 erklärt wird) zu 365, zu 1000, ja zu 7000 Jaren. — Die Erscheinung des Messias erfolgt plötzlich (bab. Sanh. f. 97: „Drei Dinge kommen unversehens, der Messias, Gefundenes und ein Skorpion“); ob im Nisan, in dem einst die Erlösung aus Ägypten erfolgte, oder im Tisri nach Ps. 81, 4, darüber wird gestritten (s. die Mechilta zu 2 Mos. 12, 42, Ugol. XIV, 90). Doch erfolgt seine Erscheinung nicht unvermittelt und nicht one Vorzeichen. Die Bedingungen seiner Erscheinungen (vgl. Weber a. a. O. S. 334 f.) bezeichnet R. Jochanan (bab. Sanh. f. 98. Ugol. p. 966) im allgemeinen so: „der Son Davids kommt nicht, außer in der Generation, in der alle unsträflich oder in der alle schuldig sind“, indem für das Erstere auf Jes. 60, 21, für das Zweite auf Jes. 59, 16 verwiesen wird. Zur Erläuterung des ersten Satzes dienen folgende Stellen. Hieros. Taanith f. 64 (Ugol. XVIII, 686): „Was verzögert (das Kommen des Messias)? Antwort: die Bekehrung; kehret um, kommet (nach Jes. 21, 12). R. Acha: Wenn Israel nur einen Tag Buße täte, würde sogleich der Son Davids kommen. Was ist der Grund? Heute wenn ihr seine Stimme hörtet! (Ps. 95, 7). R. Levi spricht: Wenn Israel auch nur Einen Sabbath nach der Ordnung beobachtete, würde sogleich der Son Davids kommen“. Ebenso die Mechilta zu 2 Mos. 16, 25, bab. Sanh. f. 97. „Rab sagt: Alle Termine sind verstrichen und die Sache hängt nur von Bekehrung und guten Werken ab“. Wie

---

*) Ebenso später Maimonides; s. Pococke, Porta Mosis, p. 176. Die Tage des Messias sind nach ihm ein Fundamentalartikel; aber Sache des Glaubens und des Harrens. Man soll ihm keinen Termin bestimmen, auch nicht Schriftstellen dahin auslegen, daſs man ihnen die Zeit seiner Ankunft entlocken will.

soll aber diese Buße Israels zuwege gebracht werden? Hieros. Taanith f. 63 (Ugol. 684): „Der Heilige bestellt über sie einen harten König wie Haman, und sofort werden sie Buße tun und erlöst werden“, Jer. 30, 7. Dies fürt auf den zweiten Satz, dass nämlich die Ankunft des Messias durch eine furchtbare Zerrüttung aller sittlichen Verhältnisse, mit der dann die stärkste äußere Bedrängnis sich verbindet, eingeleitet werde. Es ist dies die Lehre von den Messiaswehen, חבלי המשיח. (Vgl. Weber a. a. O. S. 336.) Die Hauptstelle hiefür ist Mischna Sota IX, 15. Nachdem hier geschildert worden, wie seit der Zerstörung des Tempels und dem Tod gefeierter Lehrer sich Alles verschlechtert habe, wird so fortgefaren: „In der Endzeit des Messias wird die Schamlosigkeit groß werden; die Theurung wird steigen, der Weinstock wird seine Frucht geben, aber der Wein teuer sein (man supplirt: wegen der Menge der Säufer); die Königreiche werden sich abwenden zu Ketzereien (die Parallelstelle bab. Sanh. f. 97 hat: zur Erkenntnis der Sadducäer; gemeint ist warscheinlich die Verbreitung des Christentums), und es wird keine Zurechtweisung sein; das Lehrhaus wird zum Hurenhaus, Galiläa wird verheert, die Grenzen (d. h. das Landgebiet, s. Buxtorf unter גבול) werden verwüstet und die Bewoner der Grenze werden umherziehen von Stadt zu Stadt und kein Erbarmen finden; die Weisheit der Schriftgelehrten wird stinkend werden; die sich vor dem Sündigen scheuen, wird man verachten, und die Warheit wird vermisst werden. Knaben werden das Angesicht der Greise beschimpfen, Greise aufstehen vor den Jungen; der Son hönt den Vater, die Tochter erhebt sich wider ihre Mutter, die Schnur wider ihre Schwieger und eines jeden Feinde sind seine Hausgenossen. (Vgl. Mich. 7, 6; Matth. 10, 35 f.) Das Gesicht jenes Geschlechtes gleicht dem Hundegesicht, der Son scheut sich nicht mehr vor seinem Vater. Und worauf verlassen wir uns? auf unsern Vater im Himmel“. Hiemit vgl. bab. Sanh. f. 96 sq. (Ugol. XXV, 954 sq.): „R. Jochanan sagt: In der Generation, in der der Son Davids kommt, vermindern sich die Schüler der Weisen und den Übrigen verschmachten die Augen in Kummer und Seufzen und vielen Drangsalen, und schwere (Verfolgungs-) Edikte werden sich erneuern. Wärend noch das erste besteht, eilt schon das zweite herbei. Unsere Weisen haben überliefert: in der (Jar-)woche, in der der Son Davids kommt, im ersten Jar erfüllt sich, was gelesen wird (Amos, 4, 5): ich lasse regnen über eine Stadt und über die andere lasse ich nicht regnen; im zweiten werden die Pfeile des Hungers entsendet; im dritten ist große Hungersnot und sterben Männer und Weiber und Kinder, Fromme und Männer von (guten) Werken, und das Gesetz wird vergessen von seinen Jüngern; im vierten ist Überfluss, aber nicht Überfluss; im fünften ist großer Überfluss, man ißt und trinkt und ist fröhlich, und das Gesetz kehrt zurück zu seinen Jüngern; im sechsten Jar sind Posaunenstöße, im siebenten Kriege; am Ausgang des siebenten kommt der Son Davids. Rab Joseph sagt: wie viele (Jar)wochen sind, in denen solches geschehen und er ist nicht gekommen! spricht Abaji: im sechsten Posaunenstöße und im siebenten Kriege, wann ist das geschehen? und ferner, wann ist es in jener Ordnung geschehen? Weiter unten heißt es: Der Son Davids kommt nicht, bis sich die Angeber mehren; nach Andern, bis wenig werden die Jünger; nach Andern, bis die Münze aus dem Beutel schwindet; nach Andern, bis man verzweifelt an der Erlösung. (Aa. Stellen s. bei Schöttgen, Horae hebr. et talm. T. II, p. 509 sqq.)

Wer ist aber nun der erwartete Messias selbst? Es kann nicht bezweifelt werden, dass die verbreitetste Lehre des Judentums von der Person des Messias eben die gewesen ist, welche Tryphon in dem Dialog des Just. M. c. 49 kurz so ausspricht: *πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι*, nachdem er in Kap. 48 die Lehre von der Gottheit und der ewigen Präexistenz des Messias für eine Torheit erklärt hat. Nicht einmal die übernatürliche Geburt des Messias wird zugegeben; die Alma Jes. 7 wird, indem Hiskia der Immanuel sein soll, von der Gattin des Ahas verstanden (vgl. K. 67 f. 71. 77). Dass die Opposition gegen das Christentum die jüdischen Lehrer veranlasst hat, die menschlich-natürliche Beschaffenheit

des Messias stärker zu urgiren, läſst sich allerdings nicht verkennen. Vgl. z. B. die polem. Stelle in Hieros. Taanith II, 1. (Ugol. XVIII, 718): „Es sprach R. Abbahu: sagt ein Mensch zu dir, Gott bin ich, so lügt er; des Menschen Son bin ich, so wird er es zuletzt bereuen; ich fare gen Himmel — hat er es gesagt, so wird er es nicht bestätigen“ (s. über diese Stelle Grätz, Geschichte der Juden IV, 350). Aber auch in den ältesten Targumim, die doch in dieser Beziehung noch unbefangen scheinen, läſst sich die Lehre von der übermenschlichen Dignität des Messias nicht nachweisen. Im Targum des Jonathan fehlt sowol bei Jes. 7, 14 als bei Mich. 5, 2 jede Spur, daſs hier eine Geburt des Messias von der Jungfrau wäre gefunden worden; Mich. 5, 1 wird dahin umgedeutet, der Name des Messias sei von Ewigkeit her genannt worden. Die Paraphrase von Jes. 9, 5 ist allerdings zweideutig, doch ist sie warscheinlich so zu erklären, wie die späteren Rabbinen sie gefaſst haben: „er nimmt das Gesetz auf sich, es zu bewaren, und sein Name wird genannt vor dem, deſs Rat wunderbar ist, dem starken Gott, dauernd in Ewigkeit: Messias, dessen Friede reich sei über uns in seinen Tagen“. Hiernach würde „der starke Gott“ auf das nennende Subjekt, nicht auf das genannte sich beziehen. (Aquila konstruirt richtig, überträgt aber אֵל גִּבּוֹר nur durch ἰσχυρός, δυνατός). Auch die schon von Früheren (z. B. Schöttgen, Jesus der wahre Messias, S. 8) aufgestellte, von Bertholdt (christol. Judaeorum p. 129) widerholte Behauptung, daſs die Targumim zuweilen den Messias mit dem מימרא דיי identifiziren, ist wenigstens in Bezug auf die älteren ganz unhaltbar. (Vgl. auch Weber S. 339). Wenn Onkelos 4 Mos. 23, 21 paraphrasirt: „das Wort Jehovas, ihres Gottes, ist ihre Hilfe, und die Schechina ihres Königs ist unter ihnen“, so versteht er unter dem König Jehova und nicht den Messias, an den er in diesem Vers überhaupt nicht denkt (vgl. seine Paraphrase von 4 Mos. 11, 20) *). Vollends aber Jon. zu Jes. 42, 1 konnte nur durch starkes Miſsverständnis geltend gemacht werden; es ist dort zu übersetzen: „mein Erwälter, an dem mein Wort Gefallen hat“, so daſs die Stelle bestimmtes Zeugnis für die Unterscheidung des Logos und des Messias *ablegt*. — Übrigens ist anzuerkennen, daſs die Anschauung des Messias als eines *höheren* Wesens im Judentum nicht ganz verdrängt worden ist. Sie tritt *hervor in* einigen Midraschim, besonders der Bereschith rabba, die nach Zunz (a. a. O. S. 176) im 6. Jarhundert redigirt sein soll. Hier wird zu 1 Mos. 1, 2 gelehrt, daſs der Geist Gottes, der im Anfang über den Wassern schwebte, der Messias gewesen; zu 28, 10, daſs der Messias der große Berg sei, von dem Sach. 4, 7 redet, höher als die Patriarchen, erhabener als Moses, erhabener als die Engel des Dienstes; zu 18, 1, daſs der Messias in der künftigen Welt zur Rechten Gottes sei, Abraham zur Linken u. s. w., (s. diese und verwandte Stellen bei Bertholdt S. 101; Gfrörer S. 297, 433 f.; Weber 341 f.), Änliche Sätze finden sich im Buche Sohar. Von besonderem Interesse ist in Bezug auf dieses Buch die Frage, ob seine Lehre vom Metatron (die man, da sie nur eine weitere Entwicklung der philonischen Logoslehre ist, wol als ein älteres Lehrelement betrachten kann) bis zur Behauptung der persönlichen Einheit des Messias mit dem Metatron fortschreitet. Was Hengstenberg (Christologie III, 2, S. 85) beibringt, reicht nicht aus, um die Frage bestimmt zu bejahen. Die Stelle bei Sommer, spec. theol. Soharicae, S. 35, redet allerdings von einer Inkorporation des Metatron in einem Mutterschooß, aber one bestimmte Beziehung auf den Messias. Edzard aber (tract. talm. Berachoth p. 230) argumentirt aus ein paar Stellen des ben Nachman so: weil dieser Kabbalist in Jes. 49, 8; Mal. 3, 1 den angelus redemptor findet, jene Stellen aber von den Juden vom Messias erklärt zu werden pflegen, nihil poterat a Christiano

*) Aber auch in dem jüngern Targum zu 4 Mos. 23, 21, wo es heißt: „das Wort Jehovas ist ihre Hilfe, und der Jubel des Königs Messias erschallt unter ihnen“, ist sehr die Frage, ob der Messias mit dem Wort Gottes identifizirt werden darf. Ebenso zweifelhaft ist Pseudojon. zu 1 Mos. 49, 18. Daſs aber der Targ. zu Ps. 110, 1 hergezogen worden ist, beruht auf Miſsverständnis. S. über diese ganze Frage E. Th. Bengel, Opusc. theol. p. 400.

dici disertius. — Der Erscheinung des Messias geht ein Zustand seiner Verborgenheit voran. Dieser Satz, dem wir schon in der Apok. des Esra begegneten, wird häufig und in verschiedenen Wendungen hervorgehoben, z. B. Jon. zu Mich. 4, 8, „du Messias Israels, der du verborgen bist um der Sünden der Gemeinde Zions willen, dir wird das Königtum zu Teil“ (vgl. Jon. Sach. 3, 8 u. 6, 12, wo umgekehrt von einem Offenbarwerden des Messias die Rede ist). In gleicher Weise lehrt Tryphon bei Just. M. dial. c. 8: Christus, wenn er auch geboren ist und irgendwo sich befindet, ist doch unerkannt, ja er erkennt sich selbst nicht, bis der Prophet Elias kommt, ihn salbt und Allen offenbart (vgl. K. 110). Es ist also eine irdische Verborgenheit, aus welcher der Messias plötzlich hervortritt, änlich der, in welcher Moses vor seiner Berufung sich befunden hat, wol zu unterscheiden von der Präexistenz seiner Seele im Paradiese, wie sie das Buch Sohar und verwandte Schriften lehren, um den Messias vor seiner Erscheinung auf Erden durch unsägliche Leiden die Strafen Israels abbüßen zu lassen (s. de Wette, Opusc. theol. p. 93). Die talmudische Lehre von der Verborgenheit des Messias ist nämlich näher diese: der Messias wurde zur Zeit der Zerstörung des Tempels in Bethlehem geboren, empfing den Namen Menahem, wurde aber, nachdem vorher ein Jude Offenbarung über ihn empfangen hatte, seiner Mutter durch Stürme entrückt (s. die Erzälung Hieros. Berachoth F. 5). Sein späterer Aufenthalt ist Rom (Hieros. Taanith F. 64, wo als Beleg hiefür Jes. 21, 11 — denn Edom bedeutet nach rabbinischer Auffassung Rom — angefürt wird). In Rom läßt der Talmud in der bekannten Stelle bab. Sanh. f. 98 a. den Messias am Tore sitzen, umgeben von Elenden und Kranken, deren Wunden er verbindet, wartend auf jenes Heute, Ps. 95, 7, da ihm die Bekehrung seines Volkes das Kommen zu ihm gestattet. Auf diesen Zustand der Verborgenheit ist auch der Fol. 98 b. erwänte Name des Messias „der Aussätzige“ zu beziehen, der ihm unter Verweisung auf Jes. 53, 4 beigelegt wird. Durch diese Auffassung der Verborgenheit des Messias als eines Leidens- und Erniedrigungsstandes desselben, in dem er um der Sünden und Unbußfertigkeit seines Volkes willen festgehalten wird, sucht also selbst der Talmud der Weissagung Jes. K. 53 einigermaßen gerecht zu werden. (Weber a. a. O. S. 342 ff.) — Dem Auftreten des Messias geht voran der Prophet Elia. Auf eine persönliche Widerkunft dieses Propheten hat, so viel wir wissen, das ganze jüdische Altertum gewartet, wenngleich später Maimonides, der selbst Mal. 3, 23 von der Erscheinung eines mit dem Geist des Elia Begabten verstand, jene grob realistische Auffassung nur einem Teil der Weisen Israels beilegt (in Betreff der Lehre der späteren Rabbinen über diesen Punkt vgl. Pococke s not. misc. zur porta Mosis p. 218 sq.). Der Beruf des Elias ist, durch Aufhebung aller Störungen der Ordnung, Beseitigung alles dessen, was im Streite liegt u. dgl. dem Messias den Weg zu bereiten. Es wird das meistens sehr äußerlich gefaſst. Die Mischna erwänt die Zukunft des Elia besonders bei Geld und Geldeswert, dessen Bestimmung man nicht kennt; „es bleibe liegen, bis Elias kommt“ (baba mezia 1, 8; 2, 8; 3, 4 u. s. w.). Ausfürlicher wird vom Zweck seines Kommens Edujoth 8, 7 gehandelt: „Elias kommt nicht zu Unreinem und Reinem (d. h. um irgend eine hierauf bezügliche Bestimmung des Gesetzes abzuändern, nicht um jemand (aus der Gemeinde) zu entfernen oder aufzunehmen, sondern nur zu entfernen die gewaltsam Herzugebrachten, und herzuzubringen die gewaltsam Verdrängten. — R. Simeon sagt, um Streitigkeiten auszugleichen und, wie die Weisen sagen, nicht um zu entfernen und nicht um nahe zu bringen, sondern um Frieden zu schaffen in der Welt“. S. die Erklärung dieser Stelle in Geigers Lesestücken, S. 52, der bemerkt, wärend man früher mit dem Eintritt der Messiaszeit eine große Revolution in den gesetzlichen Vorschriften verbunden gedacht habe, scheine die Abwehr gegen das das Gesetz aufhebende Christentum die Rabbinen zu der Behauptung gedrängt zu haben, es werde auch zu jener Zeit keine Änderung im Gesetz eintreten und Elias bloß gewaltsam Eingefürtes abschaffen. Mischna Sota 8, 15 F. schreibt auch die Auferweckung der Toten dem Elia zu, was zur Erläuterung der früher besprochenen Stelle Sir. 48, 10 dient. Eine Auswal anderer jüdischer Aussagen über die Zukunft des Elia, worunter

jedoch viele jüngere Stellen sind, geben Schöttgen, Horae hebr. p. 533 sq.; Lightfoot, Horae hebr. p. 384, 609, 965. Beachtenswert ist aus Pseudojon. zu 2 Mos. 40, 10 die Bezeichnung des Elia als des am Ende der Tage zu sendenden Hohenpriesters, da diese Vorstellung mit der oben aus Just. M. erwänten, dass Elia den Messias zu salben habe, zusammenzuhängen scheint. — Über die Form der ersten Offenbarung des Messias sind die Rabbinen nicht im Reinen, da Dan. 7, 13 und Sach. 9, 9 unter sich im Widerspruch zu sein scheinen. Bab. Sanh. F. 98 a. entscheidet so: „wenn sie Verdienst erworben haben, (kommt er) mit den Wolken des Himmels, wenn sie kein Verdienst erworben haben, arm, reitend auf einem Esel". (Das Buch Sohar erwartet eine glänzende Offenbarung des Messias, und zwar zuerst in Galiläa, begleitet von der Erscheinung eines großen Sterns; s. die Stellen bei Gfrörer S. 358. Für das hohe Alter der letzteren Vorstellung zeugt die Pesikta Sutarta zu 4 Mos. 24, 17). Das erste Werk des erschienenen Messias ist die Brechung des fremden Joches, Jon. Jes. 10, 27 und die Zurückfürung seines Volkes aus der Gefangenschaft unter Wundern, wie sie einst bei der Ausfürung aus Ägypten geschehen sind (s. Gfrörer, S. 336 ff.). Dass er auch die entschlafenen Gerechten zum Leben erwecken werde (die erste partiale Auferstehung) ist Meinung einiger Rabbinen, aber weit nicht allgemeine Lehre, wie denn überhaupt über die Auferstehung der Toten in der jüdischen Theologie die verschiedensten und verworrensten Ansichten herrschen (s. Maimonides zu Mischna Sanh. XI, Surenhus. p. 260; Hulsius, Theol. jud. p. 139, 173; Gfrörer S. 280 ff.). Zunächst hat nun der Messias, um die Weltherrschaft, die ihm beschieden ist (Onk. zu 4 Mos. 24, 17. Jon. zu Am. 9, 11; Orig. c. Cels. 2, 29) aufzurichten, gewaltige Kämpfe mit den Nationen der Erde zu bestehen (Jon. Sach. 10, 4 u. a.). Diese konzentriren sich in dem Kampf mit Gog und Magog, wovon die jüdischen Schriften voll sind, und auf den man auch noch andere Stellen des A. T.'s als Ezech. K. 38 f., namentlich (bab. Berachoth f. 7 b.) Ps. 2 bezog. Jon. Jes. 11, 4 stellt auch dem Messias einen Antimessias, den er vertilgt, Namens Armillus, gegenüber (vgl. die änliche Deutung der jesajanischen Stelle 1 Thess. 2, 8). Die rabbinischen Meinungen über diesen Armillus (= ἐρημόλαος?), der im Talmud nicht vorkommt, s. bei Eisenmenger, Entd. Judenthum II, 705 ff. und Buxtorf, lex. s. v. — Wenn der Kampf gegen Gog vorüber ist, so wird Israel die Schätze der Völker unter sich verteilen, eine Masse von erbeuteten Gütern (Jon. Jes. 33, 23). Es beginnt dann für das Bundesvolk die Zeit des größten irdischen Glücks, das bekanntlich von den Rabbinen in der abenteuerlichsten Weise ausgemalt wird (vgl. die Talmudstellen bei Gfrörer S. 242 ff.). Merkwürdig ist aber nun, dass die Rabbinen darüber nicht einig sind, ob auch die zehn Stämme an dieser künftigen Widerherstellung Israels Teil haben sollen. Wärend die von der Widerbringung der zehn Stämme handelnden prophetischen Stellen von den Targumim nicht angetastet werden (vgl. besonders Jon. Sach. 10, 6), wird die Frage Mischna Sanh. 11, 3 geradezu verneint, wenn auch nicht one Widerspruch, und noch bab. Sanh. f. 110 b. ist Streit über die Sache. Dagegen erhalten die zehn Stämme nach anderer Vorstellung einen eigenen Messias. Wärend nämlich die älteren Targumim und noch die ältere Gemara von Jerusalem nur von Einem Messias, dem Sone Davids, wissen, erscheint in der babylonischen Gemara (Succoth F. 52 a.) und im B. Sohar (s. Sommer theol. Soh. p. 91) ein zweiter Messias, Son Josephs (und zwar, wenigstens nach der gewönlichen Fassung, aus Ephraim), der die zehn Stämme zurückfüren, dieselben dem Sone Davids unterwerfen, dann aber im Krieg gegen Gog und Magog getötet werden soll, und zwar soll dieser Tod — nach einer übrigens erst in späteren Stellen vorkommenden Vorstellung — zur Süne für die Sünde Jerobeams dienen (s. Eisenmenger II, 720 ff.). So heißt es denn im Targ. zum Hohenlied 4, 5; 7, 3 „zwei sind deine Erlöser, die dich erlösen werden, der Messias Son Davids, und der Messias Son Ephraims, gleichend dem Mose und Aaron". Schöttgen (horae hebr. p. 365), dem von Cölln (bibl. Theol. I, 497) folgt, will die Entstehung dieser Lehre auf christlichen Einfluss zurückfüren, weil nämlich Jesus im N. T. auch Son Josephs heiße und ihm ein doppeltes Ge-

schlechtsregister gegeben werde. Diese Ansicht ist ganz unhaltbar. Der Keim der Lehre mag darin liegen, dass man (vgl. das oben beim IV. B. Esra Bemerkte) die Widerbringung der zehn Stämme als besonderen Erlösungsakt fixiren zu müssen meinte. Welches dogmatische Interesse aber sich an den Messias ben Joseph vorzugsweise geknüpft hat, ist aus der angefürten Stelle der bab. Gemara unschwer zu ersehen. (Vgl. Weber a. a. O. S. 346 f.) Es handelt sich darum, der traditionellen Beziehung von Sach. 12, 10 auf die Trauer um den getöteten Messias gerecht zu werden; zu den rabbinischen Vorstellungen vom Sone Davids passte diese Deutung nicht, darum musste man noch einen zweiten Messias haben, der getötet werden konnte (s. Hengstenberg, Christologie III, 2, S. 116 f.; vgl. III, 1, S. 501 f.). — Dies fürt uns auf die Frage, ob und inwieweit das Judentum sich zu der Lehre von einem durch Leiden und Sterben die Sünden des Volkes sünenden Messias bekennt. (Vgl. dazu A. Wünsche, Die Leiden des Messias, 1870; Weber a. a. O. S. 344 f.). Dass die ältere jüdische Tradition neben Sach. l. c. den Abschnitt Jes. Kap. 53, und zwar diesen einstimmig, auf den Messias bezogen hat, steht fest (vgl. die Nachweisung bei Hulsius, S. 321). Es hat darum nichts Auffallendes, wenn Tryphon bei Just. dial. c. 89 erklärt: *παθητὸν μὲν τὸν χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν*, und nur (s. K. 90, wo auf Jes. 53, 7 hingedeutet wird) gegen die Vorstellung sich verwart, dass den Messias ein im Gesetz verfluchtes Leiden, wie die Kreuzigung ist, treffen solle. Nehmen wir hinzu, dass die Lehre von der versönenden Kraft des Leidens und Sterbens eines Gerechten, die im Buche Sohar (s. Sommer S. 89; de Wette, opusc. S. 82) sehr bestimmt entwickelt ist, auch dem talmudischen Judentum nicht ganz fehlt (s. die Stellen bei Eisenmenger II, 285), so scheint die Lehre vom Versönungsleiden des Messias nicht fern zu liegen. Sie liegt aber doch in weiter Ferne. Die eigentliche Heilsordnung des Judentums ist in dem Satze (bab. Berachot f. 5 a. unt.) enthalten: „Jeder, welcher das Gesetz studirt und Barmherzigkeit übt und seine Kinder begräbt, dem werden alle seine Sünden vergeben". Also Studium des Gesetzes, gute Werke, persönliche Leiden, wenn diese, wie a. a. O. vorher ausgefürt ist, als göttliche Liebeszucht hingenommen werden, sind die Sün- und Gnadenmittel, und unter den dreien ist das erste das bedeutendste; wird doch nach Megilla F. 31 b. seit dem Aufhören des Opferkultus das Lesen der Opferordnung im Gesetze von Gott wie ein ihm dargebrachtes Opfer betrachtet, und erwirkt Verzeihung der Missetaten. Mit solcher Lehre ist wol ein Messias vereinbar, der vor seiner Erscheinung schwer trägt an den Sünden seines Volkes, die sein Kommen aufhalten, und ein Leben in Niedrigkeit fürt unter Elenden und Armen, der dann gewaltigen Kämpfen für die Befreiung seines Volkes sich unterzieht; in diesem Sinn darf man von einem *χριστὸς παθητός* des Judentums reden. Aber der Christus, in dessen Versönungsblut der Sünder allein Gerechtigkeit findet, bleibt dem Judentum ein Ärgernis, über das ein par Stellen der Pesikta und des Sohar nicht hinüberzuhelfen vermögen. Nach dem Bisherigen wird die merkwürdige Paraphrase Jonathans von Jes. K. 53 keiner weiteren Erläuterung bedürfen. Sie läst in V. 3 eine Hinweisung auf den Niedrigkeitsstand des Messias stehen („er wird verachtet sein, aber er wird der Herrlichkeit aller Königreiche ein Ende machen, sie [die Könige] werden schwach und krank" ꝛc.); sie redet auch von einer dem Volke Gnade vermittelnden Interzession des Messias (V. 4 „für unsere Sünden bittet er, und unsere Verschuldungen werden um seinetwillen vergeben", vgl. V. 6 b.). Aber von einem Versönungsleiden des Messias ist keine Rede; seine geistliche Wirksamkeit ist nach V. 5: „er wird das Heiligtum bauen, das entweiht worden ist wegen unserer Schuld und hingegeben wegen unserer Missetaten; durch seine Lehre wird Frieden über uns gemehrt, und wenn wir auf seine Worte merken, so werden unsere Sünden uns vergeben werden". Was der prophetische Text vom Leiden des Knechtes sagt, wird teils auf das Volk übertragen das in der Zeit des Harrens auf den Messias unter den Völkern verachtet dahin schmachtete (52, 14; 53, 3. 4), teils auf die feindlichen Völker: V. 6 „die Mächtigen der Völker wird er wie ein Lamm der Schlachtung übergeben"; V. 8

„aus Züchtigung und Strafe wird er bringen unsere Gefangenen, und die Wunder, die an uns geschehen werden in seinen Tagen, wer kann sie herzälen? denn er wird weichen machen die Herrschaft der Völker aus dem Land Israel: die Verschuldungen, die mein Volk verschuldet, werden jene treffen". Wenn es in V. 12 vom Messias heißt, er werde Beute teilen dafür, dass er dem Tode seine Seele hingegeben, so kann das nach dem Zusammenhang nur von seinem unerschrockenen Todesmute in Bekämpfung der Feinde verstanden werden. — Was nun die V. 5 erwänte Lehre des Messias betrifft, die neue Lehre, welche, wie Jon. zu Jes. 12, 3 sagt, das Volk mit Freuden annehmen werde, so wird sie wol auf eine Reform des Gesetzes zu beziehen sein: denn auf diese hofft das Judentum. Das Gesetz im allgemeinen ist freilich unvergänglich, eine Narung in dieser und in der künftigen Welt (Pesikta sut. im Eingang, Ugol. XV, 1000), aber eine Abrogation oder doch Beschränkung des Ceremonialgesetzes (der Opfer-, Speise-, Reinigkeitsvorschriften u. s. w.) wird erwartet. Doch ist in den Äußerungen der Rabbinen hierüber kein festes Prinzip zu erkennen, z. B. die Opfer sollen aufhören außer dem Dankopfer, aber von den Festen soll der Versönungstag bleiben (s. Schöttgen, Horae p. 611 sq.; Gfrörer, S. 341 ff.). — Was endlich die Teilnahme der übrigen Nationen am messianischen Reich betrifft, so sind auch hierin die Meinungen der Rabbinen nicht einstimmig. Dass die dem Gericht entronnenen Heiden dem Messias Gaben der Huldigung darbringen, versteht sich von selbst; aber eine andere Frage ist, ob sie auch Bürgerrecht in der neuen Theokratie erhalten. Wärend die einen Autoritäten, namentlich das B. Sohar, dies bejahen, lehren andere, dass man die Völker, welche kommen, nicht als Proselyten aufnehmen werde. (S. die Stellen bei Gfrörer S. 239 f.) — Bei den späteren Rabbinen ist die herrschende Ansicht die, dass ein Unterschied unter den Nationen stattfinden werde; die Feinde Israels und seines Gesetzes (die Edomsvölker) werden untergehen, wogegen die übrigen zu Jehova sich bekehren und ihn hinfort in der heiligen Sprache verehren (vgl. Abrabanel zu Zeph. K. 3).

[Litteratur. Von Schriften der neueren Zeit seien noch folgende besonders erwänt: de Wette, Biblische Dogmatik, 3. Aufl., 1831, S. 108 ff.; A. Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, 2 Thle., 1837; J. Ch. K. v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 1841, 1844, vgl. desselben Schriftbeweis, 2. Aufl., 1857—60; J. J. Stähelin, Die messianischen Weissagungen des A. T.'s 1847; E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T.'s, 2. Aufl., 1854—57; G. Baur, Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, I, 1861; Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des A. T.'s, 2. Aufl., herausg. von H. Schultz, 1863 (besonders S. 129 bis Schluss); W. Neumann, Geschichte der messianischen Weissagung im A. T., 1865; A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. Aufl., 1867; R. Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee (herausgegeben von M. Krenkel), 1873; G. Fr. Oehler, Theologie des A. T.'s, 1873, 1874 (besonders II, S. 253 ff.); Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, 1874; E. Riehm, Die messianische Weissagung, 1875 (besonderer Abdruck aus den Studien und Kritiken, 1865 und 1869); H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl., 1878 (besonders 722 ff.); Franz Delitzsch, Messianic Prophecies (von Curtis übersetzte Vorlesungen), Edinburgh 1880; Ferd. Hitzig, Vorlesungen über die biblische Theologie und messianische Weissagungen des A. T.'s (herausgegeben von Kneucker), 1880; Ed. Böhl, Christologie des A. T.'s oder Auslegung der wichtigsten messian. Weissagungen, 1882; C. v. Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes, 1882.

Über die bei Auslegung der messianischen Weissagungen zu befolgende Hermeneutik siehe J. T. Beck in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831, 3. Heft (auch als Beilage zur Einleitung in das christliche Lehrsystem, 2. Aufl., 1870); E. Bertheau, Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande in den Jahrbb. für deutsche Theologie, IV, 314 ff., 595 ff., V, 486 ff.; H. Schultz, Über doppelten Schriftsinn, in den Studien und Kritiken, 1866, Heft 1. Vgl. auch Schenkels Artikel Messianische Weissagungen und Messias im Bibel-Lexikon.

Die Wandlungen der Anschauungen über diesen Gegenstand innerhalb der christlichen Kirche und Theologie siehe bei Hengstenberg, Christologie des A. T.'s, 2. Aufl., Bd. III, 2, S. 121 ff. und Diestel, Geschichte des A. T.'s in der christlichen Kirche, 1869.

In Betreff der messianischen Vorstellungen der späteren Juden namentlich zur Zeit Jesu vergleiche man Buxtorf, Lexicon Chald. Talmud. et Rabbin, 1639, p. 1268—1273 (wo die von den Targumim messianisch gedeuteten Bibelstellen aufgezält sind); Christian Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae, Tom. II, Dresd. et Lips. 1742; Bertholdt, Christologia Judaeorum, Erlang. 1811; Colani, Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps, 1864; Ewald, Geschichte Israels, Bd. V, 3. Aufl., 1867, S. 135 ff.; Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, 1867—72; Holtzmann in den Jahrbb. für deutsche Theologie, 1867, S. 389 ff.; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1868, Bd. I, S. 172 ff.; Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, 3. Aufl., 1868, S. 835 ff.; Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, 1872, S. 105 ff,; Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1874, S. 563 ff.; M. Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, 1874; J. Drummond, The Jewish Messiah (von der Makkabäerzeit bis zum Abschluss des Talmud), 1877; Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (herausgegeben von Delitzsch und Schnedermann), 1880]. **Oehler† (v. Orelli.)**

Mestrezat, Johann, einer der gelehrtesten Theologen und ausgezeichnetsten Prediger der französisch-reformirten Kirche im 17. Jarhundert, wurde 1592 zu Genf geboren. Er studirte zu Saumur; seine Studien beendigte er durch eine so glänzend verteidigte These, dass ihm sofort ein philosophischer Lehrstul angeboten wurde; er zog aber vor, dem Rufe der Pariser Gemeinde, die in dem benachbarten Charenton ihre Kirche hatte, zu folgen. Diese Stelle bekleidete er bis an seinen 1657 erfolgten Tod. Vielfach von den damals überaus geschäftigen Jesuiten angegriffen, hielt er mit mehreren derselben öffentliche Konferenzen, die freilich, wie immer, Niemanden bekehrten, in denen er aber, nach der Aussage eines seiner Gegner, diese oft in große Verlegenheit brachte. Die Tüchtigkeit, die er im Verteidigen des Protestantismus erwies, verschaffte ihm bei den französischen Reformirten das ehrenvollste Ansehen; er wurde zu mehreren Synoden deputirt, präsidirte der Nationalsynode zu Charenton im Jare 1631, übte einen woltätigen Einfluss auf die Verhandlungen aus, und zeigte sich in allen Verhältnissen, besonders auch dem Hofe gegenüber, als eine der Hauptstützen des französischen Protestantismus. Seine zalreichen Schriften bestehen großenteils aus Predigten, die insofern für die Geschichte des reformirten Predigtwesens eine Bedeutung haben, als sie durchgängig Texterklärungen sind; eine der vorzüglichsten Sammlungen hat die Auslegung des Hebräerbriefes zum Zweck (Exposition de l'épître aux Hébreux, 3. B., Genf 1655); zwar ist darin der pedantische Ton der Zeit nicht zu verkennen, und die Schreibart ist oft nachlässig, aber es ist ein reicherer Gedankengehalt vorhanden, als bei den meisten von Mestrezats Zeitgenossen, und die Texte sind besser benützt als bei vielen seiner Nachfolger und selbst als bei Predigern der neuesten Zeit. Seine übrigen Schriften beziehen sich auf seine Streitigkeiten mit den Jesuiten Véron und Regourd, mit den Kardinälen Bellarmin und Duperron, mit La Milletière und Martin, über das Abendmal, die Autorität der heiligen Schrift, die Rechtfertigung. Polemische Kunst, verbunden mit ruhiger Mäßigung und Kenntnis der theologischen Litteratur aller Zeiten zeichnen dieselben aus; der Traktat de la communion à J. C. au Sacrement de l'Eucharistie (Sedan 1624 und 1625) genoss lange Zeit eines wolverdienten Rufs, und wurde ins Deutsche (Frankfurt 1624 und 1663), ins Englische (1631) und selbst ins Italienische übersetzt (Genf 1638).

S. das Verzeichnis seiner Schriften in der France protestante, Bd. 7, S. 400, wo auch einige zu Paris aufbewarte handschriftliche Traktate Mestrezats angefürt werden. S. auch André, Essai sur les oeuvres de J. Mestrezat, Straßburg 1847.

C. Schmidt.

Metalle in der Bibel. Der Gebrauch von Erz und Eisen war bei den Hebräern so althergebracht, dass sie die Erfindung der Bearbeitung dieser beiden Metalle, änlich wie andere alte Völker, aus den ersten Anfängen der Menschheit herleiteten, — vergl. 1 Mos. 4, 22. An Gold und Silber war schon Abraham reich, 1 Mos. 13, 2; 24, 22. 35; namentlich aber werden die Schätze Davids und Salomos gerühmt, 1 Chron. 22, 14; 29, 4; 1 Kön. 9, 26 f.; 10, 27; 2 Chron. 8, 17 f., und klingen auch die großen Zalen in 1 Chron. 22, 14; 29, 4, die übrigens vielleicht nur eine Umschreibung für „sehr viel" sind, sehr unwarscheinlich, so macht doch schon der auffallende Reichtum der Assyrer, Chaldäer, Perser, Inder, Griechen und anderer alten Völker einen wirklichen Überfluss an Edelmetallen auch in Israel sehr glaublich, vgl. Bähr, Symb., I, S. 258 ff., 272. 295 (2. Aufl. I, S. 283 ff. 299. 323). Der Boden Palästinas und Syriens entbehrt freilich trotz 5 Mos. 8, 9 der am meisten Metalle fürenden Straten (der Gneisformation, des Urtonschiefers und der älteren Flözformation des silurischen, devonischen und permischen Systems); er besteht aus den teilweis von Tertiär überlagerten Schichten des mittleren und oberen Kreidegebirges und wird nördlich von der Ebene Jesreel bis nach Phönizien und auf den Libanon hinauf, besonders aber im nördlichen Ostjordanlande von mächtigen Gängen Basalts durchzogen. Aber schon die nächsten Nachbarländer waren in Bezug auf Metalle besser daran. Daher auch der Verfasser des Buches Hiob vom Bergbau eine Kenntnis hat, wie er sie wol nur durch eigne Anschauung gewonnen haben kann, c. 28, 1—11. Gold und Silber grub man nach Strabo XVI, p. 784 im Lande der Nabatäer, nach Edrisi (Syrien) im Gebel es-Serâ, d. i. im Seirgebirge, vgl. auch Hier. opp. ed. Valarsi, III, p. 183 (vielleicht hing damit der Ortsname די זהב, Alex: *καταχρύσεα*, 5 Mos. 1, 1, zusammen), weiterhin auf dem Grenzgebiet zwischen Ägypten und Nubien (das vom altägyptischen NOYB = Gold seinen Namen hat), namentlich aber in Ophir 1 Kön. 9, 26. 27; 10, 11. 12; 22, 24; 2 Chron. 8, 17. 18; 9, 10, in Uphas, Jer. 10, 9; Dan. 10, 5, in Havila, 1 Mos. 2, 11. 12; 10, 29; in Saba, 1 Kön. 10, 2. 10; 2 Chron. 9, 9; Ps. 72, 15; Jes. 60, 6; Ez. 27, 22 und in Parvaim, 2 Chron. 3, 6, — in Ländern, die nach Sprenger („Die alte Geographie Arabiens") und Soetbeer („Das Goldland Ofir, Berlin 1880") in Jemen, auf der südlichen Hälfte der Westküste Arabiens, und nach Burton, der dort im Auftrage des Khedive Untersuchungen angestellt hat, speziell zwischen Dzahabâr und Ober-Chaulân lagen. Kupfer und Eisen fand man bei Phunon oder Phaino zwischen Zoar und Petra, in welcher Gegend Mose die eherne Schlange errichtete, 4 Mos. 21, 9 ff.; 33, 42 f., und noch mehr auf der Sinaihalbinsel, deren Gebirgsstock (als Anfang des krystallinischen Gebirges, das sich nach Jemen und bis zum persischen Golf hinzieht) aus Granit und Gneis besteht; besonders zeichnete sich hier am nördlichen Ende des Wadi Mukatteb das Wadi Meghâra aus, nach dessen Felsinschriften schon der altberühmte ägyptische König Snefru und sein Nachfolger Chufu oder Cheops, der Erbauer der großen Pyramide, der Anfänger der 4. Dynastie (3122—2978) etwa 1500 Jare vor Mose (nach Lepsius und Ebers) die dortigen Völker unterwarfen und den Erzbau begannen. Ebenso kam aber auch der Libanon in Betracht, wo es von ehemaligen Kupfergruben noch heutzutage Spuren gibt und wo Eisen (besonders im Distrikt Kesruan, nördlich von Beirut) noch jetzt verhüttet wird, vgl. Volney, Reise nach Syrien und Ägypten, I, S. 233; Burckh. S. 73; Seetzen 1, S. 145; 187 ff.; 273 ff.; Ritter, Erdk., XV und XVII, — und dann im Ostjordanlande die Gegend mitten zwischen dem See von Tiberias und dem toten Meer, wo Josephus *τὸ σιδηροῦν καλούμενον ὄρος* (jetzt das Quergebirge El-Mirâd) erwänt, B. J. IV, 8, 2, und wo Ibrahim Pascha 1835—1839 Eisen gewinnen ließ. — Bald genug brachten übrigens die Phönizier auch die Metalle der ferneren Länder herbei, besonders das kyprische Erz oder Kupfer, die kupfernen Geräte Tubals und Meschechs, Ez. 27, 13, das gehärtete Eisen, ברזל עשות Vedans (richtiger wol: Dedans) und Javans in Arabien, Ez. 27, 19, ebenso den ברזל מצפון von der Küste des kappadokischen Pontos, wo das eisenkundige Volk der Chalyber wonte, Jer. 15, 12, vgl. Boch. Canaan I, 3, 12, und Forbiger, A. Geogr., II,

S. 409, ferner das Gold und Silber Thraciens, Herod. VII, 112, vor allem das viele, zum Teil zu Platten geformte (מְרֻקָּע) Silber, Eisen, Zinn und Blei aus Tartessus in Spanien, Jer. 10, 7. 9; Ez. 27, 12; 1 Mak. 8, 3, vgl. Plinius VIII, 4; XXXIII, 21; Diod. Sik. V, 35; Strabo III, S. 146. 148; Movers Phön. II, 3, S. 36 ff. Zinn und Blei holten sie sogar auch von den Zinninseln, den cassiterides, d. i. von der Küste der jetzigen Grafschaft Cornwallis, Plinius IV, 36; VII, 57.

Gold, hebr. gewönlich זָהָב, nur poetisch כֶּתֶם (zuweilen auch חָרוּץ, und zwar one זָהָב, schwerlich „gegraben", fossile sc. aurum, sondern „scharf, glänzend", vielleicht = χρυσός, Ps. 68, 14; Spr. 3, 14; 8, 10; 16, 16; Sach. 9, 3) kommt zwar fast immer gediegen, aber doch mehr oder weniger mit Silber (mechanisch) verbunden, dagegen Silber, כֶּסֶף, kommt nur seltener gediegen, meist mit unedleren Bestandteilen gemischt, vor. Man fing daher schon frühzeitig an, das Gold- und Silbererz, בֶּצֶר, zu läutern, זקק, oder zu reinigen, פזז, בחן, טהר, und zwar das Silbererz von dem Bleiglanz, בדילים oder den sonstigen Schlacken, סיגים (auch סגים) Spr. 17, 3; 25, 4 u. a., besonders durch den Schmelzprozess, צרף, zu dessen Beschleunigung man בר, בורית, Pottasche, Jes. 1, 25, anwandte. Man rühmte als besonders fein und köstlich das Ophirgold, Hiob 28, 16; Ps. 45, 10; Jes. 13, 12; Sir. 7, 10, das man auch einfach Ophir nannte, Hiob 22, 24, pries aber im übrigen nicht bloß reines, sondern auch geläutertes Gold; — זָהָב סָגוּר in 1 Kön. 6, 20. 21; 7, 49. 50; 19, 20; 2 Chron. 4, 20. 22; 9, 20 und סְגוֹר in Hiob 28, 15 ist entweder sorgsam aufbewartes oder auserwältes (Gesen. Dietr.), oder verdichtetes, unvermischtes Gold, vgl. Del. zu Hiob 28, 15, — und ebenso geläutertes Silber, welches auch im Gegensatz zu dem verächtlichen, ungültigen Schlackensilber, zu dem כסף נמאס, Jer. 6, 30, erwältes oder beliebtes, כסף נבחר, hieß, Spr. 8, 19; 10, 20. Zu Geld wurde vor dem Exil weder Silber noch Gold geprägt, obwol man ersteres, warscheinlich mit einem Wertzeichen versehen, und letzteres in runden, flachen Scheiben oder Ringen bald genug als Tauschpreis in Anwendung brachte, letzteres besonders bei Tributzalungen, 2 Kön. 12, 18; 14, 14; 18, 14; 23, 33. 35, bei Steuer- und Abgabenentrichtungen, 2 Mos. 25, 3; 35, 5 ff.; 1 Kön. 10, 15; 2 Chron. 9, 14, vgl. den Art. „Geld" Band V, S. 32. Man verarbeitete beides, besonders Gold, schon in der ältesten Zeit zu Schmucksachen, Verzierungen, Gerätschaften und Kunstsachen, zu Armspangen, 1 Mos. 24, 22; 31, 15 ff.; 1 Makk. 11, 58, wie sie besonders die Weiber anlegten, 1 Tim. 2, 9; 1 Petr. 3, 3; Off. 17, 4; 18, 16, zu Ketten, Geschmeiden und Ringen, 1 Mos. 24, 42. 53; 2 Mos. 32, 2. 3; Richt. 8, 24 ff. u. a., zu Königskronen, 2 Sam. 12, 30; 1 Chron. 21 (20), 2; Sach. 6, 11; Off. 9, 7, aber auch zu Trinkgeschirr u. dergl., 1 Mos. 44, 2; 2 Mos. 3, 22; 11, 2; 12, 35; 1 Kön. 10, 1. Aus Gold wurden sogar Waffen geschmiedet, 1 Makk. 6, 2; Edelsteine wurden darin gefasst, Sir. 32. 7. 8; 45, 13; Holz wurde damit überzogen, 2 Mos. 25, 28; 26, 29; 36, 34; 1 Kön. 6, 21, auch v. 18; 2 Kön. 18, 16; 2 Chron. 3, 5, wie denn auch in 1 Kön. 10, 16. 17; 2 Chron. 9, 15. 16 זהב שׁחוט, Goldblech (Alex. Rödiger u. a.), nicht legirtes Gold (Ges. thes.) erwänt wird. Ganz besonders aber wurden Gold und Silber zum Schmucke der Stiftshütte, 2 Mos. 25. 26. 28. 30. 36—39; 4 Mos. 8, und des Tempels, 1 Kön. 6—7; 1 Chron. 22 (23), 14 ff.; 2 Chron. 3, 4; Esr. 1, 7 ff.; Dan. 5, 2; 1 Makk. 1, 21 ff.; Hebr. 9, 4; Jos. Arch. 15, 11, 3; B. J. 5, 5, 5; 7, 55, sowie auch zur Herstellung der heiligen Gerätschaften angewandt. Der Lichtherrlichkeit Gottes schien am meisten der Reflex des Lichtes, welcher den Glanz der edlen Metalle bildet, zu entsprechen, und sollte die ganze Erde dereinst verklärt und leuchtend werden, so musste es die Stätte Gottes schon jetzt sein. Wärend im Vorhofe, der Stätte des Volkes, fast alles ehern war, waren in der Wonung Gottes, im Heiligen und Allerheiligsten, der Räucheraltar, der Schaubrottisch und die Bundeslade, ja selbst die Seitenwände, aus Akazienholz be-

stehend, mit Gold überzogen; der Leuchter im Heiligen, die Kapporeth und die Cherubim im Allerheiligsten waren sogar massiv golden, von getriebener Arbeit, מִקְשָׁה. Silbern waren namentlich die schweren Fußgestelle der Bohlen und der Vorhangs-Säulen, 2 Mos. 38, 27 ff.; 27, 10; im Vorhofe waren es die Haken oder Nägel an den Eingangssäulen; auch waren die Säulenkapitäle und -Stäbe hier versilbert. Silbern waren ferner die Trompeten des hl. Dienstes, 4 Mos. 10, 12. Ebenso aber dienten Gold und Silber auch zur Anfertigung der Götzenbilder, die aus Holz, Erz oder Eisen hergestellten Gestalten wurden damit wenigstens überzogen, 2 Mos. 32, 2 ff.; 5 Mos. 7, 25; 29, 17; Richt. 8, 27; Jes. 2, 20; 31, 7; 46, 6 u. a. — Erz oder Kupfer, נְחֹשֶׁת, war das gewönlichste Metall; es prävalirte in den älteren Zeiten auch bei andern alten Völkern, besonders auch in der homerischen Welt, vgl. Hesiod. op. et dies, v. 134, 149 ff.; Lucret. V, 1285 ff. Es kam freilich in den im Altertum bekannten Ländern keineswegs so viel öfter als das Eisen gediegen vor; es mußte gewönlich ebenfalls erst verhüttet werden. Aber es war leichter zu bearbeiten; es ließ sich sogar flüssig machen und gießen, und leicht drang sich dabei die Erfarung auf, daſs es in der Verbindung mit andern Metallen, besonders mit Zinn, also als das, was man Bronce nennt, eine Härte bekam, die derjenigen des Stahls nur wenig nachgab. Daher denn der Himmel bei andauernder glühender Hitze ebensowol mit dem Erz, 5 Mos. 28, 23, wie mit dem Eisen, 3 Mos. 26, 19, verglichen wird; vergl. auch den bildlichen Gebrauch des Erzes in Hiob, 40, 13; 41, 18; Jer. 1, 18; 15, 20; Mich. 4, 13; Jes. 48, 4. Da Kupfer in der Legirung mit andern Metallen nicht hämmerbar ist, so wurden die erzenen oder ehernen (Luth.) Sachen durch Guſs hergestellt, 1 Kön. 7, 46. Ehern war schon die Schlange in der Wüste, 4 Mos. 21, 9 ff., ehern waren die Geräte des Vorhofes der Stiftshütte und des Tempels, die Schaufeln, Töpfe, Becken und Pfannen, ferner die Säulenfüße, Ringe, das Gitter um den Altar und der Überzug des letzteren, das große Wasserbecken in Stiftshütte und Tempel, 2 Mos. 38, 8 und 1 Kön. 7, 23; — erst im Tempel wurde auch eine große Masse von Eisen verwendet, 1 Chron. 23, 3. 14; 30, 7; 2 Chron. 24, 12, — ehern ferner die Schutzwaffen Goliaths, Helm, Panzer, Beinschienen und Schild, 1 Sam. 17, 5 ff.; — erst später werden auch eiserne Harnische und Helme erwänt, Hiob. 20, 24; 1 Makk. 6, 35; Off. 9, 19, — ebenso andere Waffen, 1 Sam. 21, 16, besonders die Bögen, 2 Sam. 22, 35 u. a., die Fesseln, die kurzweg נְחֻשְׁתַּיִם heißen, Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 34; 2 Kön. 25, 7, die Cymbeln, צֶלְצְלִים oder מְצִלְתַּיִם, *κύμβαλα*, 2 Sam. 6, 5; 1 Chron. 13, 8 ff.; Jud. 16, 2; 1 Makk. 4, 54; Jos. Arch. 7, 12, 3; 1 Kor. 13, 1, auch Thüren und Riegel, 5 Mos. 33, 25; Ps. 107, 16; Jes. 45, 2; 1 Kön. 4, 13. Man polirte das Erz, מרט, 1 Kön. 7, 45 und מרק, 2 Chron. 4, 16; man glättete es, — daher נְחֹשֶׁת קָלָל, Ez. 1, 17; Dan. 10, 6, vergl. קִלְקַל, Pred. S. 10, 10; — es bekam einen schönen Glanz, מֻצְהָב, Esr. 8, 27, und diente zu Spiegeln, 2 Mos. 38, 8; Hiob 37, 18. Durch Glühen reinigte man es von Rost, חֶלְאָה, Ez. 24, 6. 11. 12, und von levitischer Verunreinigung, wie auch andere Metalle, 4 Mos. 31, 22. — Das Eisen konnte man wol zu Stahl, פְּלָדָה, Neh. 2, 4 härten, aber nicht flüssig machen und gießen. Die Herstellung des Gusseisens ist erst wenige Jarhunderte alt. Man war auf das Schmieden, לֹטֵשׁ, angewiesen. In dem öfter auch bildlich vorkommenden Eisenofen, כור הברזל (Luth. unrichtig: eiserner Ofen), 5 Mos. 4, 20; Jer. 11, 4; 1 Kön. 8, 51, den man sich nach Art des noch jetzt im Kesruan üblichen zu denken hat, — aus gewönlichen Bruchsteinen konisch erbaut, unten 1 Met., oben 35 Centim. im Durchmesser weit, 3 M. hoch, mit Lehm verschmiert, mit Eisenerz und Kohlen wechselweise gefüllt und mittelst Blasebälge oder Winddüsen in Glut gesetzt — schmolz man nur die nicht zugehörigen Bestandteile aus. Gediegen findet man das Eisen, sei es tellurisch, sei es als Meteoreisen, nur äußerst selten. Außer den Äxten und Beilen und andern gewönlichen Gerätschaften schmiedete man aus Eisen schon frühzeitig auch

Schwerter und Spießspitzen, 1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 23; 7, Kriegswagen, Richt. 1, 19; 4, 3. 13; 2 Makk. 13, 2, Dreschschlitten, 2 Sam. 12. 31; Am. 1, 3, — ferner Griffel zum Schreiben in hartem Material, Hi. 19, 24; Jer. 17, 1, aber auch Götzenbilder, Jes. 44, 12; Dan. 5, 4. 23. — Das Zinn, *κασσίτερος*, Sir. 47, 18, plumbum album, das seinen Namen בְּדִיל davon hatte, daſs es mit den Abgängen des Silbererzes בדילים identisch zu sein schien, obwol letztere vielmehr Blei, Bleiglanz sind, wurde für sich allein nur weniger, z. B. an Stelle des Bleis zum Senkloth, האבן הבדיל, Sach. 4, 10, am meisten als Zusatz zu anderen Metallen, besonders zum Kupfer, benutzt, Ez. 22, 18. 20. Es kommt schon unter den von den Midianitern erbeuteten Metallen vor, 4 Mos. 31, 22, und wurde aus Spanien auf den tyrischen Markt gebracht, Ez. 27, 12. — Das Blei, עֹפֶרֶת, *μόλυβος* oder *μόλιβδος*, Sir. 47, 18, plumbum nigrum, in Jer. 6, 28, 29 neben Erz und Eisen als unedles Metall erwänt, eignete sich bei seiner Schwere, vgl. 2 Mos. 15, 10; Sir. 22, 17, zu Gewichten, Sach. 5, 7. 9, zum Bleiloth der Maurer, אֲנָךְ, Am. 7, 7. 8, und zum Senkblei der Schiffer, Apg. 27, 28; nach Hi. 19, 23. 24 wurden auch die mit Eisengriffel in Stein eingegrabenen Buchstaben zu größerer Deutlichkeit und Dauer mit Blei ausgegossen. — Spießglanz endlich oder Antimonium, *στίβι*, *στίμμι*, daher stibium, kannten die Hebräer, wenn sie nicht statt desselben nach Art der jetzigen Orientalen eine Art Bleierz anwandten (Schaw, Reise, S. 294; Russel, Nat.-G. von Aleppo, I, S. 136 ff.), in der Vermischung mit Zink als ein schwarzes Pulver, das sie, etwa mit Öl befeuchtet, als Schminke, פּוּךְ (vgl. כחל, sich schminken, Ez. 23, 40, und كحل, ܟܘܚܠܐ, stibium), mittelst eines Pinsels zwischen die geschlossenen Augenlider durchzogen, um diese mit einem schwarzen Rande zu versehen und dadurch von dem Weißen des nun größer erscheinenden Auges abzuheben, 2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30; Ez. 23, 40, auch Hi. 42, 14; Jes. 54, 11; Jos. B. J. 4, 9, 10; Mischna Schabatt. 8, 3. Z.D.M.G. 1851, S. 236 ff.; — angeblich auch gegen Schwäche und Entzündung der Augen, Plin. 33, 34, also als Augensalbe, *κολλύρια* oder *κολλούρια*, Off. 3, 18.

Was die sonst noch in der heil. Schrift vorkommenden Metallnamen betrifft, so bezeichnet חַשְׁמַל, Ez. 1, 4. 27; 8, 2, von dunkler Etymologie, am warscheinlichsten von חשם, dick, fett sein, glänzen (Dietr., Abhandl. für semit. Wortforsch., S. 291), nach dem Zusammenhang etwas sehr glänzendes oder leuchtendes; Luth. daher: wie Licht — helle. Die Alex. setzten dafür *ἤλεκτρον*, was, wenn es nicht Bernstein bedeutet, eine Mischung von $^4/_5$ Gold und $^1/_5$ Silber ist, aes album. Dies Silber- oder Glanzgold wird auf verschiedenen Gängen natürlich gefunden, aber auch künstlich hergestellt, Plin. 9, 65; 33, 23; (das sibirische Silbergold hat 64 Teile Gold und 36 Teile Silber). Auch נְחֹשֶׁת קָלָל mag eine Mischung sein, aber jedenfalls ist sie von Glanzgold zu unterscheiden (gegen Ges. thes. mit Hengstenberg zu Off. 1, 15; 4, 3 u. a.); denn mit ihr werden in Ezech. 1, 7 nur die Füße der Cherubim und in Dan. 10, 6 die Arme Michaels, mit חשמל dagegen wird das Innerste der Erscheinung Jehovas verglichen. Wie der Name besagt, ist נְחֹשֶׁת קָלָל vor allem Kupfer, aber da es sehr glänzend war, war es vielleicht mit Silber und Gold legirt, also Glanzerz, dem beliebten aes Corinthium entsprechend, welches, je nachdem der eine oder andere Bestandteil überwog, eine weiße oder goldige, oder mittlere Farbe hatte und namentlich zu Bildwerken, zu Leuchtern und andern Geräten verwandt wurde, Plin. 9, 65; 64, 3; 37, 12. An dies korinthische Erz hat der Syrer auch bei dem Erz von gutem Glanze, מֻצְהָב טוֹבָה, in Esr. 8, 27 gedacht. Den *χαλκολίβανος*, Off. 1, 15, mit dem die Füße des Menschensones verglichen sind, hat man bald auf die eine, bald auf die andere der erwänten Mischungen gedeutet. Aber mag auch der Name als eine vox hibrida dem Sprachcharakter der Apokalypse gemäß (nach לבן = weiß) als aes album (Grot. Boch. hieroz. III, S. 90, ed. Lips.), nicht als „Erz vom

Libanon“ (Syr., Äthiop. u. a.) zu erklären sein, so spricht doch der Umstand, dass die Füße das Verglichene sind, ebensosehr gegen die Gleichheit mit חַשְׁמַל, wie für die mit נְחֹשֶׁת קָלָל, zumal da auch Erz in der Mischung mit Gold und Silber leicht als weiß oder hell bezeichnet werden konnte. Die Vulg. hat *χαλκολίβανος* mit aurichalcum übersetzt, welches Wort als eine Romanisirung des griech. *ὀρείχαλκος* (Homer. Hymn. 6, 9 u. a.) zugleich von ordinäreren Mischungen, z. B. von Kupfer und Zink, gebraucht wurde. Luth. hat es daher mit Messing (Kupfer und Zink) widergegeben. Auch *χαλκός* selbst hat Luth. in 1 Makk. 8, 22; 14, 18. 26. 48, wo von den römischen *δέλτοις χαλκαῖς* die Rede ist, von Messing verstanden, obwol die Römer solche Tafeln, wenn die Schrift darauf getrieben wurde, aus reinem Kupfer oder sonst aus Bronce (Kupfer und Zinn) herzustellen pflegten. — Die Kunst, die Metalle zu bearbeiten, war den Hebräern warscheinlich schon von Ägypten her, wo sie schon frühzeitig sehr weit ausgebildet wurde, bekannt, 2 Mos. 35, 80 ff.; sie kamen aber nicht so weit darin, dass sie nicht noch in Salomos Zeit phönizischer Anleitung bedurft hätten, 1 Kön. 7, 14. Über die Erz- und Eisenschmiede und Goldarbeiter, zu denen später sogar Priester gehört zu haben scheinen, vergl. m. Comm. zu Neh. 3, 11. 31, — über ihre Instrumente und Manipulationen ist der Art. „Handwerke“ Bd. V, S. 582, nachzusehen. **Fr. W. Schultz.**

Metaphrastes, Simeon. Dieser byzantinische Schriftsteller hat sich durch Sammlung und Bearbeitung alter und jüngerer Märtyrer- und Heiligengeschichten einen Namen in der Litteratur des Mittelalters gestiftet. Wie aber seine Sammlung aus höchst ungleichen Elementen besteht und das Unechteste und Fabelhafteste enthält, so haftet auch an ihm und seinem Zeitalter ein beträchtliches Dunkel; er gehört zu denen, an welche man, weil sie von lauter Verwirrung und Unsicherheit umgeben sind, ungern erinnert wird. An Untersuchungen über ihn fehlt es nicht, aber kein Neuerer hat sie aufgenommen, und one handschriftliche Hilfsmittel würden sie sich gar nicht bis in alles einzelne verfolgen lassen. So viel allein steht fest, er lebte als Statsbeamter in Konstantinopel. Die Art, wie er die vorgefundenen Materialien zu seinem Werk sammelte, redigirte, umschrieb oder überarbeitete (*μετέφρασε*), verschaffte ihm den Namen des Metaphrasten. Über sein Zeitalter finden sich bei Blondell, Vossius, Ceillier, Baronius, Pagi, Simler, Volaterra, Allatius, Cave, Oudin, Fabricius die verschiedensten Angaben, welche vom 9. bis ins 14. Jarhundert reichen. Und ebenso fragt sich, ob ein doppelter Simeon mit Recht oder mit Unrecht unterschieden wird. Sehen wir jedoch von den offenbar falschen Vermutungen ab: so liegen eigentlich nur zwei auf genaue Sachkenntnis gegründete Annahmen zur Wal vor. Die ältere Meinung ist die des Leo Allatius; dieser widmet in seiner Schrift De Simeonum scriptis (Par. 1664, p. 49 sq.) dem Metaphrasten ausfürliche Untersuchungen, deren Resultat im Wesentlichen auf Cave (Histor. liter., Lond. 1688, pag. 573) und auf Fabricius (Bibl. Gr. VI, p. 509, et in ed. Harl. X, p. 180 sq.) übergegangen ist. Ihnen ist Oudin entgegengetreten, welcher in seiner sorgfältigen Dissertatio de aetate et scriptis Sim. Met. (Comment. II, p. 1300 sq.) die vorhandenen Ansichten durchgeht, die seinige aber auf die Widerlegung des Allatius zu basiren sucht. Beigestimmt hat demselben besonders Hamberger (Zuverlässige Nachrichten 2c. IV, S. 139). Wir heben auf beiden Seiten die Hauptargumente hervor. Allatius versetzt den Simeon in die 1. Hälfte des 10. Jarh.'s, zu welcher Zeit er unter Kaiser Leo Philosophus und dessen Son Konstantinus in hoher amtlicher Stellung als Sekretär, Großkanzler (Logotheta) und Magister Palatii gewirkt und geschrieben habe. Dies soll erstens durch die von ihm herrürende Vita S. Theoctistae (latine apud Surium 10. Nov.) bewiesen werden. Hier erzält nämlich der Verfasser selbst, dass er vom Kaiser Leo (im J. 902) in Begleitung des Fürsten Himerius als Legat zu den Arabern nach Kreta gesandt worden sei und einen drohenden Feldzug derselben gegen Thessalonich gütlich abgewandt habe. Bei dieser Gelegenheit sei er auch auf die Insel Paros gekommen und habe von einem dor-

tigen Anachoreten den ersten Antrieb zur Aufzeichnung des Lebens der genannten Heiligen empfangen (conf. Montfauc. Palaeogr. p. 269. 273). Doch kann, schließt Allatius weiter, Simeon schon damals kein Jüngling mehr gewesen sein; denn in dem Gespräch mit jenem Mönch schützt er Familiensorgen vor, die ihn zu litterarischen Arbeiten untauglich machten. Und da in der Vita selber der Kaiser als bereits gestorben angegeben wird, die Schrift also erst nach dem Jare 911 verfaſst sein kann, so wird das ganze Unternehmen der Biographieen in seine späteren Lebensjare fallen müssen. Zweitens aber soll zum Zeugnis dienen die Lobrede des jüngeren Michael Psellus (Oratio panegyrica in Sim. Met. apud. Surium 27. Nov. et apud Allatium l. c. p. 221), welcher um 1050 lebte und der daselbst den Metaphrasten mit Lobsprüchen überhäuft und als Verfasser jener Lebensbeschreibung bezeichnet. — Diesen Gründen stellt Oudin folgendes entgegen. Es ist an sich unwarscheinlich, daſs Simeon bei vorgerücktem Alter, wie dort angenommen wird, ein so umfassendes Werk wie das der Heiligenlegenden sollte begonnen und ausgefürt haben. Ferner nötigt uns nichts, den Simeon als wirklichen Verfasser der Vita Theoctistae zu denken; diese kann ebensowol von einem Anderen und Ungenannten herrüren und von dem Metaphrasten nur one Änderung aufgenommen sein. War er aber wirklich der Autor, wie kann Psellus, wo er von dem Tode des Metaphrasten spricht, sich auf solche, die diesen noch von Person gekannt (ὥσπερ οἱ συνεωρακότες φασίν), berufen — er, der in diesem Fall mehr als hundert Jare später lebte und schrieb? Oudin macht dazu die Bemerkung: Hic locus junioris Pselli omnem diatribam Leonis Allatii subvertit (p. 1359 Comment. l. c). Sodann sucht er noch warscheinlich zu machen, daſs jene Lobrede gar nicht dem sogenannten Psellus junior, dem bekannten Schriftsteller des 11. Jarhunderts, zugehörte, sondern einem dritten um 1190 Lebenden dieses Namens beigelegt werden müsse. Die Meinung des Allatius entbehre daher aller Sicherheit; das Richtige sei vielmehr, unseren Metaphrasten für eine Person zu halten mit demjenigen Simeon, welcher um 1160 unter Johannes Comnenus eine noch vorhandene Epitome canonum (Justelli, Biblioth. jur. can. Tom. II, p. 710) herausgab und der gleichfalls Magister und Logotheta genannt wird. So argumentirt Oudin. Gewiſs wird hier nur die genaueste Prüfung vollständig entscheiden können, und es bedarf derselben um so mehr, da Oudin gegen Allatius als einen „lügnerischen Griechen" leidenschaftlich eingenommen war. So viel ich urteilen kann, ist Allatius nicht widerlegt. Die Nachricht von der Gesandtschaft unter Leo hat doch einige Bestimmtheit, sie hängt mit nachweisbaren politischen Ereignissen zusammen und wird durch das Bedenken über das Lebensalter des Simeon als eines damals schon verheirateten Mannes nicht entkräftet. Allerdings ist möglich, daſs die ganze Vita Theoctistae von dem Metaphrasten nur aufgenommen und nicht geschrieben wäre. Allein lebte der letztere wirklich erst um 1160, wie konnte dann der nur wenig spätere Psellus, welchem Oudin das Jar 1190 anweist, — wie konnte er so blind sein, dem Simeon eine Schrift beizulegen, welche ihn in Kaiser Leos Zeit zurückversetzt? Diese Frage müssen wir der obigen des Oudin entgegenhalten. Die damit notwendig gegebene Annahme eines dritten Psellus hat ebenfalls Schwierigkeit. Auch ist Theophanes Kerameus, welcher homil. XXV (ed. Fr. Scorsus, Par. 1644. p. 164) den Simeon als γλυκὺς μεταφράσεων συγγραφεύς erwänt, warscheinlich in die Mitte des 11. Jarh.'s zu versetzen, und es müssen demzufolge die Legenden des Metaphrasten schon viel früher bekannt und im Gebrauch gewesen sein (das Zeugnis des Georgius Choeroboscus, De figuris poët. ed. Morell., Par. 1615, p. 30, siehe bei Fabric. ed. Harl. X, p. 180). Was aber jene von Oudin urgirten Worte des Psellus: οἱ συνεωρακότες φασίν betrifft, so braucht Psellus, wenn er nämlich schon 1050 lebte, diese Augenzeugen nicht selbst gekannt zu haben, er konnte sich ebensogut auf Zeitgenossen des Simeon, von welchen er wuſste, berufen wollen. Es bleiben daher Gründe genug, welche gegen Oudin und für das höhere Zeitalter des Simeon sprechen. Neuere Historiker, wie Hase, bezeichnen den Metaphrasten einfach als Schriftsteller des 10. Jarhunderts, welche Annahme auch in dem katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte bevorzugt wird.

Die unter Simeons Namen vorhandenen Heiligengeschichten oder Metaphrasen bilden eine wüste, durch Hunderte von späteren Zutaten unendlich angewachsene Stoffmasse. Sie finden sich handschriftlich zerstreut auf den Bibliotheken zu Wien, Paris, Venedig, Florenz, München, Moskau, Madrid und anderweitig; auch das British Museum in London besitzt eine schöne griechische Handschrift. In lateinischen oder griechischen Texten sind sie teils in die Sammlung des Surius, teils in die Acta Sanctorum übergegangen, viele auch ungedruckt geblieben. Den mühseligen Versuch der Sichtung und Ausmerzung des Unechten hat Allatius l. c. p. 119 und nach ihm Cave S. 574 (cf. Fabr. ed. Harl. p. 186 sq.) gemacht. Nach ihrer Angabe sollen 122 Lebensbeschreibungen den Namen des Metaphrasten mit Recht, 95 mit Unrecht tragen, in einzelnen Handschriften aber noch 444 entschieden untergeschobene sich vorfinden. Dem Inhalt nach gehen dieselben in die ältesten christlichen Zeiten zurück; es sind längere oder kürzere Aufzeichnungen über Schicksale und Tod einiger Apostel und Kirchenväter, zalreicher bekannter oder unbekannter Märtyrer und Mönche oder Anachoreten. Trotz alles Fabelhaften, das sie darbieten, gibt ihnen doch der Zusammenhang mit älteren Quellen zuweilen historischen Wert, und die gelehrten Arbeiten über Ignatius und Justinus Martyr u. a. haben den Metaphrasten nicht ignoriren dürfen. Die Anfürung der Titel und Ausgaben würde allzuviel Raum erfordern, vgl. Hamberger a. a. O. 143 ff.

Außerdem werden dem Metaphrasten noch andere Schriften beigelegt: Epistolae IX (ap. Allat. De Simeon. p. 254); Carmina quatuor politica et jambica (ibid. p. 132); Oratio in lamentationem Deiparae (ibid. p. 275); Sermo in diem Sabbati Sancti (Combefis. in Bibl. concionat. III); Sermo de precatione (ed. Nic. Glaser in Cynosura pietatis, Giess. 1609); Ἠθικοὶ λόγοι, Sermones XXIV de moribus ex Basilii opp. selecti (ed. Morell., Par. 1556, dann mehrfach in den Ausgaben des Basilius), dazu einige ungedruckte Reden und Hymnen. Streitig aber ist Simeonis Chronicon collectum ex variis chronicis et historiis. Es besteht aus mehreren Stücken; nach gewönlicher Meinung hat der erste bis 960 reichende Hauptteil den jüngeren Simeon Magister et Logotheta zum Verfasser. Oudin aber vindizirt es dem angeblich mit diesem identischen Metaphrasten und will damit den Allatius abermals des Irrtums beschuldigen. Vergl. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 471 sq., und Hanckius; De scriptor. Byzantinis, p. 436. **Gaß.**

Meth, Ezechiel, gehört nebst seinem Mutter-Bruder Esaias Stiefel zu den Schwärmern am Anfang des 17. Jarhunderts, über welche am Ende desselben Jarhunderts Gottfried Arnold ausfürliche Nachrichten gesammelt und in seiner „Kirchen- und Ketzer-Historie" mitgeteilt hat. Das Leben des Oheims und des Neffen ist äußerlich wie innerlich von einander unzertrennlich. Wir finden beide in der Stadt Langensalza in Thüringen, Stiefel nach seinem äußeren Berufe als Kaufmann und Weinschenken, Meth als den Son des dasigen Schulrektors, welcher später nach Leizig zog und daselbst 1607 als Medikus starb.

Stiefel hat durch seine religiösen Verirrungen und Absonderlichkeiten, sowie durch die enthusiastische Verkündigung der eigenen Weisheit über zwanzig Jare lang (1604 bis mit 1625) sich und anderen, geistlichen und weltlichen Behörden, zuerst dem Superintendenten Tilesius in Langensalza und dem Rate daselbst, später den oberen und obersten Behörden des Landes viele Not gemacht: er hat viele Verhöre, viele Verwarnungen, viele Haft und Geldstrafen bestanden; er ist im Jare 1607 von Langensalza nach Erfurt, von Erfurt nach Gispersleben gezogen, one Ruhe zu finden: er hat sechsmal widerrufen und hat endlich doch noch infolge geistlichen Zuspruchs seitens seines Beichtvaters Hogel in Erfurt wirklich Buße getan, worauf er nach Jar und Tag am 12. August 1627 als ein bekehrter Christ gestorben ist. Ob er durch äußeren Einfluss oder durch den eigenen Geist in Schwärmerei geraten, ist nicht bekannt; desto gewisser ist es seinem Einflusse zuzuschreiben, dass sein Neffe im Jare 1613 ebenfalls in Langensalza Unruhen verursachte und die Aufmerksamkeit des geistlichen Ministeriums in An-

spruch nahm. Die Folge waren viele Verhöre und Verhandlungen durch alle Instanzen in Langensalza, Leipzig und Dresden. Es hat auch nicht an Haft und Zurechtweisung gefehlt, um den Verirrten zur Besinnung zu bringen, um dem ansteckenden Beispiel zu begegnen und dem Ärgernisse zu wehren. Ein ernstliches Verfaren gegen Meth schien um so nötiger, da auch andere Seelen durch diese Vorgänge beirrt und beunruhigt, oder auch selbst hinein verstrickt wurden. Aber alle Versuche der Güte und Strenge scheiterten, bis endlich Stiefel starb, Stiefel, der sich, den Meth für unsterblich gehalten hatte. Jetzt ward Meth erst in Halle unter der Seelsorge des Superintendenten Andreas Merckius, dann (1628) in Erfurt durch den Diakonus Starkloff zu St. Andreas mit Hilfe der Schrift Joh. Himmels über den Enthusiasmus zur Besinnung gebracht, worauf er am 26. Okt. 1640 als ein bekehrter Christ gestorben ist.

Stiefel und Meth hatten sich erst in Langensalza, dann in Erfurt und Umgegend unter Verwandten und Bekannten einen Anhang verschafft. So hatten sie auch von Gispersleben aus an dem Hofe des Grafen Hans Ludwig zu Gleichen sich Eingang zu verschaffen gewusst, Stiefel als Hausverwalter, Meth als Chemikus, bis sie endlich der Graf auf beharrliche Vorstellung des Ohrdruffer Superintendenten D. Weber aus seinen Diensten entließ. Die Gemalin des Grafen, Erdmuthe Juliane, war aber schon so in diese Schwärmerei verstrickt, dass sie endlich der Superintendent Weber, nachdem alle Vorstellungen gescheitert waren, vom Abendmal ausschloss. Es kam so weit, dass sie sich von ihrem Gemale trennte, welcher am 11. Januar 1631, als der letzte seines Geschlechts, zu Gräfentonna starb, wärend die Gräfin bis zu ihrem Ende (28. Juli 1633) in ihrem Irrtume und in der Hoffnung, den Messias zu gebären, verblieben sein soll.

Die Stiefel-Methschen Irrlehren sind, wie aus den hinterlassenen Schriften — „Zehn christliche und gottselige Traktätlein von Esaias Stiefel“, und „die zwölf Artikel, welche Ezechiel Meth von Langensalza bekennt“, — zu ersehen ist, größtenteils die widertäuferischen und die Schwenkfeldschen Schwärmereien, wie sie in der Konkordienformel spezifizirt und damnirt worden waren. Sie kommen darauf hinaus, dass nur Christus als das lebendige Wort anerkannt, hingegen das geschriebene Wort für nichts geachtet, Predigt und Predigtamt verworfen, die Sakramente der lutherischen Kirche, Taufe und Abendmal, für eitel Zauberei erklärt werden. Die weitere Lehre ist, dass das Gesetz Gottes von dem aus dem Geiste Gottes widergebornen Christen vollkömmlich erfüllt werden könne, dass die ware Kirche als Gemeinschaft der Heiligen auch schon hienieden one Makel und Flecken sei, und dass eben darum keine Auferstehung der Toten, auch kein ewiges Leben zu erwarten sei, indem die waren Christen, und an ihrer Spitze Stiefel und Meth, allbereits einmal der Welt abgestorben gewesen und daher die Freude des ewigen Lebens, wie sie Christus verheißen, an ihrem Leben gewiss und vollkömmlich empfinden. Für die eigene Person schmückten sich beide mit Ausdrücken, die an Selbstvergötterung grenzen, wärend sie sich doch auch wider von Christo unterscheiden, als die Ihn widerbringen. Über Stiefel und Meth hat Dr. Balthasar Meißner zu Wittenberg in den von ihm abgefassten amtlichen Fakultätsgutachten so mild als möglich geurteilt, wenn er auf das Resultat hinaus kommt, 1) dass die Schwarmgeister sich nicht mit Christo identifiziren, wiewol die Ausdrücke gefärlich sind, 2) dass der Hauptirrtum in den Worten liege, welche sich in einer *ἀκυρολογία* bewegen, 3) dass ein Vorsatz, Gott zu lästern, nicht anzunehmen sei. Wie der strenge Orthodoxe in Wittenberg, so hat sich auch der Schuhmacher in Görlitz, Jakob Böhme († 1624), über die beklagenswerten Verirrungen geäußert, die ihm übrigens von Unkundigen wol gelegentlich selbst beigemessen worden sind.

Über Stiefel und Meth ist zu ihrer Zeit und später viel geschrieben und auch manche Streitschrift gewechselt worden: obenan steht der Streit mit dem Ohrdruffer Superintendenten D. Weber. Meth hat selbst nichts drucken lassen, als eine kleine Schrift von zwei Bogen unter dem Titel einer „Erzälung, warum er von der christlichen Gemeinde augsburgischer Konfession abgetreten und nunmehr wider mit ihr ausgesönt sei“. Ein späterer Widerruf auf Veranlassung des

Sup. Merckius in Halle ist erst 1728 in den „Sammlungen von Altem und Neuem" an das Licht gestellt worden. Ein Mehreres über die Litteratur und deren Gegenstand enthält außer den schon bezogenen Quellen meine „Chronik der Stadt Langensalza in Thüringen", Band II, 1818, S. 310.

L. F. Göschel †.

Methodismus. Der Methodismus ist die dritte epochemachende Erscheinung in der Geschichte der reformirten Kirche Englands. Die anglikanischen Bekenntnisschriften hatten die evangelische Lehre dem Katholizismus gegenüber festgestellt, der Puritanismus kämpfte gegen Hierarchie und Despotie für Gewissensfreiheit, Selbständigkeit der Kirche und Kirchenzucht in der Gemeinde, und errang gesetzliche Duldung. Der Methodismus, dem Schoße der Statskirche entsprungen, suchte diese neuzubeleben, das Prinzip der Reformation als heiligende Kraft in das Leben einzufüren und besonders die bis dahin so vernachlässigte Masse des Volkes mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen. Man hätte erwarten können, dass der Puritanismus, nachdem die mehr als hundertjärigen Religionskämpfe durch die Duldungsakte beendigt waren, sein Schwert in eine Pflugschar verwandeln würde, um das wüste liegende Feld des religiösen Lebens zu bebauen. Es tat nie mehr not, als damals. Aber die Puritaner schienen ihre beste Kraft im Kampfe gegen die Statskirche verbraucht zu haben. Sie versanken in untätige Ruhe, und was noch viel schlimmer war, viele von ihnen wurden in den Netzen des Deismus gefangen. Wol zälten sie manche glaubenstreue Männer zu den ihrigen, aber diese waren nicht stark genug, den Strom der Zeit zu dämmen.

Noch schlimmer sah es in der Statskirche aus. Auch hier waren namentlich unter der höhern Geistlichkeit treffliche Männer, die mit den Waffen der Wissenschaft den Glauben zu verteidigen suchten. Aber die platonisirende Philosophie, der sie mehr oder weniger anhingen, fürte sie nur zu oft, one dass sie es anten, in das feindliche Lager. Und ihr Streben, selbst in Predigten gelehrt zu erscheinen, trieb die wenigen Zuhörer zur Kirche hinaus. Allerdings durchbrach um diese Zeit Tillotson das Eis dieser kalten, unlebendigen Predigtweise, aber nur wenige folgten ihm, und Männer, die wie Clarke durch einfachen klaren Vortrag viele Zuhörer anzogen, neigten sich zu sehr zum Rationalismus hin, als dass sie hätten die Herzen für das lautere Evangelium gewinnen können. Der Zustand der niedern Geistlichkeit war ein kläglicher. Trägheit, Gleichgültigkeit, Unwissenheit, ja Unbekanntschaft mit den einfachsten Schriftwarheiten und dem Katechismus war das Herrschende. Das ist das einstimmige Urteil der hervorragenden Prälaten über die Geistlichkeit ihrer Kirche. Mit Bangigkeit blickten sie in die Zukunft der Kirche, deren gänzlichen Verfall sie fürchteten, wenn nicht auf außerordentliche Weise geholfen würde. Diese Hilfe kam von einer Seite, wo man sie am wenigsten erwartete — von ein par Studirenden in Oxford, die sich im Jare 1729 vereinigten, um durch Lesen der hl. Schrift, durch erbauliche Besprechung und fleißigen Gebrauch der Gnadenmittel sich in dem Streben nach Heiligung gegenseitig zu fördern. Man nannte sie spottweise „Sakramentarier", den „frommen Klub" oder „Methodisten". Der letzte Name ist alten Ursprungs und wurde früher etwa gleichbedeutend mit Theoretiker oder Systematiker von solchen gebraucht, die in Wissenschaft oder Praxis eine strenge Methode befolgten. Auf dem religiösen Gebiete wurden damit schon im 17. Jarhundert überhaupt solche bezeichnet, welche in der Theologie oder im Leben eine neue auffallende Richtung einschlugen. Der Name findet sich, gleichbedeutend mit Rationalisten, neben Socinianern und Arminianern, oder neben Anabaptisten. Später scheint er an die Stelle des sonst üblichen Spottnamens „Puritaner und Präcisianer" getreten zu sein, entsprechend dem deutschen „Frömmler" oder „Pietisten". In diesem Sinne wurde er auf die Oxforder angewendet, zugleich wol auch deswegen, weil sie die vorgeschriebene Studien-Methode streng einhielten. Wie so häufig nahmen die Betreffenden den Namen an und gaben ihm eine gute Deutung. „Methodist", sagten sie, „ist ein solcher, der nach der in der Bibel aufgestellten Methode lebt". Von diesem verachteten Methodistenklub ging die Widergeburt der englischen

Kirche aus, wie ein halbes Jarhundert zuvor aus den Collegia pietatis die Neubelebung der deutschen Kirche. Charles Wesley gab den Anstoß dazu und John Wesley wurde bald die Seele des kleinen Vereins. Mit der Lebensgeschichte des letzteren fällt die erste große Periode des Methodismus zusammen. Die zweite geht von seinem Tode bis auf die Neuzeit.

I. Periode. Geschichte des Methodismus bis zu John Wesleys Tod 1791. 1) Wesleys Jugendgeschichte bis zur Gründung des Methodistenvereins in Oxford 1729.

Die Wesley stammen aus einer frommen Predigerfamilie. Ihr Urahn und Großvater wurden als Nonkonformisten nach der Restauration von ihren Pfarreien vertrieben. Samuel Wesley, der Vater des John und Charles Wesley, wurde in den Grundsätzen der Ahnen erzogen und auf nonkonformistischen Schulen gebildet. Aber die heftige Erbitterung dieser Partei gegen die Statskirche, ihr Königshass und die großen Mängel ihrer Erziehungsanstalten trieben ihn auf die andere Seite. Er brach alle Verbindung mit den Nonkonformisten ab, ging nach Oxford und wurde ein entschiedener Hochkirchlicher. Er wurde 1693 auf die Pfarrei Epworth und Wroote ernannt, die er bis zu seinem Tode 1735 behielt. Samuel Wesley hatte reiche, besonders dichterische Anlagen. Er war ein rastlos, nur zu vielseitig tätiger Mann, voll von Plänen, unerschrocken, streng, oft heftig, aber edel, warhaftig und voll tiefer Religiosität. An seiner Frau, Susanna, geb. Annesley, die ihm 19 Kinder gebar, von denen er 10 groß zog, hatte er eine ausgezeichnete Gehilfin in Haus und Amt. Auch sie stammte aus einer nonkonformistischen Familie und hatte sich, wie er, aus Überzeugung an die Statskirche angeschlossen. Sie war eine fromme, gottergebene Seele, gewissenhaft im Kleinsten, besonnen, umsichtig, voll klaren Verstandes. Sie übte einen entscheidenden Einfluss auf alle ihre Kinder aus; ihre Söne pflegten selbst in reiferen Jaren, sogar in theologischen Fragen, ihren Rat einzuholen. Und mehr noch, sie war eine Pfarrfrau im vollen Sinne des Wortes. Man hat sie mit gutem Recht „die Mutter des Methodismus" genannt. Wärend der Abwesenheit ihres Mannes hielt sie die Hausandacht und gestattete an Sonntag-Abenden auch Gemeindegliedern den Zutritt. Sie pflegte dabei eine Predigt vorzulesen und nachher mit den Anwesenden über ihren Seelenzustand zu sprechen. Die Zal der Teilnehmenden stieg bald auf 200. Ihr Mann war darüber ungehalten. Aber sie erklärte, dass sie nach dem Urteil der Welt nichts frage, wo sie zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen etwas tun könne, und dass sie nicht die Verantwortung auf sich laden wolle, eine Gelegenheit zum Gutestun versäumt zu haben.

Wenn irgendwo die elterliche Erziehung auf die Zukunft der Kinder einen Einfluss hatte, so war es hier. Die drei Söne wurden, jeder in seiner Art, ausgezeichnete Männer. Samuel, der älteste, war ein frommer und tüchtiger Theologe, ein trefflicher Schulmann und galt für einen der besten Dichter seiner Zeit. Er war viele Jare Lehrer an der Westminsterschule und starb 1739 als Vorsteher einer Schule in Tiverton.

John Wesley, geboren den 17. Juni (alten Stils) 1703, erbte die Geistes- und Charaktervorzüge von Vater und Mutter; vom Vater den Unternehmungsgeist, die rastlose Tätigkeit, den Sinn für Wissenschaft und das dichterische Talent, von der Mutter die besonnene Ruhe, den Ordnungssinn, die Willensstärke und die Pflichttreue. Er war der besondere Gegenstand der Liebe und Sorgfalt seiner Mutter, da er bei einem Brande im Pfarrhause 1709 nur durch ein Wunder aus den Flammen gerettet wurde. Das Gebet und die Arbeit der frommen Mutter war nicht vergeblich. John entwickelte sich zur Freude seiner Eltern. In seinem zwölften Jare wurde er in die Charterhouse-School in London gebracht, wo er sich durch gutes Betragen, Fleiß und Fortschritte sehr hervortat. Es war eine harte Schule für ihn, denn er hatte von dem Übermut der älteren Knaben viel zu leiden. Aber die Plackereien der Mitschüler und die strenge Zucht stählten seinen Charakter. In seinem 17. Jare trat er in das Christchurch-College in Oxford ein. Hier studirte er mit vielem Erfolge die Klassiker, und machte sich sehr vertraut mit den alten Dichtern, die er mit Geschick ins Englische übertrug.

Er sprach und schrieb Latein sehr fließend; mit besonderer Vorliebe legte er sich auf Logik; Theologie studirte er erst, als er sich auf die Diakonenweihe vorbereitete. Er nahm diesen Schritt sehr wichtig. Zur Vorbereitung beschäftigte er sich hauptsächlich mit Bischof Taylors Rules of holy living and dying und mit dem auch in England hochgehaltenen Buche de Imitatione Christi. Beide Schriften hatten einen nachhaltigen Einfluss auf sein ganzes Leben. Vieles in Taylors Schrift war ihm allerdings eine harte Rede, wie z. B. das, dass auch die Besten sich überall für die Schlimmsten halten sollen, dass niemand der Sündenvergebung ganz gewiss werden könne. Da er über alles, was er las, und besonders über das ihm Unverständliche den Rat der Eltern einholte, so wurden ihm manche schwierige Fragen gelöst, denn des Vaters theologische Bildung und mehr noch der Mutter klarer Verstand und merkwürdig tiefe Einsicht in theologische Fragen hatten fast immer eine genügende Antwort bereit. Nur gegen eines sträubte sich sein Verstand und Herz — gegen die Lehre von der absoluten Prädestination. Diese schien ihm die Idee der Sittlichkeit, die ihm die Centrallehre war, geradezu umzustoßen. Die nächste Wirkung seiner Beschäftigung mit jenen Schriften war der Entschluss, sein ganzes Leben in Gedanken, Wort und Tat Gott zu weihen. Dass er sein ganzes Herz Gott geben müsse, erkannte er besonders aus der Schrift de Imitatione Christi. Im Bunde mit einem gleichgesinnten Freunde fing er ein neues Leben an. Er zog sich von weltlich Gesinnten zurück, er kommunizirte häufig, betete und wachte gegen alle Sünden. In seinem ganzen Auftreten zeigte sich seine ernstere Stimmung. Der Ton in seinen Briefen änderte sich auffallend, so dass sein Vater ihm (August 1725) schrieb: „Bist du in Warheit, was du schreibst, so werden wir beide glücklich sein“. So vorbereitet empfing er am 19. September 1725 die Diakonenweihe von Bischof Potter. Doch trat er nicht sogleich in das geistliche Amt ein, sondern bereitete sich für die Bewerbung um ein Fellowship in Lincoln College vor, das er am 17. März 1726 erhielt, obwol er tüchtige Kompetenten hatte. Im Herbst wurde er zum Lektor des Griechischen und Moderator in seinem Kollege ernannt und promovirte einige Zeit nachher. Sein neuer Beruf, sowie sein reger Sinn für alles Wissenswerte fürte ihn allerdings in der nächsten Zeit auf verschiedene Gebiete des Wissens, Philosophie, Philologie, Hebräisch, Arabisch, Französisch und Naturwissenschaften, aber bei der ihm eigenen Ordnungsliebe und Tätigkeit fand er Zeit für alles und namentlich für Theologie und asketische Schriften. Unter diesen zog ihn besonders Law's Serious Call und Christian Perfection an. Nachdem er etwa $2^1/_2$ Jare meist in Epworth verbracht, um seinem Vater im Amte zu helfen, und die Priesterweihe (September 1728) erhalten, kehrte er im November 1729 nach Oxford zurück, wo er die nächsten sechs Jare blieb. Hier trat er sogleich an die Spitze des kleinen Vereins, den sein Bruder Charles eben gegründet hatte. Charles Wesley, geb. den 18. Dezember 1708, war schon in seinem 9. Jare in die Westminsterschule eingetreten, wo sein Bruder Samuel Lehrer war. Er war ein frischer, kräftiger Knabe, der Liebling seiner Mitschüler, allezeit ein Beschützer der Unterdrückten. Nachdem er seine Vorbildung vollendet, kam er 1726 in das Christchurch College in Oxford. Erst in seinem zweiten Universitätsjare fing er an, ernstlich zu studiren. Er fürte ein regelmäßiges, harmloses Leben, wies aber jeden Versuch seines Bruders, ihm eine ernstere Richtung zu geben, entschieden ab. Wärend Johns Abwesenheit aber ging mit Charles mit einemmal eine große Änderung vor. An die Stelle der bisherigen Gleichgültigkeit trat ein tiefer, religiöser Ernst und das Verlangen, nur Gott zu leben und seinen Nebenmenschen zu dienen. Um so willkommener war ihm die Rückkehr seines Bruders, unter dessen geistliche Leitung er mit zwei andern Freunden sich stellte.

2) Vom Anfang des Methodismus November 1729 bis zu Wesleys Trennung von den Herrnhutern und Whitefield, März 1741.

Der kleine Methodistenklub in Oxford bestand anfänglich nur aus den beiden Wesley, Morgan und Kirkman. Sie verbrachten einige Abende in der Woche mit Lesen der Klassiker und hauptsächlich des Neuen Testamentes. Auf Morgans

Anregung begannen sie auch die Gefangenen, die Armen und Kranken zu besuchen und die verwarlosten Kinder zu unterrichten. Ihre Lebensweise war asketisch. Auch hierin ging Morgan am weitesten. Durch übertriebenes Fasten und unausgesetzte Anstrengung in Werken der Liebe untergrub er seine onedies schwache Gesundheit und starb 1732. Der Tod dieses schwärmerisch frommen Jünglings zog Wesley die bittersten Vorwürfe und Verfolgungen zu. Inzwischen mehrte sich die Zal der Glieder des Vereins. Einige von John und Charles Wesleys Schülern und andere traten bei, unter denen besonders Ingham, James Hervey, nachmals berühmt durch seine „Meditations", und George Whitefield zu nennen sind. Der letztere wurde am 16. Dez. 1714 geboren und war der Son eines Gastwirts in Gloucester. Er war ein kecker, ausgelassener Knabe, voll Humors und mimischen Talentes. Wandernde Schauspielerbanden, Romanlesen und Kartenspiel waren seine Herzenslust. Den schlimmsten Einfluss auf ihn hatte aber die Berürung mit rohen Leuten in der Wirtschaft. Lügen, Fluchen und selbst kleine Diebstäle waren bei ihm nichts seltenes, und doch fehlte es ihm nicht an frommen Regungen. Zum Zorne gereizt, konnte er in seine Kammer gehen und im Gebet Kraft suchen gegen die Sünde. Das Geld, das er seiner Mutter stahl, gab er oft den Armen. Er entwendete Bücher, aber es waren meist Erbauungsschriften. Die unglücklichen häuslichen Verhältnisse seiner Mutter infolge einer zweiten Ehe nötigten ihn, derselben in der Schenkwirtschaft zu helfen. In diesem niedrigen Dienste erwachte in ihm eine große Lust zum geistlichen Beruf. Er setzte Predigten auf und blieb über dem Lesen der Bibel und anderer Erbauungsschriften ganze Nächte sitzen. Später trat er wider in die Schule ein, geriet aber in böse Gesellschaft. Sein frommer Eifer erkaltete, er kehrte zu seiner Lieblingslektüre zurück und fiel in gefärliche Sünden. Aber sein Fall ward ihm zum Auferstehen. An Weihnachten 1731 nahm er unter großer Zerknirschung das Abendmal und fortan besuchte er täglich zweimal den Gottesdienst, wachte sorgfältig über sich und bereitete sich mit vielem Fleiße auf die Universität vor. Durch Vermittlung von Freunden erhielt er im Herbst 1732 eine Stelle als Servitor im Pembroke College in Oxford. Hier machten ihn Laws Schriften zum Asketen. Etwa nach einem Jare bei den Methodisten eingefürt, begann er „nach der Regel zu leben", und suchte sein Heil auf dem Wege mönchischer Strenge und guter Werke. Mystische Schriften jedoch, die ihm in die Hand fielen, belehrten ihn, dass die ware Religion nicht in äußern Werken, sondern in der Vereinigung der Seele mit Gott bestehe und dass der Mensch auf die Erleuchtung von Gott warten müsse. Er zog sich nun immer mehr von andern zurück, verschloss sich in sein Zimmer, rang im Gebet und kämpfte mit innern Anfechtungen, bis er endlich an Körper und Geist zusammenbrach und an den Rand des Grabes gebracht wurde. Aber mit dem Ende der Krankheit war auch seinen inneren Anfechtungen ein Ziel gesetzt. „Der Geist der Trauer", sagt er selbst, „war von mir genommen, ich freute mich Gottes meines Heilandes". Whitefields Gesundheit war aber so geschwächt, dass er (Ostern 1735) die Universität auf längere Zeit verlassen musste.

Nicht lange darauf verließen auch die beiden Wesley Oxford. Es erging unerwartet an sie ein Ruf, in die neue Kolonie Georgien auszugehen, John als Missionar unter den Indianern, Charles als Prediger für die Kolonie. Am 14. Oktober 1735 schifften sie sich nach Georgien ein, mit ihnen zwei Freunde, Ingham und Delamotte. An Bord des Schiffes trafen sie 26 Herrnhuter, die unter ihrem Bischof, David Nitschmann, ebenfalls nach Georgien gingen. Die Demut dieser Leute, die sich dem geringsten Dienste willig unterzogen, die Ruhe, mit der sie jeden Spott ertrugen, erregten Wesleys Staunen, und als sie in Todesgefar furchtlos ihre Lieder sangen, da fülte Wesley, dass ihm diese Todesfreudigkeit noch gänzlich fehle. In Savannah angekommen, wurde er mit Spangenberg bekannt. Dessen Frage: „Mein Bruder, gibt dir der hl. Geist Zeugnis, dass du ein Kind Gottes bist?" überraschte ihn. Er wusste nicht, was antworten. Er sah wol, dass in der Frömmigkeit dieser schlichten Leute etwas sei, das ihm bisher völlig fremd geblieben, und freute sich deshalb, dass er in Savannah einige Zeit mit ihnen zusammenzuwonen hatte. Er war Zeuge ihres täglichen

Wandels, lernte ihre Einrichtungen genau kennen, und in allem sah er das ware Abbild der ersten apostolischen Gemeinde. Für den Hauptzweck seiner Reise sah er keine Tür offen, denn die Indianerhäuptlinge waren im Krieg. Er übernahm daher das Predigtamt in Savannah, wärend sein Bruder Charles in Frederica wirkte. Dieser kehrte im Juli des Jares nach England zurück. John hatte bessern Erfolg in Savannah. Er suchte hier die ernster gesinnten Glieder der Gemeinde zu kleinen Gesellschaften zu vereinigen, die wöchentlich ein- oder zweimal zusammentreten sollten. Aus diesen selbst wider sonderte er eine kleinere Zal zu vertrauterem Umgange aus. Es sind dies die Keime der späteren „Klassen" und „Banden", und Wesley pflegte mit Beziehung darauf diesen Versuch den zweiten Anfang des Methodismus zu nennen. Die Schwierigkeiten in Savannah waren nicht so groß, als in Frederica, obwol Wesleys asketisches Leben und strenge Kirchenzucht viele gegen ihn aufbrachten. Schon hatte er festen Fuß gefasst, als seine Gegner eine Anklage gegen ihn zuwege brachten, die hauptsächlich auf Überschreitung seiner Amtsbefugnis lautete. Die Kläger waren zugleich die Richter, Wesley konnte auf keine Gerechtigkeit hoffen, der Prozess wurde hinausgezogen, bis enlich Wesley, der Verfolgung und des langen Wartens müde, Savannah verließ und sich nach England einschiffte, wo er am 1. Februar 1738 landete. Der nächste Zweck seiner Reise, die Bekehrung der Indianer, war allerdings verfehlt, aber „eines", sagte er, „lernte ich, was ich am allerwenigsten erwartet hätte: ich ging nach Amerika, um andere zu bekehren, und war doch selbst noch nicht bekehrt". Er war bisher gottesfürchtig, aber noch nicht gottselig gewesen. Er hatte sein Heil in Werken, nicht im Glauben gesucht. Diese Erkenntnis war der große Gewinn, den er von seiner Bekanntschaft mit den Herrnhutern hatte. Es war ein Glück für ihn, dass er auch in London wider Männer fand, die ihn auf dem betretenen Wege weiter füren konnten. Eben war Peter Böhler mit einigen Brüdern in London angekommen. An diese schloss er sich an. Auch Böhler, wie früher Spangenberg, zeigte ihm, dass er den waren lebendigen Glauben noch nicht habe. Wesley wollte schon an sich verzweifeln und alles Predigen aufgeben. Aber Böhlers Wort: „Predige den Glauben, bis du ihn hast, und dann wirst du ihn predigen, weil du ihn hast", richtete ihn wider auf. Auch fand er bei genauerem Forschen in der Schrift und durch Beispiele der Gegenwart die von Böhler behauptete Lehre bestätigt, dass der Glaube eine plötzliche Wirkung Gottes sei. Auf Böhlers Rat wurde nun nach herrnhutischen Regeln am 1. Mai 1738 eine Gesellschaft in Fetterlane gegründet, deren Mitglieder in kleine Banden geteilt, zur gemeinsamen Erbauung, zum gegenseitigen Sündenbekenntnis und zur Besprechung über ihren Herzenszustand sich versammeln sollten. Auch Charles Wesley, der zu Oxford krank lag, brachte Böhler zu einem ernsten Suchen nach der Gerechtigkeit, die im Glauben an Christum ist. So war es diesem Manne gelungen, die beiden Brüder bis an die Schwelle des Glaubens zu füren. Zur Entscheidung wurden aber beide durch Luthers Worte gebracht, Charles durch Luthers Erklärung des Galaterbriefs, John durch seine Vorrede zum Römerbrief.

John Wesley bezeichnet den 24. Mai Abends $8^3/_4$ Uhr als Tag und Stunde seiner Bekehrung. „Ich ging Abends sehr ungern in eine Gesellschaft in Aldersgatestreet, wo jemand Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Etwa $^1/_4$ vor 9 Uhr bei der Beschreibung der Veränderung, welche Gott durch den Glauben an Christum im Herzen wirkt, wurde mir das Herz wunderbar warm. Ich fülte, dass ich meine Hoffnung auf Erlösung in Christum und in ihn allein setzte und eine Gewissheit war mir gegeben, dass er meine, ja meine Sünden weggenommen und mich erlöset hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Ich begann mit aller Macht für die zu beten, die mich besonders verächtlich behandelt und verfolgt hatten. Dann bezeugte ich öffentlich allen Anwesenden, was ich jetzt zum ersten Mal in meinem Herzen fülte".

Schon bei seiner ersten Bekanntschaft mit den Herrnhutern war bei Wesley eine Sehnsucht erwacht, Herrnhut zu besuchen. Und jetzt fülte er sich doppelt dazu aufgefordert. Er reiste deshalb im Juni 1738 über Rotterdam zunächst nach

Marienborn, um Zinzendorf zu sehen, und dann nach Herrnhut, wo er 14 Tage blieb. Außer den Herrnhutern lernte er auch viele andere bedeutende Männer kennen und kehrte mit reichen Eindrücken im September nach London zurück. Der lebendige Glaube, die warme Liebe zu ihrem Heiland und den Brüdern, die Einfalt und Weltentsagung der Herrnhuter, ferner ihre Gemeindeeinrichtungen, Jugenderziehung u. s. w. hatten ihn sehr angesprochen. Andererseits hatte er aber auch manches gesehen, das ihm weniger gefiel. Es schien ihm, sie seien nicht ernst genug in ihrem Benehmen und ihrer Unterhaltung, nicht offen und gerade im Verkehr, sie versäumten zu sehr das Fasten urd andere fromme Übungen, sie seien zu engherzig und zu stolz auf ihre Kirche und machen zu viel aus ihrem Grafen. Wesley hatte nach seiner Rückkehr nach Londen noch keinen festen Plan. Er predigte unter großem Zulauf in den Kirchen hin und her, und besuchte die Gesellschaften, die schon vor der in Fetterlane bestanden. Es hatten nämlich schon um's Jar 1667 zwei fromme Prediger in London, Dr. Horneck und Smithies, Vereine gegründet, um christliches Leben zu fördern, Arme zu unterstützen, und verwarloste Kinder zu erziehen. Am Ende des Jarhunderts waren solcher Gesellschaften wol 40 in London und der Nachbarschaft. Auch waren aus ihnen gegen 20 Vereine zur Unterdrückung des Lasters hervorgegangen. Aber zu Wesleys Zeit waren sie meist eingegangen oder erschlafft; doch boten sie gute Anhaltspunkte für die Tätigkeit der Methodisten und lebten durch sie wider auf. Am Ende des Jares 1738 kam auch Whitefield wider nach London. Er war nach seiner Erkrankung 1735 nach Gloucester gegangen, um sich zu erholen. Hier lebte er zurückgezogen, wirkte aber im Stillen in methodistischer Weise. Im Dezember kehrte er nach Oxford zurück, um sich auf seine Diakonenweihe vorzubereiten. Im Juni 1736 wurde er in Gloucester ordinirt und erregte durch die erste Predigt, die er hielt, großes Aufsehen. Er ging wider nach Oxford und leitete dort den Methodistenverein, aber Wesleys Briefe weckten in ihm die Lust nach Georgien zu gehen, und einer direkten Aufforderung dazu von Wesley leistete er mit Freuden Folge. Seine Abreise verzögerte sich aber fast 12 Monate. Diese Zeit predigte er in London, Gloucester und Bristol. Der Beifall, den der junge Prediger fand, war unerhört. Man machte ihm die glänzendsten Anerbietungen, um ihn zu halten. Aber er hielt es für Gottes Willen, dass er nach Georgien gehe und verließ England den Tag, ehe Wesley von dort zurückkam. Auf dem Schiffe fing er sogleich an zu missioniren und bald war eine gewaltige Änderung zu sehen. Gleichen Erfolg hatte er bei der Garnison in Gibraltar, wo das Schiff einige Wochen hielt. Es war als ob ihm niemand widerstehen könnte. In Georgien blieb er nur wenige Monate und kam im Dezember 1738 nach London zurück, um die Priesterweihe zu empfangen und für ein in Savannah zu errichtendes Waisenhaus zu kollektiren.

Und nun begann der Methodismus eine außerordentliche Kraft und unerhörte Tätigkeit zu entfalten. Wie ein gewaltiger Sturm erschütterte die methodistische Predigt die Herzen, warf die einen in den Staub, dass sie unter krampfhaften Zuckungen und lautem Geschrei nach Erlösung rangen, entflammte in andern Hass. Spott und Verfolgungssucht, und drang unaufhaltsam von London bis Wales. Aber die Methodisten wurden selbst mit fortgerissen, weiter als sie es je anten oder wollten. Anfänglich waren die beiden Wesley noch so hochkirchlich gesinnt, dass sie sogar solche, welche von Dissentern getauft waren, wider tauften. Nichts stand ihnen ferner als der Gedanke, eine neue Sekte zu bilden. Sie suchten vor allem die bischöflichen Geistlichen zu gewinnen. Bei einigen wenigen gelang es, wie z. B. bei dem Pfarrer von Islington, Stonehouse, bei dem Charles Wesley eine Kuratstelle annahm. Aber als in Kurzem die Kirchen ihnen verschlossen und sie selbst wegen des ungeordneten Verfarens zurechtgewiesen, selbst mit Exkommunikation bedroht wurden, da hatten sie nur die Wal, entweder ihr von Gott so augenscheinlich gesegnetes Werk aufzugeben, oder den Damm der bestehenden Ordnung zu durchbrechen. Whitefield tat hiezu den ersten Schritt. Er hielt am 17. Febr. 1739 die erste Feldpredigt vor ein par Hundert Köhlern in Kingswood. Der Eindruck war ein außerordentlicher. Die Tränen rollten den rohen

Leuten über die geschwärzten Wangen und machten weiße Furchen darauf. „Gott sei Dank", sagte Whitefield, „ich habe das Eis durchbrochen. Man mag mich tadeln. Aber wenn ich Menschen gefällig wäre, so würde ich nicht ein Diener Jesu sein". Wesley, der eilend nach Bristol kam, war nicht wenig entrüstet über dieses Verfaren. Und doch zeigte ihm die Bergpredigt Christi die Berechtigung dazu. Die Kirchen in Bristol waren den Methodisten verschlossen, und so folgte er Whitefields Beispiel und predigte vor vielen Tausenden im Freien. Als aber auch die freien Plätze ihnen verboten wurden, so gründete Wesley am 12. Mai 1739 die erste methodistische Kapelle in Bristol. Whitefield war inzwischen nach Wales gegangen, wo schon seit einiger Zeit Howell Harris unabhängig von den Methodisten, aber im gleichen Geist und mit großem Erfolg gewirkt hatte. Er war damals etwa 25 Jare alt und hatte schon vier Jare lang in den Hütten und im Freien das reine Evangelium gepredigt, und gegen dreißig Gesellschaften in South Wales gestiftet. Es wurde ihm deshalb widerholt die Ordination verweigert, die Pfarrer predigten gegen ihn, Konstabler wurden ausgeschickt, um ihn zu fahen, aber Gott war mit ihm und segnete sein Werk. Mit Freuden gab er den Methodisten, als sie nach Wales kamen, die Bruderhand. Der unerwartete Erfolg, den das Feldpredigen in Bristol gehabt, legte den Gedanken nahe, dasselbe auch in London zu versuchen. Und in der Tat, es blieb den Methodisten kaum etwas anderes übrig. Man verweigerte ihnen auch hier die Kanzeln, Charles wurde von der Kirche in Islington vertrieben. Aber die Verfolgung stählte ihren Mut. Und nun sehen wir Wesley und Whitefield vor ungeheuren Volksmassen in Moorfields, Kennington Common, Mayfair und Blackheath predigen. Man hatte nie, selbst in der Zeit der Reformation nicht, etwas dergleichen gesehen, Reich und Arm strömte dahin. Die Zal der Zuhörer betrug gewönlich 20—30,000 und stieg einigemale bis auf 60—80,000. Wol fehlte es nicht an Störungen aller Art. Die Prediger wurden durch Lärm, Steinwürfe u. dgl. unterbrochen, aber nichts konnte ihren Mut lähmen. Die Meisten wurden freilich durch die Neuheit der Sache angezogen, aber viele wurden durch die Predigt ergriffen und schlossen sich den Gesellschaften an. So war das Werk der Methodisten im besten Gange, als Whitefield, nachdem er 1000 Pfd. Str. für sein Waisenhaus gesammelt, im August nach Georgien zurückkehrte. Wesley setzte die Feldpredigten in London fort, zog predigend von Ort zu Ort und gründete neue Gesellschaften. Wie der Erfolg seiner Tätigkeit, so war auch die Opposition gegen ihn im Steigen. Er sah in beidem einen klaren Beweis, dass das Werk von Gott sei. Angefeindet als Eindringling und verstoßen von seiner Kirche tröstete er sich mit der Gewissheit: „Seelen zu retten ist mein Beruf" und „die ganze Welt ist meine Pfarrei".

Wärend aber der Methodismus nach außen so unerwarteten Erfolg hatte, entstanden im innern gefärliche Spaltungen. Seit Ende 1739 zeigten sich, namentlich seit der Ankunft neuer Herrnhuter, antinomistische und quietistische Irrtümer. Der rechtfertigende Glaube wurde definirt als unverlierbare Heilsgewissheit, als völliges Inwonen Christi im Herzen. Der Glaube ist also nicht der Grund, sondern die Spitze der Heiligung. Ist er aber so etwas Absolutes, so kann er weder durch Gebet, Predigt und Sakrament, noch durch sittliches Streben erworben werden, sondern ist schlechthin ein Werk Gottes, der Mensch kann nichts tun als warten und „stille sein". Ist ferner diese absolute Erneuerung vollbracht, so fällt die Notwendigkeit des Gebrauchs der Gnadenmittel und sittlicher Entwicklung oder Heiligung von selbst weg. Der Gläubige ist an die Gnadenmittel nicht gebunden. Es steht ihm völlig frei, das Gute zu tun oder zu unterlassen. Es ist dies im wesentlichen nichts anderes als die Schwenckfeldsche Lehre, die ums Jar 1732 in Herrnhut Eingang gefunden hatte. In England kam noch der Einfluss des französischen Quietismus dazu, der durch Übersetzung und Verarbeitung der Schriften der Madame Guyon sich daselbst Ban brach. Nichts war dem innersten Wesen Wesleys so zuwider als Antinomismus und Quietismus, denn auch nachdem er zu der Lehre vom rechtfertigenden Glauben bekehrt war, legte er das stärkste Gewicht auf die Heiligung. Nach vergeblichen

Versuchen, diese Irrtümer auszuscheiden, trennte sich Wesley am 20. Juli 1740 von den Herrnhutern in Fetterlane und gründete mit 26 Brüdern und 48 Frauen, die sich ihm anschlossen, am 23. Juli die United Society in der Foundry (früher eine Kanonengießerei in Moorfields, wo für Wesley schon im November 1739 ein Predigtlokal gemietet worden war). Manche der bisherigen Mitarbeiter Wesleys blieben in Verbindung mit der Gesellschaft in Fetterlane, namentlich Gambold und Ingham, welche später in der englichen Brüdergemeinde eine hervorragende Stellung einnahmen. Der letztere war besonders in Yorkshire tätig, wo er gegen 60 Gesellschaften stiftete. Selbst Charles Wesley schwankte längere Zeit. Überhaupt hatten die quietistischen und antinomistischen Grundsätze in vielen der methodistischen Gesellschaften Eingang gefunden. — Spätere Versuche, die Methodisten und Herrnhuter wider zu vereinigen, waren vergeblich. Nicht lange darnach drohte von einer andern Seite Gefar. Es brachen zunächst in Bristol Streitigkeiten über die Erwälungslehre aus. Cennick, dem Wesley die Leitung einer in Kingswood gegründeten Schule anvertraut hatte, wandte sich dem strengen Calvinismus zu, und viele von den dortigen Methodisten hingen ihm an. Im Februar 1741 trennte er sich mit 52 Mitgliedern von Wesley. Kurz darauf kam Whitefield von Amerika zurück. Auf seiner Hinreise hatte er seine Lebensgeschichte aufgezeichnet. Der Rückblick auf die merkwürdige Fürung der göttlichen Gnade, die ihn wie einen Brand aus dem Feuer gerissen hatte und troß mancher Rückfälle nicht fallen ließ, brachte ihn zu der Überzeugung, dass nur der unerforschliche absolute Wille Gottes das Heil des Menschen wirke. Nur in der Erwälungslehre fand er wie den Schlüssel zu seinem Leben, so das feste Siegel seiner Seligkeit. In dieser neugewonnenen Ansicht wurde er durch den Umgang mit Calvinisten in Amerika bestärkt. Er fülte sich deshalb durch eine Predigt gegen absolute Prädestination, die Wesley eben publizirt hatte, verletzt, und erklärte Wesley offen, sie beide predigten ein verschiedenes Evangelium, und verweigerte ihm die Bruderhand. Ja er verhieß auch, dass er überall öffentlich gegen Wesley zeugen werde. So trennte sich Whitefield von Wesley den 28. März 1741. Und von jetzt an konnte man Whitefield in Moorfields neben der Foundry, in Kingswood u. s. f. in Opposition gegen seine früheren Freunde predigen hören. Obwol später wider eine Annäherung zwischen ihm und Wesley stattfand, so wurde doch durch diese Trennung der Methodismus in zwei Zweige gespalten, den calvinistischen und wesleyanischen. Und der letztere Zweig ist es besonders, wovon im Folgenden die Rede sein muss, da er allein sich fester organisirte, sich in seiner eigentümlichen Gestalt erhielt und den calvinistischen Zweig an Umfang und Bedeutung weit überholte.

3) Geschichte des wesleyanischen Methodismus bis zum Ausbruch des calvinistischen Streites und Whitefields Tod. 1741 bis 1770.

a) Organisation des wesleyanischen Methodismus. Wesley und sein Bruder standen nach der Trennung von ihren bisherigen Freunden fast allein. Von der bischöflichen Geistlichkeit hatten sie kaum Hilfe zu erwarten. Und doch erforderte die Überwachung und Verpflegung der überall zerstreuten Heerde, die schon mehrere Tausende zälte, und mehr noch die Ausdehnung des begonnenen Werkes eine große Zal von Predigern. Was blieb Wesley anders übrig, als aus der Zal der durch ihn Bekehrten die Tüchtigsten auszulesen und als Laienprediger zu verwenden? Und manche von ihnen hatten schon one sein Vorwissen angefangen, mit großem Erfolg zu predigen und Gesellschaften zu gründen. Er durfte ihre Hilfe nicht zurückweisen und übertrug ihnen von Anfang an wenigstens die Leitung der Erbauungsstunden und zum teil die Vermanung und Überwachung der Gesellschaften. Aber sie predigen zu lassen, dagegen sträubte sich sein kirchliches Bewusstsein, und noch mehr war dies bei seinem Bruder der Fall. Aber das Wort der Mutter gab auch hier bei Wesley den Ausschlag. Thomas Maxfield, eine Erstlingsfrucht seiner Bekehrungspredigten, dem er um die Zeit der Spaltungen die Leitung der Gesellschaft in London übertragen hatte, predigte one seine Erlaubnis und fand großen Beifall. Wesley war über diese Ordnungs-

widrigkeit entrüstet, aber seine Mutter schlug seinen Unwillen mit dem Wort nieder: „Siehe wol zu, was du mit diesem jungen Manne tust, denn er ist so gewiss von Gott zum Predigen berufen als du". Wesley hörte ihn selbst, sah die Früchte seiner Arbeit und war überfürt. Maxfield war der erste, den Wesley als Laienhelfer (helper, lay-preacher) annahm. Bald boten sich andere an, und schon 1742 betrug die Zal derselben über 20. Es waren meist arme, schlichte Leute one weitere Vorbildung. Aber ihr lebendiger Glaube machte sie beredt, und ihre feurige Liebe stark, um allen Spott, Verfolgung und Gefängnis, alle Mühseligkeiten und Entbehrungen zu tragen. Sie waren in verschiedener Weise tätig, teils an dem Orte, wo sie ansässig waren, teils als Reiseprediger. Die Zal der ersteren war bei weitem die größere. Sie trieben ihr Gewerbe fort und wurden daneben entweder als Klassenfürer (s. u.) oder als Ermaner oder endlich als Ortsprediger (local preachers) verwendet. Aus ihnen wurden die Tüchtigsten als Reiseprediger (itinerant oder travelling preachers) ausgesondert, die teils Wesley auf seinen Reisen begleiteten, teils von ihm ausgesandt wurden. Als Bedingungen ihrer Annahme stellte Wesley fest, dass sie 1) entschieden bekehrt, 2) begabt seien und 3) Früchte ihres Predigens aufweisen können. 1746 wurde weiter bestimmt, dass 1) Wesley oder einer seiner Gehilfen sich zuerst mit ihnen besprechen und sie predigen hören solle, 2) die Kandidaten eine schriftliche Darlegung über die Gründe, warum sie sich zum Predigtamt berufen glauben, einreichen, 3) dass nach genauer Prüfung der durch sie Bekehrten sie auf ein Jar als Probeprediger (preachers on trial) von der Konferenz (s. u.) unter Fasten und Beten angenommen und dann nach einem Jar (später nach mehreren Jaren), wenn sie sich mit der Lehre und Disziplin der Gesellschaft gehörig bekannt gemacht, als Reiseprediger in volle Gemeinschaft aufgenommen werden sollen. Sie konnten in diesem Amte bleiben, so lange sie wollten, aber seinerseits warte sich auch Wesley das Recht, sie zu entlassen, wann er wolle. Ferner wurde (1763) bestimmt, dass sie nicht über zwei Jare in demselben Bezirke predigen sollten. Obwol sich die Reiseprediger ganz dem methodistischen Werke widmeten, so war doch längere Zeit keine besondere Vorsorge für ihren Unterhalt getroffen. Sie trauten auf Gott und die Liebe der Brüder, oder arbeiteten für ihren Unterhalt des Nachts, nachdem sie den Tag über gereist und gepredigt hatten. Da aber die Verheirateten unter ihnen ihre Familien kaum ernären konnten, so kehrten manche zu ihrem früheren Geschäfte zurück, oder nahmen Predigerstellen an independentischen Gemeinden an. Dies fürte später zu Maßregeln für Unterstützung der Prediger und ihrer Familien, die sich aber in dieser Zeit nur auf etwa 33 Pfd. Sterl. des Jares belief, und 1756 zur Gründung einer Hilfskasse (Contingent fund), aus der auch andere nötige Ausgaben bestritten wurden. Später (1768) wurde den Reisepredigern das Betreiben eines Geschäftes untersagt.

Durch die Zulassung der Laienprediger war die Lebensfrage des Methodismus entschieden. Um aber das Zusammenwirken seiner Freunde und Gehilfen zu sichern und einen Mittelpunkt für das ganze methodistische Werk zu gewinnen, traf Wesley eine folgenwichtige Einrichtung — die järliche Konferenz. Diese kann als das Herz des Methodismus angesehen werden, von welchem alle Tätigkeit ausgeht und in welches nach vollendetem Kreislauf alles zurückkehrt.

Die erste Konferenz wurde am 25.—29. Juni 1744 in der Gießerei zu London gehalten. Die beiden Wesley und vier bischöfliche Geistliche waren zugegen. Es wurde sogleich beschlossen, solche von den Laienpredigern, welche sie zuzuziehen für gut fänden, zur Teilnahme daran einzuladen. Nur vier von diesen wurden zugelassen. Nachdem so die Konferenz konstituirt war, wurde als Grundregel aufgestellt, dass alles als in der unmittelbaren Gegenwart Gottes in einfältigem, kindlichem Sinne verhandelt, jeder Punkt gründlich geprüft und ganz freimütig besprochen werde. Ferner, dass sich jeder in theologischen Fragen dem einstimmigen Urteil der andern unterwerfe, so weit sein eigenes Urteil damit übereinstimme, in praktischen Dingen aber, so weit es one Verletzung des Gewissens geschehen könne. Alles solle unter dem Siegel der Verschwiegenheit ver-

handelt und überall die Ehre Gottes im Auge behalten werden. Nach diesen Vorfragen wurde zu den Hauptfragen geschritten und zunächst die methodistischen Grundlehren besprochen, sodann die Disziplin, wobei das Verhältnis zur Kirche erörtert wurde. Hierauf wurde der dermalige Stand der Gesellschaften besprochen und endlich wurden für die Predigttätigkeit folgende Regeln aufgestellt: gepredigt solle werden 1) womöglich in Kirchen, 2) wo irgend eine offene Tür sei, 3) wo die Seelenzal am meisten zunehme. Die Prediger sollen London, Bristol, St. Ives, Newcastle u. s. w. zu ihren Ausgangspunkten nehmen und von da aus immer weiter dringen. Als beste Methode für das Predigen wurde empfohlen: 1) einzuladen, 2) zu überfüren, 3) Christum anzubieten, 4) zu erbauen. — Endlich wurden noch die Pflichten der Helfer erörtert und betreffende Regulationen angenommen. Die Versammelten trennten sich mit erneutem Vorsatz, sich selbst und andere selig zu machen.

Diese erste Konferenz war maßgebend für die folgenden, die nun regelmäßig jedes Jar gehalten wurden. Die Konferenz war nach Wesleys Absicht nichts anders als eine Zusammenkunft mit seinen Freunden unter den Geistlichen und einigen von seinen Sönen im Evangelium, um ihren Rat zu vernehmen über die beste Methode, das Werk Gottes auszufüren. Nichts war ihm ferner als eine Synode zu konstituiren, bei der alle Prediger oder eine bestimmte Anzal von Vertretern Sitz und Stimme haben sollten. Er berief, wen er wollte. Noch viel weniger wollte er von Majoritätsbeschlüssen etwas wissen. Jedem sollte seine Glaubensfreiheit gewart bleiben. Was aber nach reiflicher Erwägung als allgemeine Ansicht sich herausstellte, das galt als bindende Regel. Die Konferenz war gewissermaßen Wesleys Kabinetsrat, die oberste Behörde für die methodistische Gemeinschaft, welche gesetzgebende und vollziehende Gewalt, das Oberaufsichtsrecht und Disziplinarverfaren in sich vereinigte, so jedoch, daſs Wesley stets die Initiative behielt. Hier wurden die wichtigsten dogmatischen Fragen erledigt, die Gesetze und Regeln für die Prediger und Glieder aufgestellt, die Kandidaten geprüft und in „volle Gemeinschaft“ aufgenommen, der Reiseplan für die Prediger entworfen und (seit 1755) etwaige Klagen gegen sie untersucht. Seit 1759 wurde regelmäßig eine „Charakterprüfung“ mit jedem einzelnen Prediger vorgenommen, und als Strafen 1) ein Verweis vom Vorsitzenden, 2) Zurückversetzung in die Klasse der Probeprediger, 3) Suspension auf ein Jar und 4) Ausstoßung aus der Gemeinschaft verhängt. Auch über alle äußerlichen Angelegenheiten fürte die Konferenz die Aufsicht. Ein Protokoll (Minutes) wurde gefürt und die wesentlichen Resultate der Verhandlungen darin aufgezeichnet. Die Sammlung der früheren Protokolle wurde zuerst 1763 gedruckt und von da an bis zu Wesleys Tod alle Konferenzverhandlungen veröffentlicht. Diese Sammlungen bilden das Gesetzbuch für die methodistische Disziplin und Lehre.

Gehen wir von der Konferenz als dem Mittelpunkt des Methodismus auf die Organisation der Gemeinschaft (connexion) über, so werden wir zurückgefürt auf die Gesellschaften (societies), die von Anfang an die Grundlage des Methodismus waren. Wesley selbst definirt diese Gesellschaften (United Societies) als „Vereine von Leuten, welche die äußere Gestalt der Gottseligkeit haben und die Kraft derselben suchen, und sich zusammentun, um gemeinschaftlich zu beten, das Wort der Ermanung anzunehmen und über einander in Liebe zu wachen, damit sie einander helfen schaffen, daſs sie selig werden“. Als einzige Bedingung der Aufnahme stellte er „das Verlangen, dem zukünftigen Zorne zu entrinnen und von den Sünden erlöst zu werden“. Als Regeln für die Mitglieder der Gesellschaften wurden hauptsächlich drei Forderungen aufgestellt: 1) Vermeidung alles Bösen (Missbrauch des Namens Gottes, Sabbatentheiligung, Trunkenheit, Genuſs geistiger Getränke, Streitsucht, Klägerei vor Gericht, Unredlichkeit im Handel und Verkehr, Wucher, liebloses und nutzloses Gerede, Putzsucht, weltliche Vergnügungen, Weichlichkeit, Schätzesammeln, leichtfertiges Schuldenmachen), 2) Gutestun (im Leiblichen und Geistlichen, vorzüglich an den Glaubensgenossen, Barmherzigkeit, Selbstverleugnung, Tragen der Schmach Christi), 3) Gebrauch der Gnadenmittel (öffentlicher Gottesdienst, Predigt und Erbauungsstunden, Abend-

mal, Familien- und Privatgebet, Schriftlesen und Fasten). Solche, die diese Regeln nicht hielten, sollten erst ermant und zuletzt ausgeschlossen werden. Für die Bandgesellschaften (Band Societies) wurden diese Regeln verschärft, da von ihren Mitgliedern erwartet wurde, dass sie den Glauben haben, der die Welt überwindet. Es wurde von ihnen noch besonders erwartet, dass sie ihre Rede Ja Ja sein lassen, nie von den Fehlern anderer hinter ihrem Rücken reden, alles Schmucks, des Tabakrauchens u. a. sich enthalten, im Gutestun, Mäßigung, Selbstverleugnung andern voranleuchten, jede Sünde, die ihnen unter die Augen komme, mit Liebe strafen, ferner wöchentlich zum Sakrament gehen, jeden Morgen die Predigt besuchen, viel beten, jede freie Zeit zum Lesen der h. Schrift und Nachdenken darüber verwenden und jeden Freitag als Fasttag halten. Diese zwei Arten von Gesellschaften, als weiterer und engerer Kreis, bestanden schon vor der Trennung des wesleyanischen Zweiges und wurden nur nachher genauer geregelt. Auf der ersten Konferenz wurden aber die Methodisten noch weiter eingeteilt: 1) die Vereinigten Gesellschaften (die Erweckten), 2) die Bandgesellschaften (die Begnadigten), 3) die auserlesenen Gesellschaften (die Erleuchteten) und 4) die Büßenden, welche aus der Gnade gefallen waren. Die beiden letzten Abteilungen aber verschwinden bald. Viel wichtiger war die Einteilung der einzelnen Gesellschaften in Klassen. Die Gesellschaften nahmen so rasch zu, dass es für die Prediger unmöglich war, die Einzelnen zu überwachen, und Wesley sah mit Schmerz, wie häufig Erkaltung und Rückfälle eintraten. Er suchte vergeblich nach einem Mittel, um diesem Übelstande abzuhelfen. Da bot sich ihm (1742) eines von selbst. In Bristol hatte einer, um die Kapellenschulden zu tilgen, den Vorschlag gemacht, dass jedes Mitglied wöchentlich einen Pfennig zalen solle. Mehrere verstanden sich dazu, je bei 11 Nachbarn das Geld einzusammeln. Sie hatten dabei eine Gelegenheit, über den Lebenswandel der Einzelnen Genaueres zu erfaren. Diese Einrichtung nahm Wesley auf und teilte alle Gesellschaften in Klassen von etwa 12 Personen, die unter einem Klassenfürer (Classleader) wöchentlich einmal sich versammelten, um mit ihm sich über ihren Herzenszustand zu besprechen und ihren Beitrag zu zalen. Die Klassenfürer selbst kamen jede Woche mit Wesley oder einem seiner Assistenten zusammen und berichteten über den Zustand ihrer Klassen und übergaben das Gesammelte den Verwaltern. Doch begnügte sich Wesley mit dieser Kontrolle nicht, sondern hielt anfangs wenigstens alle Vierteljare eine Visitation der Gesellschaften, wobei er mit jedem der einzelnen Mitglieder sprach, um sich persönlich von ihrem Wachstum in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi zu überzeugen. Denen, mit deren Wandel er zufrieden war, gab er dann eine Karte (Society Ticket), die sie überall als wirkliche Mitglieder legitimirte, aber vierteljärlich erneuert werden musste. Änlich wurden auch den Mitgliedern der Banden Karten gegeben.

Wie auf diese Art die Mitglieder genau gegliedert waren, so wurden sie auch bald enger untereinander verbunden. Schon frühe bildeten Orte wie London, Bristol u. a. Mittelpunkte für die zerstreuten Gesellschaften. Als diese sich aber stark mehrten, so wurde je nach Umständen eine größere oder geringere Anzal derselben vereinigt und bildete nun einen Bezirk oder Runde (Circuit). Im Jare 1748 gab es schon 9 solche Bezirke mit etwa 72 Gesellschaften. Für jeden Bezirk wurden mehrere Reiseprediger auf ein oder zwei Jare bestellt, die die Gesellschaften nach einer vorgeschriebenen Ordnung zu besuchen hatten. Einer von ihnen, Assistent (Assistant), später Superintendent genannt, fürte die Aufsicht über die andern Prediger und die Gesellschaften des Bezirks. Er hatte die Klassen zu besuchen, Listen der Mitglieder anzufertigen, die Banden zu reguliren, Mitglieder aufzunehmen und auszuschließen, die gesellschaftlichen Feste anzuordnen, in vierteljärlichen Versammlungen den religiösen und finanziellen Stand der Gesellschaften aufzunehmen und darüber an die Vorsteher der Gesellschaft in London, die als Muttergesellschaft angesehen wurde, zu berichten, zugleich die gesammelten Gelder einzusenden.

Für die Besorgung der äußerlichen Angelegenheiten der Gesellschaften bestellte Wesley besondere Verwalter (stewards). Sie hatten sich zweimal in der Woche

zu versammeln, um die laufenden Geschäfte zu besorgen und die Armen zu pflegen. Der Vorsitz bei ihren Versammlungen wechselte der Reihe nach. In allem aber handelten sie unter der Oberaufsicht des Predigers und legten einmal des Monats Rechenschaft ab. Um den Besitz der Kapellen, die anfänglich Wesley auf seine Kosten baute, zu sichern, ernannte er eine Anzal von Kuratoren (Trustees) für jede Kapelle.

Auf diese Art war die wesleyanische Gemeinschaft so wol gegliedert und fest verbunden wie nur irgend eine Gesellschaft. Doch diese Gliederung war nur das Knochengerüste, das dem Methodismus Gestalt und festen Halt gab. Das Mark und Blut war das lebendige Wort, das in vielen Adern durch den Körper strömte. Um es frisch zu erhalten, wechselte Wesley immer die Prediger. Wo irgend eine Lehrgabe sich zeigte, wurde sie genützt und gefördert, und es gibt wol keine religiöse Gesellschaft, die über so viele Predigtkräfte zu gebieten hätte, als die wesleyanische. Die gewaltigen Bekehrungspredigten Wesleys und vieler seiner Helfer, die einfachen, aber begeisterten Reden der Ortsprediger, die Vermanungen der Klassenfürer und das Zeugnis der Bekehrten von der Kraft des Evangeliums — alle diese Kräfte wirkten zusammen und waren auf das Eine gerichtet, Seelen zu retten. Täglich wurden Predigten oder Erbauungs- und Gebetsstunden gehalten. Und außerdem wurden noch von Zeit zu Zeit, um die Gieder enger zu vereinigen und neu zu beleben, besondere feierliche Zusammenkünfte veranstaltet, vor allem die Liebesmale, welche die Methodisten von den Herrnhutern annahmen. Sie wurden gewönlich jedes Vierteljar mit Wasser und Brot gefeiert, und dabei Lieder gesungen, gebetet, erbauliche Ansprachen gehalten, Heilserfarungen mitgeteilt, über den Stand der Gesellschaften berichtet und neue Mitglieder aufgenommen. Außerdem wurden monatlich einmal Wachnächte gehalten. Die Köhler in Kingswood hatten damit den Anfang gemacht und oft halbe Nächte mit Beten, Loben und Danken zugebracht. Wesley begünstigte diesen Brauch, da die Neuheit der Sache und die feierliche Stille der Nacht einen mächtigen Eindruck auf die Herzen selten verfehlte. Dazu kam 1755 die von Richard Alleine adoptirte Bundeserneuerung (renewal of the Covenant), ein feierliches Versprechen, Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele zu dienen, das später am ersten Sonntag des neuen Jares gegeben wurde. Der Prediger las die Bundesform vor und die Anwesenden gaben ihre Zustimmung durch Aufstehen zu erkennen. — Ferner kamen seit 1762 Gebetsversammlungen (prayermeetings) in Aufnahme, wobei Lieder gesungen und von mehreren Mitgliedern freie Gebete gesprochen wurden. Endlich wurde in allen Gesellschaften der letzte Freitag des August, November, Februar und Mai als Fasttag beobachtet. Ein vorzügliches Erbauungsmittel bei diesen Versammlungen waren die trefflichen Lieder des Charles Wesley, welche die Methodisten gleich den Herrnhutern zu „einem singenden Volke" machten. Auch in die Häuser und Hütten wurde durch die Bibel und Traktate geistliche Narung gebracht und so auf jede erdenkliche Weise das religiöse Leben genärt und gefördert.

b) Ausbreitung des wesleyanischen Methodismus und seine Stellung nach außen. Es ist hier unmöglich, Wesley und seine Genossen auf ihren Rundreisen zu begleiten, und die Ausdehnung des Methodismus im einzelnen zu verfolgen. Einige Beispiele werden genügen, um zu zeigen, wie auf diese apostolischen Männer bei der Pflanzung eines lebendigen Christentums die Schilderung des Paulus 2 Kor. 11, 23 ff. ihre Anwendung findet.

Kaum eine Grafschaft in England war in religiöser Hinsicht so tief gesunken als Cornwall. Die Methodisten begannen deshalb dort ihr Werk, zunächst in St. Ives. Aber kaum war eine kleine Gesellschaft hauptsächlich durch Charles Wesleys Predigten gegründet, als die Verfolgung ausbrach. Das Predigthaus wurde bestürmt, alles zertrümmert und die Versammelten mißhandelt und fortgejagt. Gleichwol kam John Wesley mit einigen Predigern bald nachher nach Cornwall. Drei Wochen lang schliefen sie auf dem harten Boden. Ebenso geduldig litten sie den bittersten Hunger. Doch sie wurden für diese Entbehrungen reichlich entschädigt. Einmal wurden sie durch den Gesang der Bergleute geweckt, die

sich vor Sonnenaufgang eingefunden hatten, aus Furcht, sie möchten zu spät kommen. Die kleine Gesellschaft wuchs, hatte aber fortwärend von Misshandlungen und Plackereien aller Art zu leiden. Und doch in keinem Teile Englands hat sich der Methodismus so fest gesetzt und einen so entscheidenden Einfluss ausgeübt, als in dem Westen von Cornwall. Und als Wesley in seinem hohen Alter wider dahin kam, wurde er wie ein König empfangen. Viel grausamer waren die Verfolgungen in Staffordshire und Yorkshire. In Wales wurde Charles mit einem Steinregen empfangen, in Sheffield fiel der Pöbel über ihn und die Methodisten her, mehrere Steine trafen ihn; ein Offizier setzte ihm den Degen auf die Brust, er aber entblößte die Brust und sagte lächelnd: „ich fürchte Gott und ehre den König", worauf der Pöbel zurückwich. Des Nachts aber ward sein Haus umlagert und die Kapelle dem Boden gleich gemacht. Als er weiter zog, lauerten ihm einige auf, verwundeten seinen Begleiter, er selbst entkam mit Mühe der Todesgefar. Eine andere Verfolgung brach in Wednesbury aus. Diese und änliche Verfolgungen hatten die ersten Methodisten zu bestehen. Oft kam es vor, dass die Ortsvorsteher und Pfarrer, statt sie zu schützen, den Pöbel gegen sie aufhetzten, ja sogar den Leuten einen guten Trunk versprachen, wenn sie die Methodisten über die Grenze jagten und ihre Kapellen einrissen. Die Verfolgungen bauten übrigens dem Methodismus den Weg, und besonders in Yorkshire verbreitete er sich rasch. Hier hatte Wesley außer tüchtigen Laienpredigern einen treuen Helfer an Grimshaw, Pfarrer in Hawthorn, der sich 1745 mit Wesley verband und nicht bloß in seinem Amte sehr eifrig war, sondern auch in der Nachbarschaft predigend umherzog. „Er ist", sagte Wesley von ihm, „ein echter Israelite, in welchem kein Falsch ist. Einige Männer, wie er, würden die Nation erschüttern. Er zündet, wo er hingeht". Er wurde später wegen seiner methodistischen Tätigkeit bei dem Bischof verklagt. Aber seine Predigt rürte den Bischof samt den Geistlichen, die ihn verklagt hatten, und die ganze Gemeinde zu Tränen und der Bischof, statt ihn zu suspendiren, nahm ihn wolwollend bei der Hand und sagte: „Wollte Gott, dass die ganze Geistlichkeit meiner Diözese wäre wie dieser gute Mann".

Von dem Norden Englands drang der Methodismus auch nach Schottland vor. Schon Whitefield hatte 1741 in Edinburgh gepredigt, Wesley aber kam erst seit 1751 dahin. Es wurden nach und nach 4 Bezirke in Edinburgh, Dundee, Aberdeen und Glasgow gebildet. Eine Zeit lang hatte auch hier das Werk einen guten Fortgang, wurde aber später durch das Umsichgreifen des Calvinismus gehemmt. Nach Irland wurde der Methodismus im Jar 1747 verpflanzt. Einer der Reiseprediger bildete zunächst in Dublin eine Gesellschaft. Die beiden Wesley folgten bald nach, Charles blieb längere Zeit und fand viel Eingang, aber auch hier blieben die Verfolgungen nicht aus. Dennoch entstand eine Gesellschaft um die andere, so dass Wesley anfing, auch in Irland Konferenzen zu halten. — So hatte der wesleyanische Methodismus in den 30 Jaren seit der Trennung von den Herrnhutern sich über ganz England, Schottland und Irland ausgebreitet, ja selbst unter der Besatzung von Gibraltar Aufnahme gefunden und im Jare 1770 erscheint Amerika als neuester Bezirk. Es waren am Ende dieser Periode 50 Bezirke mit mehr als 100 Reisepredigern, einer großen Anzal von Ortspredigern und fast 30,000 Mitgliedern in den verschiedenen Gesellschaften.

Blicken wir auf den innern Zustand der Gemeinschaft in dieser Periode, so müsste es Wunder nehmen, wenn bei so außerordentlichen Wirkungen, wie sie der Methodismus hatte, nicht auch manche Schattenseiten sich zeigen würden. Die Bekehrungen waren, wie früher, häufig von außerordentlichen Erscheinungen begleitet. Mochten diese auch den Besonneneren nur als natürliche Folge der Gemütserregung erscheinen, so sahen doch Viele diese äußeren Dinge als wesentlich für das innere Werk an. Oft fanden Bekehrungen in großem Maßstab statt, aber nachher trat Lauigkeit ein. Von der Höhe der geistigen Erregung sanken Viele wider in ihre alten Sünden zurück und Wesley musste oft bei seinen Visitationen die Gesellschaften von unwürdigen Gliedern reinigen. Und wie im Leben, so zeigten sich auch in der Lehre manche gefärliche Auswüchse. In der Foundry

traten um's Jar 1758 Visionäre und Propheten auf, die ihre Träume und Einfälle für göttliche Offenbarungen ausgaben. George Bell weissagte das Ende der Welt auf den letzten Februar 1763 und fand viele Anhänger. Wesleys Lehre von der Vollkommenheit trieben diese Inspirirten auf die Spitze und sagten: die Bekehrten bedürfen weder der Selbstprüfung noch des Gebetes, denn sie seien vollkommen, wie die Engel. Voll geistlichen Hochmutes blickten sie auf Wesley und die andern herab, die sich keiner Visionen rühmen konnten und erklärten, nur sie, die Inspirirten, können Lehrer sein. Und zu Wesleys unsäglichem Schmerz war es sein Liebling Maxfield, der diese Schwärmereien begünstigte. Obwol dringend und widerholt aufgefordert, konnte er sich nicht entschließen, ihn auszuweisen und traf nur halbe Maßregeln, infolge deren übrigens Maxfield und Bell mit 170 Mitgliedern austraten. Andere Laienprediger neigten sich auf die Seite der Herrnhuter, wie namentlich Wheatley, der durch seine süße sanfte Predigtweise Gesellschaften wie Prediger an sich zog, aber wegen unmoralischen Wandels ausgestoßen wurde. Auch dem Calvinismus wandten sich manche zu und trennten sich zum Teil von Wesley. So John Bennet, der den größern Teil der Gesellschaft in Bolton nach sich zog und eine independente Gemeinde bildete. Überhaupt trat independentisches Gelüste immer mehr hervor. Die einen wollten eine dauernde Anstellung, andere klagten über Wesleys Papsttum und verlangten mehr Anteil an der Leitung der Gemeinschaft, noch andere drangen gar auf Trennung von der Kirche, einzelne traten auch aus und wurden Independenten. Wesleys Stellung zu der Kirche war in der Tat eine schwierige. Von Anfang an suchte er, und noch mehr sein Bruder, allem vorzubeugen, was zu einem Bruche füren konnte. Er machte es seinen Predigern zur Pflicht, ihre Hörer zu fleißigem Besuch des Gottesdienstes und Genuss der Sakramente anzuhalten, in den Stunden des öffentlichen Gottesdienstes nicht zu predigen, noch heilige Handlungen zu verrichten. Er verbot den Methodisten, Dissenterversammlungen zu besuchen. Er forderte die Geistlichen widerholt auf, mit ihm Hand in Hand zu gehen, aber one Erfolg. Vielmehr wurde überall gegen ihn als einen Sektirer und Schwärmer gepredigt und geschrieben. Gleichwol trat er noch 1756 den Anmutungen, von der Kirche sich zu trennen, weil sonst die Methodistengemeinschaft kein kompakter Körper sein könne, mit seinen „zwölf Gründen gegen eine Trennung" entschieden entgegen. Und doch wies er das einzige Mittel, die Gesellschaft im engsten Verband mit der Kirche zu erhalten, zurück. Der Pfarrer Walker von Truro hatte vorgeschlagen, die Gesellschaften unter die Aufsicht des Ortspfarrers zu stellen, vorausgesetzt, dass dieser ein Gläubiger sei. Aber Wesleys Bedenken waren, dass nicht jeder, der die Warheit predige, auch Weisheit und Erfarung genug habe, die Herde zu regieren, und dass es jedem freistehen müsse, seinen Seelenhirten zu wälen. Lange hielten sich bei Wesley die Treue gegen die Kirche und die Liebe zu dem so gesegneten Werke des Methodismus die Wage, aber allmählich neigte sich die Zunge der Wage auf die letztere Seite: „Kirche oder nicht Kirche, wir müssen das Werk der Seelenrettung betreiben". In diesem Sinne tat Wesley jetzt auch einen Schritt, der ihn seiner Kirche mehr entfremdete. Bisher hatte er und sein Bruder fast allein das Abendmal den Gliedern der Gesellschaften gereicht. Er fülte immer mehr das Bedürfnis, einige ordinirte Prediger zur Seite zu haben, um ihm dabei zu helfen. Aber die englischen Bischöfe verweigerten seinen Gehilfen die Ordination. Er ließ deshalb einen derselben durch einen eben anwesenden griechischen Bischof Erasmus ordiniren, in der Überzeugung, dass jeder bischöflich Ordinirte ein Glied der allgemeinen Kirche sei, zumal da auch die englische Kirche katholische Ordinationen anerkenne. Aber Wesley verfehlte seinen Zweck, da sein Bruder diese Ordination verwarf. Zudem rief er durch diesen Schritt die heftigsten Angriffe von Seiten der englichen Geistlichkeit hervor, die jetzt nur um so entschiedener seine widerholten Aufforderungen, ihm zu helfen, zurückwies. Wesley sah sich mehr als je auf sich selbst und seine Gehilfen angewiesen und dazu getrieben, die selbständige Fortdauer des Methodismus nach seinem Tode zu sichern. Er legte deshalb der Konferenz 1769 einen Plan vor, des Inhalts, dass seine Prediger nach seinem Tode einen Ausschuss

von 3—7 Mitgliedern an seiner Statt wälen und sich alle verpflichten sollten, 1) sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen, 2) die alte methodistische Lehre zu predigen und 3) die ganze methodistische Disziplin aufrecht zu halten. Obwol dieser Plan später etwas geändert wurde, so war doch schon jetzt dadurch der wesleyanische Zweig des Methodismus zu einem selbständigen Organismus geworden. Nicht so selbständig entwickelte sich der calvinistische Zweig, auf den wir am Schlusse dieser Periode noch einen Blick werfen müssen.

Whitefields Tätigkeit war zwischen England und Amerika geteilt. Die Wirkung seiner Predigten war hier wie dort außerordentlich. Nachdem er am 25. März 1740 den Grundstein zu dem Waisenhaus „Bethesda" bei Savannah gelegt (wofür er in England 1000 Pf. St. gesammelt und 500 Acker Lands erhalten) und sich von Wesley getrennt hatte, schlug er sein Hüttenzelt, „Tabernacle", in Moorfields auf (1741); alles strömte zu ihm. Aber nichts gleicht der Wirkung seiner Pfingstpredigt 1742. Tausende von Briefen von solchen, die durch ihn erweckt wurden, kamen ihm zu, und 300 schlossen sich der Gesellschaft in dem Tabernacle an. In den drei Jaren (1741—1744), die Whitefield in seinem Vaterlande verbrachte, durchreiste er England, Wales und Schottland. Man suchte ihn an vielen Orten zu halten, machte ihn auch zum Ehrenbürger mancher Städte, aber Reisepredigen war seine Lust und Amerika als eine neue Welt für ihn besonders anziehend, und so kehrte er, nachdem er eine bedeutende Summe für sein Waisenhaus gesammelt, im August 1744 nach Amerika zurück, wo er die nächsten 4 Jare blieb. Aber seine Gesundheit nötigte ihn 1748 diesen reich gesegneten Schauplatz zu verlassen und nach Bermudas, wo er den Negern predigte, und darauf nach England zu gehen. Hier wurde er mit Lady Huntingdon bekannt. Diese Dame, die „Methodistenkönigin" spottweise genannt, geboren den 24. August 1707 und 1728 an den Grafen von Huntingdon verheiratet, welcher 1746 starb, war durch eine gefärliche Krankheit völlig umgeändert worden. Ihr Haus wurde der Sammelplatz für fromme Geistliche und einfache Methodisten. Dabei gab sie ihre früheren Verbindungen mit den Vornehmen nicht auf, sondern versammelte sie in ihrem Salon zu Erbauungsstunden. Durch ihre Schwägerinnen zunächst an die beiden Wesley gewiesen, sah sie diese öfters bei sich, allein John Wesley war nicht der Mann für sie. Bei all ihrer Frömmigkeit und Liebe zu den Armen legte sie ihr aristokratisches Wesen nicht ab. Sie wollte Andern mit Leib und Leben, Hab und Gut dienen, aber in diesem Dienen doch Herrin sein. Sie war darin Wesley zu änlich, als dass es, auch abgesehen von den theologischen Differenzen, zwischen beiden zu einer innigeren Verbindung hätte kommen können. Ganz anders war es mit Whitefield. Dieser hatte weder Lust noch Geschick, um Gesellschaften zu gründen und zu vereinigen, und doch fand er bei seiner Rückkehr nach London, wie one das die Erweckten sich bald zerstreuten. Er wollte daher die Gräfin zum Haupte der calvinistischen Methodisten machen, und war damit zufrieden, ihr als Kaplan zu dienen. Er predigte wöchentlich zweimal in ihrem Salon vor dem Adel und einmal in der Gesindestube für die Armen. Wesley hätte sich nie dazu verstanden, einen solchen Unterschied zu machen, aber Whietefield freute sich, dass eine Tür zu den Großen dieser Welt aufgetan war. Der hohe Adel fand sich zalreich ein, es gehörte zum guten Ton, im Hause der Gräfin den berühmten Prediger zu hören. Die Gräfin wurde für die Reichen, was Wesley für die Armen. Sie brachte die dem Christentum entfremdete Aristokratie wider unter den Einfluss des Evangeliums. Es gelang ihr auch, die calvinistisch gesinnten Prediger der Statskirche anzuziehen und zum Werke der Evangelisation zu verwenden. Bald wurde es nötig, Kapellen zu bauen, in denen die äußere Form der bischöflichen Kirche, was ein großer Anziehungspunkt war, mit vielem Geschmack eingefürt wurde. Anfänglich genügten für die Besorgung des Gottesdienstes die zalreichen Freunde, die die Gräfin unter den bischöflichen Geistlichen hatte. Als aber die Zal der Kapellen zunahm — sie stieg bis zum Tode der Gräfin auf etwa 66 — war diese Aushilfe ungenügend. Die Gräfin gründete deshalb 1768 ein Predigerseminar in Trevecca in Wales, das bis zum Ausbruch des calvinistischen Streites unter Fletchers Aufsicht stand. Die Studirenden

sollten in demselben drei Jare bleiben und dann die Wal haben, in die bischöfliche Kirche einzutreten oder zu den Dissentern überzugehen. Sie selbst hatte die oberste Leitung in der Hand, bestellte die Lehrer und versandte die Kandidaten. Ebenso stellte sie die Prediger für die Kapellen an. Auch die äußerlichen Angelegenheiten verwaltete sie selbst, kam aber dadurch oft in pekuniäre Schwierigkeiten. Sie starb in hohem Alter in ihrem Hause zu Spaafield den 17. Juni 1791. Mit Hilfe der ihr befreundeten und dienenden Geistlichen, wie Berridge, Hervey, Milner, Newton, Romaine, Scott, Shirley, Talbot, Toplady, Venn, Walker, Whitefield u. a. hat sie mehr zur Widerbelebung der bischöflichen Kirche und der Dissenters getan als Wesley. Die unter ihnen, welche der Statskirche treu blieben, leiteten den Strom der methodistischen Erweckung in dieselbe über und wurden die Begründer der evangelischen (niederkirchlichen) Partei, von welcher zu Ende des letzten und zu Anfang des gegenwärtigen Jarhunderts alles religiöse Leben in der englischen Statskirche ausging. Wärend die letztgenannten Prediger in engern Kreisen tätig waren, setzte Whitefield seine Predigtreisen in England, Wales, Schottland, Irland und in Amerika fort. Wo er hinkam, wurde er mit gleicher Begeisterung, wie das erste Mal, gehört. Er predigte sich nicht aus, obwol er in seinem ganzen Leben über 18,000 Predigten hielt. Auch an Verfolgungen und Beschwerden fehlte es nicht; nur vor Einem fürchtete er sich, dass seine schon wankende Gesundheit — er litt seit Jaren an Asthma — den Anstrengungen unterliegen möchte. Und es wurde sein Wunsch erfüllt, mitten in voller Tätigkeit zu sterben. Noch auf seiner siebenten Reise nach Amerika predigte er 2—3mal und am letzten Tage seines Lebens 2 Stunden lang vor einer ungemein großen Zuhörerschaft. Krank kam er Abends nach Newbury-Port, wo er am andern Morgen, Sonntag den 30. September 1771, seine reichgesegnete Laufban schloss.

Whitefield war ein Mann von mittlerer Größe, wolproportionirt, in späteren Jaren ziemlich beleibt. Er hatte ein volles Gesicht, blonde Hare, kleine dunkelblaue feurige Augen. Die Herzensgüte, die aus allen Mienen sprach, das feine, zuvorkommende, freundliche Benehmen gewann ihm schnell die Herzen. Er war sehr offenherzig, oft rasch, unvorsichtig und leichtgläubig, aber one Falsch, wie die Tauben, one einen Funken von Ehrgeiz oder Selbstsucht. An andere schloss er sich leicht an, brach aber auch manchmal ebenso schnell wider ab. In seiner Ehe war er nicht glücklich. Er fülte dies übrigens weniger, da er von den Scharen seiner Zuhörer auf den Händen getragen wurde. Sein Ein und Alles, seine Panacee gegen jedes Leid, war das Predigen. Und zum Prediger war er in außerordentlichem Maße begabt. Seine Erfindungsgabe war unerschöpflich, seine Einbildungskraft glühend und plastisch. Eine gewaltige, dabei ungemein klangvolle Stimme stand ihm zu Gebot und er hatte sie ganz in seiner Gewalt. Ein lebendiges Mienenspiel und eine ungezwungene schöne Aktion begleitete seine Worte. Diese natürlichen Gaben waren aber nur untergeordnete Dienerinnen für den höhern Zweck. Er schien sich ihrer gar nicht bewusst zu sein. Unbekümmert um Beifall gab er sich, wie er war, und redete, wovon ihm das Herz voll war. Wenn er in begeisterter Rede die Herrlichkeit des Reiches Gottes vor Augen malte, schien die wirkliche Welt zu verschwinden und die ewige hervorzutreten. Die Rohesten wie die Gebildetsten, die Spötter wie die Gläubigen wurden gefesselt. Whitefield war seit Latimer der größte Prediger in England und hat auf Umgestaltung der Predigtweise in England den bedeutendsten Einfluss gehabt. Mit seinem großen Rivalen war er einige Jare nach ihrer Trennung wider in Verbindung getreten. Wesley hatte es nicht ertragen können, von einem Manne, wie Whitefield, geschieden zu sein. Eine dogmatische Verständigung war unmöglich, aber ein freundschaftliches Verhältnis wurde wider angeknüpft. Beide wechselten hie und da ihre Kanzeln, Whitefield war bei einigen Konferenzen zugegen, und Wesley hielt letzterem eine Leichenpredigt in dem Tabernacle. Im übrigen ging jeder seinen Weg. Wesley kannte keinen Methodismus one strenge Disziplin. Whitefield war viel weitherziger: „Der einzige Methodismus, von dem ich weiß, ist die h. Methode, uns selbst zu sterben und Gott zu leben".

4) Vom Ausbruch des calvinistischen Streites bis zu Wesleys Tod 1770—1791. Der Methodismus war eine Macht geworden. Der mittelbare Einfluss, den er auf die Statskirche und die Dissenter ausübte, war fast so groß als die unmittelbare Wirkung auf seine Anhänger. Überall regte sich neues Leben. Aber wärend dem stand in ihrer Mitte ein Feind auf, der gefärlicher zu werden drohte, als die äußern Feinde — der Antinomismus. Er zeigte sich im calvinistischen Lager so gut als im wesleyanischen. Wesley sah die Gefar hauptsächlich auf der ersteren Seite und trat deshalb auf der Konferenz 1770 dem Calvinismus in einer Weise entgegen, dass alles Gewicht auf die guten Werke zu fallen schien. Als das Konferenzprotokoll veröffentlicht wurde, gerieten die Calvinisten, besonders die Anhänger der Gräfin Huntingdon, in Feuer und Flammen. Shirley, ein Vetter der Gräfin, forderte Geistliche und Laien durch ein Rundschreiben auf, bei der nächsten Konferenz sich einzufinden und Wesley zum Widerruf des Protokolls dieser „abscheulichen Ketzerei" zu bringen. Zugleich wurden die nicht streng-calvinistischen Lehrer des College in Trevecca entlassen. Wesley sah ein, dass er in seinen Ausdrücken nicht vorsichtig gewesen und unterzeichnete mit seinen anwesenden Predigern eine befriedigende Erklärung. Doch war der Streit nur für den Augenblick beigelegt. Die Fortfürung desselben übernahm J. W. Fletcher, der eben mit einer Verteidigung des Protokolls hervorgetreten war, die Wesley wegen der Reinheit der Sprache, Strenge und Klarheit der Beweisfürung und großen Milde nicht genug bewundern konnte. Auf der andern Seite kämpften August Toplady, Richard und Rowland Hill und John Berridge. Der Streit wurde von dieser Seite mehrere Jare mit größter Heftigkeit, Erbitterung und Derbheit gefürt. Die Welt freute sich dieser „geistlichen Klopffechterei", aber der Kirche nützte es, dass die Geister auf einander platzten. Die Schriftgemäßheit der Lehre von der allgemeinen Gnade wurde ins rechte Licht gestellt, die gefärliche Spitze der Lehre von der Vollkommenheit abgeschliffen, andererseits die bedenklichen Konsequenzen des absoluten Dekretes klar aufgezeigt, und die Folge war, dass der englische Calvinismus gemäßigter und der Wesleyanismus nüchterner wurde. Fletcher hat sich durch seine Streitschriften, Checks to Antinomianism, Christian Perfection u. a. um den Methodismus die größten Verdienste erworben. Er war der Spangenberg des Methodismus.

Jon William Fletcher (de la Flechère), geboren den 12. Sept. 1729 zu Nyon in der Schweiz, war von seinem Vater, einem Offizier, zur Theologie bestimmt und deshalb auf die Universität Genf geschickt. Er hatte aber eine Vorliebe für den Beruf seines Vaters und entwich nach Lissabon, wo er aus Landsleuten eine Kompagnie für portugiesische Dienste in Brasilien bildete. Ein Unfall, den er den Tag vor seiner Einschiffung hatte, hielt ihn zu seinem Glück zurück, denn das Schiff ging verloren. Er suchte nun eine Anstellung in holländischen Diensten und ging, als dies fehlschlug, nach England, wo er 1752 eine Hauslehrerstelle annahm. Hier wurde er ernster gestimmt. Ein Gespräch mit einer armen Frau in St. Albans fürte ihn den Methodisten zu; längere Zeit rang er im Gebet um Glauben, bis er endlich (Jan. 1755) Frieden fand im Blute Christi. Er fing nun ein asketisches Leben an, durchwachte jede Woche zwei Nächte in Gebet und Meditation und arbeitete zugleich so angestrengt, dass er seine bisher kräftige Gesundheit untergrub. 1757 wurde er zum Priester in der englischen Kirche ordinirt und erhielt 1760 die Pfarrei Madeley, die er bis zu seinem Tode behielt. Er verwaltete sein Amt mit großer Treue, und predigte zugleich in der Nachbarschaft umher. Im Jar 1768 übernahm er außerdem die Leitung des College in Trevecca, und wurde von Lehrern und Schülern außerordentlich geschätzt und geliebt. Er zog sich aber 1770 zurück, als der Hauptlehrer entlassen wurde. Drei Jare nachher bot er sich Wesley als Gehilfen an und blieb mit ihm in der engsten Verbindung bis ans Ende seines Lebens. Seine geschwächte Gesundheit nötigte ihn 1776, seine Pfarrei auf mehrere Jare zu verlassen und eine Reise in seine Heimat zu unternehmen. Er kam jedoch 1781 gestärkt zurück. Bald nachher heiratete er Miß Bosanquet, die schon seit 10 Jaren durch ihre Redegabe und ihre Woltätigkeit unter den Methodisten sich einen Namen gemacht

hatte, und lebte mit ihr in glücklichster Ehe bis zu seinem Tod (14. Aug. 1785). Fletcher war eine apostolische Erscheinung. Sein ganzes Wesen zeigte einen, der nicht dieser Welt angehört. Oft breitete er segnend seine Hände über seine Freunde, wo er sie auch traf, oder hielt das Abendmal mit ihnen, unbekümmert um den Ort. Sein Gesicht spiegelte die Sanftmut und Demut seines Herzens. Er vergaß alle Kränkungen, er duldete kein hartes Urteil über Andere. Seine natürliche Reizbarkeit und Heftigkeit überwand er und war geduldig bei Schmähungen und wolbedacht in allem, was er redete. Er hatte herzliches Erbarmen mit der leiblichen und geistlichen Not seiner Nebenmenschen. Der Gedanke daran ließ ihn manche Nacht nicht schlafen. Er gab fast alles den Armen und lebte selbst meist nur von Brot und Früchten. Und keine Dienstleistung war ihm zu gering. Auf der Straße sah man ihn oft armen Leuten ihre Lasten tragen. Das Trachten nach Anerkennung und Ehren war ihm völlig fremd. Er verbarg seine Vorzüge und redete nie von sich. Nicht einmal im engeren Kreise der Methodisten wollte er eine irgend hervorragende Stellung einnehmen. Er hätte sich auch nach seiner ganzen Individualität dazu nicht geeignet. Doch auch für die praktische Seite des methodistischen Werkes fand Wesley um diese Zeit einen äußerst tüchtigen und treuen Gehilfen in Dr. Thomas Coke. Dieser (geb. 1754), ein hochstrebender, ehrgeiziger junger Mann, dabei aber voll Menschenliebe, hatte in Oxford Theologie studirt und nach einer hervorragenden Stelle in der Kirche getrachtet, aber seine Pläne wurden vereitelt und er musste sich mit einer Kuratstelle in einem abgelegenen Dorfe in Sommersetshire begnügen. Eine andere Aussicht auf eine bedeutende Laufbahn schien sich ihm zu eröffnen, als er durch einen Freund in Taunton mit den Schriften und dem Werke der Methodisten und 1776 mit Wesley selbst bekannt wurde. Er hoffte, Wesley würde ihm sogleich einen großen Wirkungskreis anweisen. Aber er sah sich bitter getäuscht. Wesley forderte ihn nur auf, sein Amt treu zu verwalten und in diesem kleinen Kreise in methodistischer Weise zu wirken. Doch er tat es, und zwar mit solchem Eifer, dass er bald von seiner Stelle vertrieben wurde (1777). Sein Loos war jetzt entschieden. Er schloss sich Wesley an und zog mit ihm umher. Durch Maxfields Einfluss wurde er „bekehrt“ und nun warf er sich mit ganzer Seele in das methodistische Werk und wurde bald Wesleys bedeutendster Gehilfe und der Vater der wesleyanischen Mission. Wesley konnte ihm völlig trauen, denn er war, was sich bei den andern Predigern nicht immer zusammenfand, „gesund im Glauben und eifrig in guten Werken“.

Unterstützt von diesen beiden Männern war es Wesley möglich, das immer weiter sich verbreitende Werk des Methodismus zu überwachen. Aber wie sollte es nach seinem Tode werden? Diese Sorge lag schwer auf ihm und sein weit vorgerücktes Alter mante ihn dringend, Maßregeln zu treffen, um den Fortbestand der methodistischen Gemeinschaft zu sichern. Den frühern Plan, einem kleinen Ausschuss die Leitung zu übertragen, gab er aus mancherlei Gründen auf. Von jeher ein entschiedener Freund des monarchischen Prinzips hoffte er für den Methodismus nur davon einen gedeihlichen Fortgang, dass die Gewalt in den Händen Eines Mannes bliebe. Und diesen glaubte er in Fletcher gefunden zu haben. Ihn forderte er daher dringend auf, einmal ganz an seine Stelle zu treten. Aber Fletcher lehnte es ab. Coke war viel zu jung und zu neu unter den Methodisten, als dass an ihn hätte gedacht werden können. Charles Wesley hatte sich schon lange fast ganz zurückgezogen. Wer hätte aber auch Wesleys Stelle ausfüllen können? Fiel aber dieser Plan zu Boden, so war das nächstliegende, seine Gewalt der Konferenz zu übertragen. Sie bestand aus den Predigern, in die er, wenn in irgend welche, das Vertrauen setzen konnte, dass sie nach seinem Tode das Werk in seinem Geiste fortsetzen würden. Sie hatte seit Jarzehnten alle Angelegenheiten mit ihm beraten, und je mehr das Werk anwuchs, um so mehr selbständigen Anteil an der Leitung der Geschäfte genommen. Dazu kam, dass in vielen Kaufbriefen die Kapellen als „der Konferenz der sogenannten Methodisten“ zugehörig in der königlichen Kanzlei registrirt waren, so dass schon deshalb eine rechtsgültige Erklärung über den Ausdruck: „Konferenz“ nötig wurde,

um den Besitz der Kapellen zu sichern. Dies zeigte Wesley den Weg, den er zu gehen hatte, und den er nach Besprechung mit einem Rechtsverständigen einschlug. Er setzte eine Erklärungsurkunde (Deed of Declaration) auf, welche am 28. Februar 1784 im Oberkanzleigerichtshof (Highcourt of Chancery) niedergelegt wurde. Diese Urkunde ist die Magna Charta des wesleyanischen Methodismus, deren Inhalt um so mehr angegeben werden muss, als sie in der folgenden Geschichte des Methodismus eine große Rolle spielt. Im Eingang wird eine Erklärung über die Konferenz gegeben. Es wird gesagt, dass Wesley die methodistischen Kapellen, Predigthäuser, Wonungen u. s. w. Kuratoren übergeben habe unter der Bedingung, dass sie nur die von ihm bestellten Prediger annehmen; und dass er dieses sein Recht auf die Kapellen u. s. w. auf die Konferenz, d. h. die namentlich folgenden 100 Prediger übertrage mit der Befugnis sich selbst zu ergänzen. Sodann folgen 15 einzelne Bestimmungen, die im wesentlichen folgende sind:

I. Die Konferenz hält alljärlich ihre Sitzungen in London, Bristol, Leeds (1) oder an einem anderen Orte (12) und darf nicht weniger als fünf Tage und nicht über drei Wochen tagen (5). Sie beschließt nach Stimmenmehrheit (2), muss aber, um beschlussfähig zu sein, 40 Mitglieder zälen und zuvor die eingetretenen Vakanzen ausgefüllt haben (4). Sie wält daher zunächst neue Mitglieder, um die legale Zal von 100 voll zu machen (3) und zwar aus der Mitte der Reiseprediger, die mindestens ein Jar in voller Verbindung gestanden sein müssen (10) und ernennt sodann den Präsidenten und Sekretär für das laufende Jar (6). Von beiden müssen die Beschlüsse in dem Protokoll unterzeichnet werden, um gültig zu sein (14). Die Konferenzmitglieder verlieren Sitz und Stimme in der Konferenz, wenn sie one Erlaubnis zwei Jare nacheinander von den Sitzungen wegbleiben, d. h. de facto ausscheiden (7), oder wenn sie von der Konferenz selbst aus irgend welchen Gründen ausgeschlossen werden (8).

II. Die Konferenz nimmt die Probeprediger und Reiseprediger auf (9) und weist ihnen ihre Posten an, doch so, dass keiner über drei Jare auf derselben Stelle bleibt (11). Sie übt eine unbeschränkte Gewalt über alle Prediger und kann sie nach Gutdünken entlassen (8. 9). Sie kann ferner Bevollmächtigte nach Irland u. s. w. senden, die ganz in ihrem Namen handeln (13).

III. Sinkt die Zal der Konferenzmitglieder unter die Zal 40 und bleibt so drei Jare, so hört die Konferenz von selbst auf, und die Kapellen samt dem Recht, Prediger zu bestellen, fallen den betreffenden Kuratoren heim (15).

Durch diese Urkunde ist die Verfassung des wesleyanischen Methodismus für alle Zukunft festgestellt und gesetzlich garantirt worden. Aber statt eines einigenden Bandes wurde sie ein Erisapfel, der endlose Streitigkeiten und Spaltungen hervorrief. Kaum war sie bekannt geworden, als einer der Prediger, John Hampson, in einem Rundschreiben alle Methodisten aufforderte, alles aufzubieten, um diese Urkunde umzustoßen. Auf der Konferenz im Juli brach der Sturm los und kaum gelang es dem ehrwürdigen Fletcher, der fast kniefällig um Einstellung des Kampfes bat, den Frieden zu vermitteln. Doch nur scheinbar bekannten die beiden Hampson und zwei andere, dass sie im Unrecht seien. Sie trennten sich bald von Wesley, und obgleich auf der nächsten Konferenz 69 Prediger ihre Zustimmung zu der Urkunde unterzeichneten, so war doch eine Gährung hervorgerufen, die Wesley seine letzten Tage verbitterte. Der Gründer des Methodismus ist wegen dieser Maßregel als einer unweisen, eigensüchtigen oder hierarchischen hart angeklagt worden. Man hat ihm besonders vorgeworfen, dass er die Laien oder das Volk der Methodisten von aller Beteiligung an der Verwaltung ausgeschlossen habe. Allein abgesehen davon, dass damals fast alle Prediger Laien waren, hatte Wesley seine guten Gründe, den Einfluss der Gesellschaftsglieder ferne zu halten. So manchesmal hatten die Kuratoren der Kapellen den Versuch gemacht, ihre Prediger selbst zu wälen oder doch ein Veto bei der Anstellung zu haben (wie in Birstall und Dewsbury) und nicht selten hatten sich einzelne Gesellschaften von Wesley getrennt, weil ihnen jenes Recht verweigert wurde. Hätte er nun die Ernennung oder Entlassung der Prediger den Kuratoren oder Gesellschaften über-

lassen, so wäre bald das Reisepredigen zum Stillstand gebracht und der Gemeindeverband aufgelöst worden, und aus den Gesellschaften innerhalb der Kirche wären ebensoviele independente Gemeinden geworden. Doch gesetzt auch, die Gesellschaften hätten sich nach dem Vorbild der presbyterianischen Kirche zusammengeschlossen, so war auch das keine hinreichende Garantie für das Fortbestehen der methodistischen Lehre und Disziplin; waren doch zu Wesleys Zeit die englischen Presbyterianer, die Söne der strengen Puritaner dem Socinianismus verfallen. In dem einen wie in dem andern Falle aber trat eben das ein, was Wesley mit aller Macht zu verhindern suchte, die Bildung einer neuen Sekte. Ein anderer Vorwurf scheint besser begründet zu sein, daſs er nämlich die Zal 100 fixirt hat. Es waren damals 190 Reiseprediger und es ist nur zu wol begreiflich, daſs die übergangenen sich verletzt fülen musſten. Ein doppelter Grund bestimmte ihn, nicht alle zuzulassen, die Rücksicht auf die Reisekosten und auf die Gesellschaften, die auf längere Zeit jedes Jar one alle Reiseprediger gewesen wären.

Wesley wollte seine Gesellschaften im Schoß der Kirche erhalten, aber zugleich auch der von ihm hergestellten Diakonie eine selbständige und dauernde Stellung sichern. Er tat dies durch die Erklärungsurkunde, wodurch er das methodistische Werk zu einer religiösen Stiftung machte, welcher die Kapellen als Besitz, die Prediger als die zur Ausfürung des Zweckes der Stiftung bestellten Agenten zugehören sollten unter der Leitung der Konferenz als eines Verwaltungsausschusses. Und so betrachtet hat Wesley seinen Zweck völlig erreicht. Die Stiftungsurkunde ist ein festes Bollwerk gegen alle Änderungen in den Regulationen des Stifters. Aber anders musſte sich die Sache herausstellen, wenn die Stiftungsurkunde zur Verfassungsurkunde einer Sonderkirche wurde, wenn die Methodisten aus dem Kirchenverband ausschieden und eine eigene Kirchengemeinschaft gründeten. In dieser Richtung aber ging der Strom des Methodismus; Wesley dämmte ihn lange mit aller Macht, bis er endlich selbst von ihm fortgerissen wurde.

In Amerika waren die Methodisten durch den Freiheitskrieg in eine schwierige Lage versetzt. Die englischen Geistlichen verließen das Land, so daſs weit und breit kein Ordinirter zu finden war, um das Sakrament zu verwalten. In der Not taten es nun die Methodisten selbst. Wesley davon in Kenntnis gesetzt, ging den Bischof von London an, einige Laienprediger für Amerika zu ordiniren, aber umsonst. Er sah nun keinen andern Ausweg, um der Unordnung zu steuern, als daſs er in diesem Notstande selbst welche ordinirte. Er hatte sich schon vorher überzeugt, daſs Presbyter und Bischof ursprünglich identisch sei und daher ein Presbyter die Macht habe, zu ordiniren. Auch glaubte er nicht gegen die englische Kirchenordnung zu verstoßen, wenn er es für die nun unabhängigen Staten tue. Er ordinirte deshalb, übrigens ganz in der Stille, 1784, mit Hilfe des Dr. Coke und eines andern anglikanischen Geistlichen zwei Laienprediger zu Priestern und dann Dr. Coke zum Superintendenten, damit dieser den an der Spitze der amerikanischen Methodisten stehenden Asbury ebenfalls zum Superintendenten weihe. Zugleich fasste er eine Liturgie mit genauem Anschluſs an die englische für die dortigen Methodisten ab, die aber bald auch in den englischen Kapellen gebraucht wurde. Diese Ordination war in der Tat eine Separation von der englischen Kirche. Charles Wesley brach es fast das Herz, daſs sein Bruder so die Grundsätze seines ganzen Lebens verleugnet und „einen unauslöschlichen Schandfleck auf seinen Namen gebracht habe"; er sah richtig voraus, daſs die englischen Laienprediger nicht ruhen würden, bis auch sie die Ordination erhielten. Und schon auf der nächsten Konferenz (1785) ordinirte Wesley drei Prediger für Schottland und zwei Jare darauf drei (darunter H. Moore) für England, da die Methodisten sich immer mehr weigerten, das Sakrament von andern Predigern zu nehmen. Überhaupt wollten sie den öffentlichen Gottesdienst nicht mehr besuchen und Wesley musſte auch hier nachgeben und gestatten, daſs, falls die Geistlichen unwürdig oder ungläubig seien, zur Zeit des Gottesdienstes in der Kirche auch in den Kapellen gepredigt, dabei aber die Liturgie gebraucht werde. Fast gleichzeitig tat Wesley den letzten entscheidenden Schritt, indem er,

um der Konventikelakte auszuweichen, „seine Kapellen und Prediger unter den Schutz der Duldungsakte stellte". Die bischöfliche Geistlichkeit und die Behörden verlangten aber, ehe sie die Lizenz gaben, daſs sich die Methodisten für Dissenter erklären sollten, aber das wollten sie nicht, daher sie manche Verfolgung zu bestehen hatten. Sie waren zwischen Kirche und Dissent eingeklemmt. Die Kirche wollte sie nicht anerkennen und sie selbst wollten nicht auf die Seite der Dissenter treten. Dieser immer zunehmenden Spannung zwischen Kirche und Methodismus hatte Charles Wesley mit Schmerz und Unwillen zugesehen. Seine hochkirchliche Gesinnung war längere Zeit gegen die dissentirende Richtung ein heilsames Gegengewicht gewesen. Als aber der Drang der Umstände seinen Einfluſs immer mehr schwächte, zog er sich zurück und war in einem engeren Kreise tätig bis zu seinem Tod, den 29. März 1788. Er hatte mehr Lust am stillen Wirken, mehr Sinn für das Familienleben als sein Bruder und war darin auch glücklicher als John, der sich 1751 mit einer Witwe Vizelle verheiratet hatte, die ihn aber später one weiteren Grund verließ. Charles war in seiner Art so ausgezeichnet als sein Bruder, ein Mann von glühender Frömmigkeit, reifem Urteil, sicher und bescheiden in seinem Auftreten. Als Redner ragte er durch Meisterschaft in der Sprache und lebendige warme Darstellung hervor. Sein Hauptverdienst aber liegt auf dem Felde der religiösen Dichtung. An Originalität und Kraft der Gedanken, Tiefe des Gefüls, an Feuer der Rede und Schwung der Begeisterung tat es ihm keiner der Liederdichter seiner Zeit zuvor. Er war der Barde des Methodismus und hat die ganze Wesley'sche Lehre in Form der Poesie den Methodisten vielleicht so lebendig eingepflanzt, als es durch Predigen geschah. Ja über den Kreis dieser Gemeinschaft hinaus erstreckte sich sein Einfluſs. Er hat der bis dahin höchst unbedeutenden Liederdichtung in der bischöflichen Kirche einen mächtigen Aufschwung gegeben und kaum gibt es heutzutage ein Gesangbuch, in dem sich nicht Wesley'sche Lieder fänden.

Was den Zustand der Gesellschaften in dieser Periode betrifft, so widerholte sich nur das Frühere, doch wurden Spaltungen wie Verfolgungen immer seltener. Eine Kapelle um die andere erhob sich. Auch in London wurde am 1. Nov. 1778 eine neue große Kapelle in der City Road eröffnet. Der Unterhalt der Prediger und dergl. wurde besser geregelt. Einzelne neue Einrichtungen wurden getroffen wie das „Buchwesen" (1778) (Bookconcern) für den Druck und die Verbreitung wesleyanischer Schriften, die „Baucommittee" (1790), um die Errichtung neuer Kapellen zu überwachen, eine „Committee für Irland". Hiezu kam 1790 auch eine „Committee für die westindische Mission", welche hauptsächlich durch Dr. Coke gegründet wurde, der, nachdem eine Heidenmission in Afrika und Ostindien zwar schon vorgeschlagen, aber abgewiesen worden war, seit 1786 Stationen in Westindien gründete und durch Kollektenreisen in England den Sinn für Mission weckte. Die Ausbreitung des Methodismus am Ende dieser Periode zeigt die folgende Zusammenstellung, welche der Konferenz vom Juli 1790, der letzten, welcher Wesley anwonte, vorgelegt wurde:

England	65	Bezirke,	195	Prediger,	52,832	Mitglieder
Wales	3	„	7	„	566	„
Schottland	8	„	18	„	1,086	„
Iland	29	„	67	„	14,106	„
Insel Man	1	„	3	„	2,580	„
Normannische Inseln	2	„	4	„	498	„
Westindien	7	„	13	„	4,500	„
Britisch Amerika	4	„	6	„	800	„
	119	„	313	„	76,968	„
Vereinigte Staten	97	„	198	„	43,265	„

Wesleys Wort: „die Welt ist meine Pfarrei", war eine Warheit geworden. Bis in sein höchstes Alter war er im Stande, seine rastlose Tätigkeit fortzusetzen und erst im 87. Lebensjar begann er die Schwächen des Alters zu fülen, machte aber doch wie früher seine Reisen und predigte oft zweimal an einem Tage. Ge-

stützt auf seine Freunde betrat er die Kanzel — das Bild eines Knechtes, der seine letzte Kraft im Dienste seines Herrn verbrauchen will. Nachdem er noch am 23. Februar 1791 vor einer kleinen Versammlung gepredigt, nahmen seine Kräfte zusehends ab; er sprach wenig, versank oft in Schlummer. Dann raffte er sich wider auf und versuchte Psalmen und Lieder zu singen. Unter den Gebeten seiner Freunde verschied er mit dem Wort „Fahr wohl", sanft und stille am 2. März 1791 in einem Alter von fast 88 Jaren. Er wurde in der City-Road-Kapelle begraben.

John Wesley war von kleiner, hagerer Gestalt, aber kräftig gebaut und noch im höchsten Alter das Bild der Gesundheit. Die Silberlocken, die gegen die blühende Gesichtsfarbe schön abstachen, die klare Stirn, die Adlernase, das leuchtende, durchdringende Auge und der freundliche Zug um den Mund gaben seinem Gesichte einen eigentümlich hehren und anziehenden Ausdruck. Der Friede Gottes und die Freude im hl. Geist waren über sein Antlitz ausgegossen und schienen auch auf die überzufließen, die ihm nahe kamen. Wolwollen und herzliches Erbarmen sprach aus allen seinen Zügen. Sein Auftreten war edel, sicher und ungezwungen. Er hatte eine große Gabe, sich in Gesellschaft beliebt zu machen. Ein scharfer Beobachter und unerschöpflich an Anekdoten und nicht selten humoristisch verbreitete er gemütliche Heiterkeit um sich. Er war fast auf allen Gebieten zu Haus und liebte die Unterhaltung mit Gelehrten. Sein Kanzelvortrag war einfach, ruhig und ungezwungen, seine Stimme nicht stark, aber klar, seine Predigten kurz und deutlich, logisch geordnet und durch ihre Einfachheit ansprechend. Hier wie im gewönlichen Leben war seine Rede oft durch lakonische Kürze und attisches Salz gewürzt. Seinen Anhängern gegenüber war sein Wort häufig kategorisch und peremtorisch. Widerspruch von ihnen konnte ihn zu raschem, scharfem Auftreten hinreißen, wärend er dem Spott und den Verfolgungen seiner Feinde eine unerschütterliche edle Ruhe, oft einen überraschenden Humor entgegensetzte. Aber niemand war so bereit wie er, getanes Unrecht einzugestehen und abzubitten. Er war ein durchaus rechtlicher, gerader Charakter, one Eifersucht und Verdacht, arglos wie ein Kind und wurde daher vielfach getäuscht. Man hat ihm Ehrgeiz und Herrschsucht vorgeworfen. Aber wer will es ihm verargen, daſs er sich wie ein Vater der Huldigungen, des Gehorsams und der Liebe derer freute, die seine Söne und Kinder im Evangelio waren? Wer kann den Meister tadeln, der sein mühsames Werk nicht durch andere verpfuschen lassen will? Es ist war, er übte strenge Zucht, wie ein Ordensgeneral, aber er ging auch in der strengen Befolgung der Regeln allen voran. Er trachtete nicht nach hohen Dingen, sondern hielt sich herunter zu den Niedrigen. Sein Ehrgeiz war, die an den Hecken und Zäunen aufzusuchen und zu nötigen, hereinzukommen; die Vornehmen einzuladen, überließ er andern. Nichts zeigt seine tiefe Demut so klar als seine Entrüstung über die beiden amerikanischen Superintendenten Coke und Asbury, die den Bischofstitel angenommen hatten. Es war in der Tat nur diese ungeheuchelte Demut, die seiner unbegrenzten Autorität eine feste Grundlage gab, und der es gelingen konnte, die Herrschgelüste unter den Laienpredigern niederzuhalten. Wesley war in allen Stücken, in Demut und Selbstverleugnung, in Arbeit und Mühen den Methodisten ein Vorbild. Von dem Einkommen, das er als Mitglied seines College hatte, verwandte er nur den geringeren Teil für sich, das Meiste gab er den Armen. Seine Lebensweise war äußerst einfach und streng geregelt. Jeden Morgen stand er um 4 Uhr auf und war bis zum Abend tätig. Die Abwechslung der Arbeit war seine einzige Erholung. Selbst die Zeit, die er unterwegs zubrachte, war nicht verloren. Auf dem Pferde sitzend pflegte er zu lesen. Ein par Minuten Schlaf unter einem Baume nach einem langen Ritt genügte ihm, um sich für Predigen und Besprechung mit den Gesellschaften zu stärken. Er hatte sich systematisch abgehärtet wie wenige und erfreute sich in Folge davon einer fast ununterbrochenen guten Gesundheit. In 60 Jaren hatte er nicht eine schlaflose Nacht. Sein Körper war das allezeit willige und diensttüchtige Werkzeug des Geistes. Nur bei solcher Gesundheit und strenger Ordnung war es ihm möglich, eine Tätigkeit zu entwickeln, die fast ins Unglaubliche geht. Es ist be-

rechnet worden, dass er über 200,000 englische Meilen gereist ist und 40,000 Predigten gehalten, nicht zu reden von seinen bändereichen Schriften, den zeitraubenden Besprechungen mit den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaften und den andern mannigfaltigen Arbeiten, die seine Stellung mit sich brachte. Zu praktischer Tätigkeit war er aber auch in ausgezeichneter Weise befähigt. Er hatte eine unerschöpfliche Tatkraft, einen eisernen Willen, ein hervorragendes Organisationstalent. Sein klarer Verstand durchschaute die Verhältnisse rasch und fand leicht die Mittel zum Zweck. One schöpferischen Geistes zu sein, wusste er alles Gegebene trefflich zu verwenden und fortzuentwickeln. Er hörte nicht auf, treu zu sein im Kleinen, als er über Großes gesetzt war, er diente mit denen, über die er herrschte. Von Anfang bis ans Ende blieb er seinem Walspruch treu, sich selbst und andere selig zu machen.

In engster Beziehung zu dieser vorwiegend praktischen Richtung stand Wesleys Lehre. Sie war nur die notwendige Voraussetzung für sein sittliches Streben, das die Basis seines ganzen Wesens und Wirkens bildet. Wesley, kein schöpferischer Theologe, war weit entfernt, ein neues System aufzustellen. Er stand vielmehr fast ganz auf dem Boden der 39 Artikel, und wo er davon abwich, schloss er sich andern Theologen, wie Taylor, Law und Arminius an. Wird seine Lehre arminianisch genannt, so ist nicht zu vergessen, dass er mit den Nachfolgern des Arminius weder die Erbsünde, noch die Trinitätslehre verwarf. Er lehrte auf das Entschiedenste den gänzlichen Fall des Menschen, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade. Aber sein sittliches Bewusstsein sträubte sich gegen die Lehre von der absoluten Gnadenwal, der unwiderstehlichen Wirkung der Gnade und der Unmöglichkeit, aus der Gnade zu fallen. Dem gegenüber behauptete er, dass die Prädestination eine bedingte sei, dass die Gnade wol in einzelnen Fällen, aber nicht in der Regel, unwiderstehlich wirke, und dass auch die Widergeborenen aus der Gnade fallen können, wenn sie nicht in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben. Dies war der Hauptpunkt, in welchem Wesley eine Abweichung von der englischen Kirchenlehre Schuld gegeben wurde. Aber bei der ziemlich unbestimmten Fassung der Prädestinationslehre in den 39 Artikeln hatte er fast ein so gutes Recht, seine bedingte Prädestination zwischen den Zeilen zu lesen, als die strengen Calvinisten, ihre Gnaden- und Zornwal hineinzutragen. Wesley schloss sich in diesem Stück einfach an die der lutherischen Kirche verwandte arminianische Lehre an. Eigentümlich aber entwickelte sich seine Ansicht, obwol auch hiebei auf Vorgänger gestützt, in den Lehren, die sich auf den ethischen Prozess in der Seele des Menschen beziehen, in den Lehren von der Widergeburt und Vollkommenheit. Es sind diese Lehren hauptsächlich, welche als spezifisch methodistische gelten und Wesley dem beißendsten Spott und den heftigsten Angriffen ausgesetzt haben. Was die Widergeburt oder plötzliche Bekehrung betrifft, so gibt Wesleys eigenes Leben, wie wir oben sahen, den besten Kommentar dazu. Sie ist der Wendepunkt in der sittlich-religiösen Entwicklung. Das Vorbereitende ist die zuvorkommende göttliche Gnade, welche das Gefül und die Erkenntnis der Sündhaftigkeit, Schuld und Verdammnis wirkt, zugleich die Unmöglichkeit zeigt, durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit und Frieden zu erlangen. Dann wird dem Sünder die in Christo vollbrachte Erlösung gezeigt und angeboten. Es kommt nur darauf an, dass er das zunächst außer ihm liegende Heil in Christo mit der Hand des Glaubens ergreift und dadurch der Sündenvergebung und Kraft zum neuen Leben mit einemmal teilhaftig wird. Dieser Akt der Heilsmitteilung seitens Gottes oder der Heilsergreifung seitens des Menschen muss notwendig ein bewusster Akt sein. Ist es doch der intensivste Moment in der ganzen sittlichen Entwicklung, das fröhliche Finden des lang Gesuchten, das Setzen des neuen Lebens aus Gott, das, wie die leibliche Geburt, unter großen Schmerzen eintritt und bei der innigen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele oft von gewaltigen Erschütterungen des leiblichen Lebens begleitet wird. Zum Beweis für diese Lehre von der plötzlichen Bekehrung konnte Wesley allerdings nicht bloß auf die heil. Schrift, sondern auch auf die hervorragendsten Glaubensmänner von Paulus bis auf seine Zeit sich berufen, aber eine

andere Frage ist es, ob er dadurch berechtigt war, diese Art der Widergeburt zur allgemeinen Norm zu machen, und ob nicht durch vorwiegendes Hinarbeiten auf plötzliche Bekehrung — zumal wo die Voraussetzung des sittlichen Strebens fehlte — statt des waren Glaubens eine bloße Gefülserregung, statt des Eifers zur Heiligung antinomistische Selbstgenügsamkeit erzeugt wurde. Wesley übersah das, und das ist sein großer Mangel. Ihm selbst lag nichts ferner, als bloßen Gefülserregungen, wo er sie anders als solche erkannte, irgend einen Wert beizulegen, oder es bei dem Ergreifen des Heils in der Bekehrung bewenden zu lassen. Vielmehr war ihm die Bekehrung nur der feste Ausgangspunkt für die Heiligung. Ist der Mensch in dem Moment der Bekehrung one Verdienst aus Gnaden für gerecht erklärt, so muſs er es auch werden. Er ist jetzt durch die Kraft des hl. Geistes, die ihm geschenkt ist, in den Stand gesetzt, seine sittliche Aufgabe zu erfüllen, sich in allen Stücken nach dem Bilde Christi zu gestalten. Dieses Ziel hat Wesley in der Lehre von der christlichen Vollkommenheit aufgestellt, die er mit Berufung auf zalreiche Schriftstellen (wie Ezech. 36, 25; Matth. 5, 48; 27, 37; Joh. 17, 20 und 23; 1 Joh. 4, 19; Ephes. 5, 25—27; 1 Thess. 5, 23 2c.) für ebenso entschieden gefordert, als erreichbar erklärt, wobei er von der Voraussetzung ausgeht, daſs Gott nichts fordern könne, das nicht zu vollbringen möglich wäre. Wesley lehrt nicht, wie es oft falsch dargestellt worden ist, eine absolute, sündlose Vollkommenheit, erklärt vielmehr widerholt, die christliche Vollkommenheit begreife nicht in sich völlige Freiheit von Unwissenheit oder Irrtümern in Dingen, die nicht zur Seligkeit gehören, noch von mancherlei Versuchungen und zallosen Schwachheiten, womit dieser sterbliche Leib die Seele beschwere, sie bestehe vielmehr darin, daſs man Gott liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen Kräften und den Nächsten als sich selbst, und das schließe in sich, daſs nichts, was der Liebe entgegen sei, im Herzen bleibe, sondern daſs alle Gedanken, Worte und Werke durch die Liebe regiert werden, daſs alle Unreinigkeit des Fleisches und Geistes weggenommen werde und somit die innere Sünde aufhöre. Dabei gab er aber, namentlich in spätern Jaren, zu, daſs Irrtum in der Erkenntnis auch Irrtum im Handeln zur Folge haben, also auch bei den Vollkommensten Übertretungen vorkommen können, die zwar allezeit die versönende Kraft des Blutes Christi bedürfen, um getilgt zu werden, aber als unwillkürliche Übertretungen nicht eigentlich Sünden seien. Dahin gehören aber nicht die sogenannten Schwachheitssünden, denn diese sind wirkliche Sünden; aber der Vollkommene ist auch von solchen frei. Es ist also eine relative, rein ethische Vollkommenheit, was Wesley lehrt, der Zustand der Seele, wo die völlige Liebe Gottes und des Nächsten alle Lust zur Sünde verschlungen hat. Wird nun diese Vollkommenheit, wie das Wesley häufig tut, als das Ziel der Heiligung hingestellt, die mit der Bekehrung beginnt und stufenweise bis ans Ende fortschreitet, so würde die Frage nur die sein, ob und wie weit der Mensch dieses Ziel erreichen kann. Allein Wesley faſst sie auch wider als eine Gabe, die den Menschen in den meisten Fällen kurz vor dem Tode geschenkt wird, aber gleich der Gnade der Widergeburt in jedem Momente geschenkt werden kann. Und was noch mehr auffallen muſs, der Mensch kann diese Vollkommenheit so gut wie jene Gnade wider verlieren. So inkonsequent, ja undenkbar dies erscheinen muſs, so liegt doch in der Lehre vom möglichen Fallen aus der Gnade und Vollkommenheit ein heilsames Gegengewicht gegen die Gefaren der Sicherheit und Werkheiligkeit, und ein mächtiger Antrieb zum steten Wachen, Beten und Gebrauch der Gnadenmittel, zum Fleiß in der Heiligung und zum Bleiben in der Gemeinschaft des versönenden Blutes Christi, da one das auch der Vollkommenste nicht selig wird. So bricht Wesley selbst seiner Lehre von der Vollkommenheit die gefärliche Spitze ab.

Für Wesleys Lehre wie überhaupt für sein ganzes Leben und Wirken sind seine 14 Bände umfassenden Werke eine reiche Fundgrube. Sein Tagebuch (von 1735—1790), der Spiegel seines Lebens, wurde von ihm nach 1 Petri 3, 15 als „Verantwortung gegen Jedermann" veröffentlicht. Nicht minder wichtig ist eine Sammlung von etwa 1000 Briefen. Das Konferenz-Protokoll (Minu-

tes) über die ersten fünf Konferenzen und namentlich der Auszug aus den Verhandlungen von 1744—1789 (The Large Minutes) sind das Gesetzbuch für die wesleyanische Verfassung und Lehre. Die letztere ist ausfürlicher behandelt in den folgenden als Glaubensregel geltenden Schriften: der 1. Sammlung von 53 Predigten und den Noten zum Neuen Testament, einer gemeinverständlichen Überarbeitung von Bengels Gnomon. Beide Schriften enthalten ein reiches Material für eine wesleyanische Dogmatik, das aber bis jetzt noch nicht verarbeitet ist. Hieran schließen sich viele Broschüren dogmatischen und polemischen Inhalts, unter denen sich manche treffliche finden, wie „Original Sin“ und „Predestination calmly considered“. Weit zalreicher sind die Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, unter denen vor allem außer der obigen Predigtsammlung die zweite Sammlung nebst drei kleineren zu nennen ist. Die Sprache in der ersten ist kräftig, einfach, meist an das Schriftwort sich anschließend, in den andern, deren Inhalt praktischer Natur ist, fließender und ansprechender. Die andern Schriften bilden eine umfassende Traktatlitteratur. Die Fragen der Gegenwart, religiöse und politische, die herrschenden Sünden, soziale Übel (wie Sklaverei), leibliche und geistliche Not, häusliches Leben und Erziehungswesen, kurz Gegenstände aus den verschiedensten Gebieten werden darin abgehandelt. Um eine gesunde Lektüre unter das Volk zu bringen, verarbeitete Wesley fremde Schriften (etwa 118) und gab die „Christliche Bibliothek“ (50 Bände) und das arminianische Magazin heraus, ferner mit seinem Bruder verschiedene Sammlungen von Gedichten, und besonders von religiösen Liedern, unter denen sich manche Übersetzungen von deutschen Kirchenliedern von ihm befinden, außerdem Choralbücher. Selbst Schulbücher und populäre Schriften über Naturphilosophie und Geschichte schrieb der unermüdliche Mann. Der Wert der meisten dieser Schriften lag freilich nur in ihrem nächsten Zweck, dem Einen, auf den sich alles bezog, was Wesley tat, alles mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen, den Strom des Christentums in alle Lebensverhältnisse hineinzuleiten.

Blicken wir zum Schlusse noch auf das Gesamtergebnis von Wesleys Wirken und die Bedeutung des durch ihn gestifteten Methodismus. Wesleys großes Verdienst ist, die in der evangelischen Kirche vernachlässigte Diakonie ins Leben gerufen und in großartigem Maßstab entwickelt zu haben. Er hat die Laien zur Mittätigkeit herangezogen, die in der Gemeinde schlummernden Kräfte geweckt und verwendet, wie keiner vor ihm. Man kann den Methodismus einen evangelischen Orden nennen, dessen Väter die ordinirten Geistlichen, dessen Brüder die Laiengehilfen waren. Sie unterschieden sich allerdings von katholischen Orden dadurch, dass kein Gelübde, sondern nur der freie Wille sie band, dass sie nicht in Klöstern lebend der Welt entfremdet wurden, sondern in der Welt lebten, um diese mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen; aber wie jene waren sie strengen Regeln unterworfen und ihren Obern unbedingt gehorsam. Die Tüchtigsten unter ihnen wurden als Evangelisten ausgesondert, die das ganze Land predigend durchzogen. Wo sie ein Feld gewonnen, bildeten sie Genossenschaften und ließen sie Brüder zurück, die das Feld bebauten. Auch die neugewonnenen Anhänger hatten sich der Ordensregel zu unterwerfen. Durch die Klassen, — den Nerv des Methodismus — wurden die Einzelnen enge verbunden, durch die ausgewälten Banden der Wetteifer im geistlichen Kampf angefeuert. Mittelst dieser Klassen wurde die strengste Kontrole über die einzelnen geübt. Die wöchentlichen Klassbesprechungen waren gewissermaßen der Beichtstul; es wurde über Lebenswandel und Herzenszustand der Glieder dem Aufsicht fürenden Prediger wöchentlich Rapport abgestattet, und von diesem wider den Oberen. So lästig eine solche geistliche Polizeiaufsicht erscheinen mag, denen, die sich ihr freiwillig unterwarfen, war sie es nicht; und nur so war es dem geistlichen Oberhirten möglich, das Ganze mit sicherem Blicke zu überschauen, zu leiten und in schwierigen Fällen rasch einzuschreiten. Was Organisation betrifft, so steht Wesley hinter keinem der großen Ordensstifter zurück. Auch Luther hatte wol gesehen, wie förderlich eine engere Verbindung der einzelnen Gemeindeglieder sein würde. Aber die große

Gefar war bei diesem methodistischen System, dass das innere Christentum veräußerlicht wurde, da nichts im innern Heiligtum des Herzens verschlossen bleiben durfte, sondern jede Empfindung, jeder Gedanke offen gebeichtet werden muſste.

Wesley ist der Vater der innern Mission. Alle die Werke der rettenden Liebe, durch die England heutzutage sich einen Namen gemacht hat, finden wir im Keime schon bei ihm und seinen Genossen. Sie haben der Gefangenen und Verurteilten sich erbarmt, lange ehe Elis. Fry die Kerker öffnete. Sie haben die verwarlosten Kinder um sich gesammelt, lange ehe die „Lumpenschulen“ gegründet wurden; sie haben die von Raikes begonnenen Sonntagsschulen durch Einfürung freiwilliger Lehrer verbessert. Ihre geordnete Armenpflege war ein Vorbild für die jetzigen Armenvereine. Das jetzt so ausgedehnte Werk der Stadtmissionen war ein wesentlicher Teil ihrer Arbeit, und noch heute wird dieses Werk fast ganz nach methodistischen Grundsätzen betrieben. Ihr Straßenpredigen wird in der neueren Zeit von bedeutenden Männern unter den episkopalen Geistlichen und Dissenterpredigern nachgeamt. Die ganze Predigtweise, auch der Kirchengesang, hat durch die Methodisten einen Umschwung erhalten. Wesley ist der Begründer der Traktatlitteratur. Für wolfeile Verbreitung von Bibeln und religiösen Schriften hat er besondere Sorge getragen. Auch mit Reform des Schulwesens beschäftigte sich Wesley. Er richtete eine christliche Musterschule in Kingswood ein, für die er die Schulbücher sorgfältig auswälte oder selbst verfaſste, und, was ihm die Hauptsache war, genaue methodistische Regeln vorschrieb. Allerdings war dies sein unglücklichster Versuch. Er verstand das Kindesalter nicht, und der Vorwurf ist gar nicht unbegründet, dass er die Kinder wie Erwachsene, die Erwachsenen wie Kinder behandelte. Vor allem sollte auf die Bekehrung der Kinder hingearbeitet werden. Wesleys Freude kannte keine Grenzen, als er von einer außerordentlichen Erweckung in Kingswood hörte, aber um so bitterer war sein Schmerz, als er nach ein par Jarzehnten fand, dass seine Schule hinter den gewönlichen fast in jedem Stück zurückblieb. Dass der Methodismus für Kinder nichts sei, war klar erwiesen; aber viele von Wesleys Vorschlägen, namentlich in Beziehung auf die Auswal der Schulbücher und den christlichen Geist in Schulen wurden später an andern Orten aufgenommen. — Wie in der Nähe so wirkte der Methodismus auch in die Ferne. Wesley sorgte für die amerikanischen Staten, als die englische Kirche sie verließ; durch ihn und seinen Gehilfen Coke wurde die Heidenmission mit Energie aufgenommen und das Interesse dafür in England geweckt. Er war endlich der erste, der seine laute Stimme gegen die Sklaverei erhob und vom Methodismus wurde Wilberforce angeregt, der die Ketten der Sklaven sprengte. Wo wir hinblicken, sehen wir eine reiche Aussat von neuen praktischen Prinzipien, die von dem Methodismus ausgestreut wurde und in der Folge reiche Früchte trug. Als dienende Macht hat die durch Wesley eingefürte vielseitige Diakonie der Kirche unschätzbare Dienste getan. Anerkannt von der Kirche und in enger Verbindung mit ihr hätte sie dieses noch mehr werden können und wäre selbst vor manchen Extravaganzen bewart worden. Aber verachtet und verstoßen von der stolzen Herrin, der sie mit Treue und Aufopferung dienen wollte, muſste sie auf ihre Selbsterhaltung denken und wurde statt einer lebendigen Macht in der Kirche zur Sekte außerhalb derselben.

II. Periode. Von Wesleys Tod bis auf die neueste Zeit 1791 bis 1880.

Die nun folgende 90järige Geschichte ist die praktische Probe und faktische Kritik des wesleyanischen Methodismus. Es zeigte sich nur zu bald, dass ein Bruch mit der bischöflichen Kirche unvermeidlich war, und nun erhob sich die wichtige Frage, an deren Lösung der Wesleyanismus bis auf diesen Tag gearbeitet hat: ob die für eine Gesellschaft bestimmte Organisation als Verfassung einer unabhängigen Kirche möglich und zweckmäßig sei. Die Verfassungskämpfe treten in dieser Periode in den Vordergrund. Obgleich aber dieselben mit kurzen Unterbrechungen die wesleyanische Gemeinschaft bewegten und erschütterten, so entwickelte letztere doch eine Kraft und Tätigkeit, wie keine andere Kirchengemein-

schaft, wärend der calvinistische Methodismus völlig in den Hintergrund zurücktritt.

1) Die Verfassungskämpfe innerhalb des wesleyanischen Methodismus. Die Aufregung, welche die Erklärungsurkunde hervorrief, hatte Wesley anen lassen, was nach seinem Tode geschehen würde. Aber der verhängnisvolle Schritt war geschehen, es blieb ihm nichts übrig, als in einem Schreiben an die Konferenz, das nach seinem Tode eröffnet werden sollte, die Mitglieder derselben bei der Barmherzigkeit Gottes zu beschwören, sich keine Oberherrschaft über ihre Brüder anzumaßen und one Parteilichkeit bei der Anstellung der Prediger und Verteilung der Gelder zu verfaren. Auch hatte er widerholt seinen Helfern das Versprechen abgenommen, sich nicht von der Kirche zu trennen. Allein Wesleys letzter Wille war nur ein schwaches Gegengewicht gegen sein hierarchisches System, und das Festhalten an der Kirche konnte nicht wol erwartet werden, da nicht wenige unter den Predigern von Hause aus Dissenter waren und sich zur Zeit religiöser Lauheit den Methodisten nur darum angeschlossen hatten, weil bei ihnen allein religiöses Leben war. Sie fügten sich wol Wesleys Forderungen zu seinen Lebzeiten, traten aber gleich auf der ersten Konferenz nach seinem Tode mit ihren independentischen Forderungen hervor. Es machten sich überhaupt vier Ansichten geltend. Die meisten wollten „den alten Plan", d. h. Wesleys System, unverändert beibehalten und die Verbindung mit der Kirche waren, einige aber auch Laiendelegaten zur Konferenz zulassen. Die andern drangen auf Lostrennung von der Kirche entweder mit Beibehaltung des alten Planes oder mit Einfürung der Laienvertretung. An der Spitze der letzteren Partei stand Alexander Kilham, der obwol von methodistischen Eltern zu Epworth stammend, sich doch schon frühe auf Seiten der Dissenter neigte, und überzeugt, dass sich die Methodisten faktisch von der Kirche getrennt hätten, nun eine Änderung des Systems beantragte. Zalreich unterzeichnete Denkschriften unterstützten ihn, aber die Konferenz verbrannte dieselben, behielt den alten Plan mit großer Stimmenmehrheit bei und traf zugleich eine Einrichtung, wodurch die Macht der Konferenz in der Tat noch vermehrt wurde. Um nämlich die Oberaufsicht über das ausgedehnte Feld des Methodismus zu erleichtern, wurde dasselbe in Distrikte eingeteilt, die je 3 bis 8 Bezirke umfassten, und Distrikts-Committees gebildet, bestehend aus allen Predigern des Distrikts, die den Vorsitzenden aus ihrer Mitte wälen sollten. Der Geschäftskreis dieses Ausschusses wurde auf der nächsten Konferenz näher so bestimmt: Er hat 1) Prediger wegen Unsittlichkeit, Irrlehre, Unfähigkeit oder Verletzung der wesleyanischen Ordnung zu suspendiren; 2) über Kapellenbau zu entscheiden; 3) den Predigergehalt festzusetzen und 4) die Mitglieder des Ausschusses für Anstellung der Prediger (Stationing Committee), der kurz vor der Konferenzsitzung tagt, zu wälen. Die Distriktsausschüsse sollten demnach ein Mittelglied zwischen den Bezirken und der Konferenz bilden, die erste Instanz, von der aus an die höchste Behörde appellirt werden könnte. Auch die Frage über Ordination und Verwaltung des Sakraments kam auf dieser Konferenz zur Sprache. Einige nichtordinirte Prediger, wie Kilham, hatten sogleich nach Wesleys Tod angefangen, dasselbe zu administriren und sich dadurch die Rüge der Konferenz zugezogen. Aber Prediger und Gesellschaften verlangten, dass ihnen dies gestattet werde. Die Konferenz nahm zum Lose die Zuflucht, das für dieses Jar dagegen entschied. Aber schon im nächsten Jar (1793) musste sie nachgeben und die Verwaltung des Sakraments den Gesellschaften, die es entschieden verlangten, gestatten. Auch wurde der Unterschied zwischen ordinirten und nichtordinirten Predigern (gegen Wesleys Bestimmung) aufgehoben. Die nächste Konferenz ging noch einen Schritt weiter und beschloss, um die Ansprüche der Laien in etwas wenigstens zu befriedigen: 1) dass kein Kurator abgesetzt werden dürfe, one seiner Schuld in Gegenwart der andern Kuratoren und der Klassenfürer überwiesen zu sein; 2) dass, wenn ein Prediger der Unsittlichkeit angeklagt werde, alle Laienbeamten des Bezirks die Sache untersuchen und dann erst der Vorsitzende der Distrikts-Committee nach Stimmenmehrheit die Sache entscheiden solle, jedoch mit Vorbehalt der Appellation an die Konferenz.

Aber diese Konzessionen, statt alle zu befriedigen, fürten nur zu neuen Gärungen. Die Konferenz vom Jare 1795 ließ deshalb von einer Kommission von Predigern einen Friedensplan (Plan of Pacification) entwerfen, der den Kuratoren vorgelegt und mit wenigen Änderungen angenommen wurde (6. August 1795). Es wurde bestimmt, dass, wo die Mehrzal der Kuratoren, Verwalter und Klassenfürer dafür sei, mit Zustimmung der Konferenz die Sakramente verwaltet werden dürfen, und zwar nach der englischen Liturgie, aber nicht an demselben Sonntag, wie in der Statskirche, und nur von dem durch die Konferenz bevollmächtigten Prediger. Auch die Abhaltung des Begräbnisgottesdienstes und des sonntäglichen Gottesdienstes gleichzeitig mit dem kirchlichen wurde unter der Bedingung gestattet, dass das allgemeine Gebetbuch ganz oder teilweise gebraucht werde. In Beziehung auf Disziplin wurden folgende Regeln festgestellt: 1) die Prediger werden nur von der Konferenz angestellt und müssen von den Kuratoren zugelassen werden. 2) Wenn Klagen gegen einen Prediger wegen Unsittlichkeit, Irrlehre, Unfähigkeit oder Verstoß gegen die wesleyanische Ordnung erhoben werden, so sollen alle Distriktsprediger und Laienbeamte die Sache untersuchen und je nach Befund den Prediger entfernen und bis zur nächsten Konferenz einen andern anstellen. 3) Weigert sich ein Prediger, vor der Untersuchungskommission zu erscheinen, so ist er eo ipso suspendirt. 4) Wenn die Kuratoren einen Prediger auf eigene Faust entfernen, so hat der Distriktsausschuss die Sache zu untersuchen und zu entscheiden, ob eine neue Kapelle zu gründen sei. 5) Kein Prediger darf one vorausgehende Untersuchung abgesetzt werden. 6) Die „Hundert" sind die einzigen legalen Mitglieder der Konferenz; die jüngeren Prediger rücken dem Dienstalter nach in die vakanten Plätze in der Konferenz ein. 7) Jeder Prediger, der den Frieden stört, verfällt der Strafe der Suspension. 8) Wenn ein Laienbeamter den Frieden stört, so kann der Superintendent oder die Mehrzal der Laienbeamten eine Versammlung der Reiseprediger und Laienbeamten des Bezirks berufen, welche die Sache untersucht und entscheidet. In einem Anhang wird unter anderem noch bestimmt, dass die Laienbeamten bezeugen müssen, dass die Verwaltung des Sakraments in einer Gesellschaft nicht zu Spaltungen füre; dass keine anonymen Briefe und Schriften zirkuliren dürfen und dass kein Prediger gezwungen werden könne, das Sakrament zu verwalten.

Kaum war dieser „Friedensplan" veröffentlicht, als Kilham, unzufrieden darüber, dass eine Laienvertretung bei der Konferenz übergangen worden war, anfing, dagegen zu agitiren. Er wurde deshalb von dem Distriktsausschuss (Dezember 1795) und nachher von der Konferenz suspendirt. Durch Wort und Schrift suchte er die Gesellschaften gegen die Konferenz aufzustacheln, Versammlungen wurden an verschiedenen Orten gehalten, eine Delegatenversammlung tagte gleichzeitig mit der Konferenz zu Leeds im Sommer 1797. Die Konferenz ließ, um die wesleyanische Verfassung sicher zu stellen, gleich anfangs ein kurzgefasstes Gesetzbuch (Code of Laws or Rules) zur Unterschrift vorlegen, welches am 1. August von 145 Predigern und am 10. August noch von 96 jüngeren Predigern unterzeichnet wurde; nur drei Prediger verweigerten die Zustimmung und schlossen sich Kilham an, aber die Aufregung unter den Laien war groß und die Konferenz sah sich genötigt, ihnen in den Regulationen von Leeds (7. August) einige Zugeständnisse zu machen. In Beziehung auf die äußern Angelegenheiten wurde bestimmt, dass die vierteljärlichen Versammlungen (bestehend aus den Predigern und Laienbeamten eines Bezirks) die erste Instanz für Rechnungsabhör u. a. sein sollen. Denselben wurde auch ein suspensives Veto bei neuen Konferenzbeschlüssen, jedoch nur bis zur nächsten Konferenz, eingeräumt, aber jede Agitation dagegen durch Versammlungen oder Schriften verboten. Größere Rechte wurden den Klassenfürerversammlungen eingeräumt. Kein Mitglied sollte one ihre Zustimmung in die Gesellschaft aufgenommen, keines wegen Unsittlichkeit ausgestoßen werden, ehe diese von jenen Versammlungen bewiesen sei. Ebenso solle kein Klassenfürer oder Verwalter one Zustimmung der Klassenfürerversammlung, noch ein Ortsprediger gegen den Willen der Ortspredigerversammlung angenommen

werden. — Damit war allerdings die Aufsicht über die Verwaltung der Gelder, die Aufnahme und Entlassung der Mitglieder und Laienbeamten fast ganz in die Hände der verschiedenen Laiengehilfen selbst gelegt, aber den Mitgliedern der Gesellschaften kein Recht eingeräumt, am allerwenigsten eine Laienvertretung bei der Konferenz zugestanden. Kilham und jene drei Prediger trennten sich deshalb von der Muttergesellschaft und gründeten am 9. August 1797 in der Ebenezerkapelle zu Leeds die „Neue Methodisten-Gemeinschaft" (The Methodist New Connexion), welcher sich sogleich 5000 Methodisten anschlossen. Es liegt dieser Gemeinschaft sowol die wesleyanische Lehre als Organisation zugrunde; nur ist den Laien durchaus gleiches Recht mit den Predigern eingeräumt. Neue Mitglieder werden von den Gesellschaftsmitgliedern und dem Prediger aufgenommen und nur mit Zustimmung der Klassenfürerversammlung können Unwürdige ausgestoßen werden. Ebenso werden die Klassenfürer, Verwalter und Prediger von Laien und Predigern zusammen gewält und bei den Distriktsversammlungen wie bei der järlichen Konferenz erscheinen ebenso viele von den Gesellschaften frei gewälte Laiendelegaten, als Prediger. Diese Methodistenverbindung jedoch, die hauptsächlich in den nördlichen Grafschaften ihre Anhänger hat, ist unbedeutend geblieben. Sie zälte im Jare 1880 nur 26,000 Mitglieder.

Weit rascher verbreitete sich die Primitive Methodisten-Gemeinschaft (Primitive Methodist Connexion) seit 1810. Drei Jare zuvor hatten zwei wesleyanische Ortsprediger, Hugh Bourne und William Clowes, angefangen, die in Amerika üblichen Lagerversammlungen nachzuamen. Von der Konferenz deshalb zuerst vermant und dann ausgeschlossen, bildeten sie eine neue Verbindung unter obigem Namen. Auch sie haben eine Laienvertretung (2 Laien auf einen Prediger) eingefürt, im übrigen aber den wesleyanischen Organismus ganz beibehalten. — Da es bei ihren Versammlungen oft sehr lebhaft zuging, so wurde ihnen der Spottname „Ranters" (Schreier) gegeben. Ihre Lagerversammlungen sind übrigens mit der Zeit viel seltener, ihr Auftreten weniger schroff geworden. Mit der Muttergesellschaft stehen sie in gutem Einvernehmen, sind, wie diese, äußerst tätig in Werken der innern Mission, haben auch (seit 1844) Missionen in Canada, Neu-Seeland und Australien angefangen und unterscheiden sich von den andern Wesleyanern hauptsächlich nur durch strenge Aufrechthaltung der ursprünglichen methodistischen Einfalt in Predigt und Leben. Die Gemeinschaft hat stetig zugenommen und zälte (1880) 182,691 Mitglieder, 1,142 Prediger und 372,000 Sonntagsschüler.

Noch weiter ging die Gemeinschaft der „Bibelchristen" oder Bryanites, die 1815 von dem Ortsprediger William O'Bryan gegründet wurde, welcher, unzufrieden mit der bei den Wesleyanern üblichen Besoldung der Reiseprediger u. a., alles auf die einfachen Bräuche der Urkirche zurückfüren wollte. 1819 hatte die Gesellschaft schon 30 Reiseprediger in 12 Bezirken, aber von da an hat sie nur langsam zugenommen. 1880 hatte sie 20,664 Mitglieder. Auch sie hat die Laienvertretung auf ihrer Konferenz eingefürt. Sie ist übrigens nicht sowol eine Secession von der Mutterkirche, als ein Ausläufer derselben.

Auch in Irland bildete sich um diese Zeit eine neue Gemeinschaft, die der „Primitiven wesleyanischen Methodisten", die mit der obigen primitiven Methodistengemeinschaft nicht zu verwechseln ist. Adam Averill, ein Geistlicher der englischen Episkopalkirche und zugleich Methodist, entzweite sich mit der irischen Konferenz, weil diese die Abhaltung ihres Gottesdienstes gleichzeitig mit dem in der Statskirche verlangte und die Erlaubnis dazu von der englichen Konferenz erhielt. Er sah darin eine Abweichung von Wesleys ursprünglichem Plan und schied deshalb 1816 mit etwa 9000 Mitgliedern aus. Und doch machte er, indem er die Laienvertretung einfürte, eine Änderung, die dem „alten Plan" schnurstracks zuwider war. Auch diese Gesellschaft verbreitete sich nicht viel weiter; sie nahm in dem letzten Jarzehnt ab, und hat sich 1877 mit der Muttergesellschaft wider vereinigt.

Man hätte denken sollen, daſs mit diesen vier Nebengesellschaften die möglichen Formen des wesleyanischen Methodismus erschöpft gewesen wären und daſs

sich Unzufriedene der einen oder andern derselben anschließen würden, allein es schien, als ob jede Streitfrage zu neuen Secessionen füren sollte. Die Konferenz hatte beschlossen, dass mit Zustimmung der Distriktsversammlungen und eines Konferenzausschusses Orgeln in den Kapellen eingefürt werden dürfen. In Leeds wurde dieser Weg umgangen und gegen den Wunsch der Klassenfürer eine Orgel durch einige vermögliche Mitglieder in der Brunswick Chapel aufgestellt. Die Konferenz trat gegen dieses ordnungswidrige Verfaren nicht auf, wie sie sollte, und die Folge davon war 1828 eine Secession der „Independenten Wesleyaner“ und der „Wesleyanischen protestantischen Methodisten“ (s. u.). Beide Gesellschaften blieben aber höchst unbedeutend. Von größerer Bedeutung war der Warren'sche Streit 1834, wozu der Konferenzbeschluss, dass ein theologisches Seminar für die Wesleyaner gegründet werde, den Anlass gab. Schon Wesley dachte an ein solches Seminar. Und jetzt, da sich kein Geistlicher der Episkopalkirche mehr an die Methodisten anschloss, war es um so nötiger geworden, für eine tüchtige Bildung der Prediger zu sorgen. Dr. Samuel Warren, anfänglich mit dem Plan der Konferenz ganz einverstanden, trat dagegen auf, weil einige ihm missliebige Männer für das Seminar vorgeschlagen wurden und vermutlich weil er selbst übergangen war. Er schrieb und sprach in beleidigender Weise gegen mehrere angesehene wesleyanische Prediger. Andere Unzufriedene schlossen sich ihm an. Warren wurde von der Distriktsversammlung suspendirt und appellirte an die Konferenz, machte aber zugleich eine Klage gegen die Distriktsversammlung in dem Kanzleigerichtshof anhängig, dem die Untersuchung aller Vermächtnis- und Fideicommissangelegenheiten zusteht. Aber der Vizekanzler wies die Klage ab und der Lordkanzler bestätigte diese Entscheidung, die um so wichtiger ist, als sie zeigt, dass in den Augen des Gesetzes die Konferenz die oberste Behörde der Wesleyaner ist, welche alle Angelegenheiten nach Recht und Brauch zu entscheiden hat. Warren wurde von der Konferenz ausgestoßen und gründete mit 20,000 Gleichgesinnten die „Wesleyanische Methodisten-Association“ (Wesleyan Methodist Association). An die Stelle der Konferenz wurde die „Jaresversammlung“ (The Annual Assembly) gesetzt, welche aus einer bestimmten Anzal von Reise- und Ortspredigern und je einem Laiendelegaten für 500 Mitglieder besteht und die allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft (Aufnahme, Anstellung und Entlassung der Prediger, Verwendung der Vereinsgelder) verwaltet, aber in Lokalangelegenheiten sich nicht mischen darf. Namentlich soll kein Mitglied ausgestoßen werden, außer auf Beschluss der Mehrheit eines Klassenfürervereins oder einer vierteljärlichen Versammlung. Doch zog auch diese Gemeinschaft, in welcher das Recht der Laien und die Unabhängkeit der Bezirke so besonders berücksichtigt wurden, keine andern Methodisten an. Die Zal der Mitglieder war nach 20 Jaren nicht größer, als am Anfang. Und was das Merkwürdigste ist, der Urheber dieser Sekte zerfiel selbst mit seinem Plan und trat in die bischöfliche Kirche über. Die Konferenz ihrerseits suchte sich nun durch die Erklärungsakte (The Declaratory Act) 1835 gegen innere Zerwürfnisse ein- für allemal sicher zu stellen. Es wird darin erklärt: 1) dass die Konferenz und Distrikts-Committees das entschiedene Recht haben, wenn irgend sie es für nötig finden, eine Untersuchung über den sittlichen, christlichen oder amtlichen Charakter der Prediger auch one vorausgegangene formelle Anklage zu verhängen und nach den Vorschriften des Neuen Testaments und den Regeln und Bräuchen der Gemeinschaft eine Entscheidung zu treffen; 2) dass alle Prediger, die in Gemeinschaft bleiben wollen, sich verpflichten, dem Disziplinarverfaren der Konferenz und der Distrikts-Committees in friedlichem christlichen Geiste sich zu unterwerfen, widrigenfalls sie bis zur nächsten Konferenz suspendirt sein sollen. Andererseits räumte aber die Konferenz den Laien in kleineren Dingen einiges ein. Die Regulationen 1835 bestimmten nämlich: 1) in Beziehung auf Finanzielles, dass wie bisher die Missions-, Kapellen- und Schulkassen, so künftig auch der Hilfsfond, der Kinder- und Predigerhilfsfond von Committees, aus Predigern und Laien bestehend, verwaltet werden sollen; 2) in Betreff der Ausschließung von Mitgliedern, dass der Superintendent sich in schwierigen Fällen mit andern berate, auch acht Tage nach

dem Verhör verstreichen lasse, ehe er ein Mitglied ausschließe, und dass dem Ausgeschlossenen die Appellation an die Distriktsversammlung und Konferenz, oder, der Kürze halber an eine spezielle Distriktskommission freistehen solle, außer in Fällen offenbarer Renitenz und Aufwiegelung; 3) dass außerordentliche Bezirksversammlungen in besonders wichtigen Fällen auf Antrag der Laienbeamten unter dem Vorsitz des Superintendenten gehalten, dabei aber nur Verwaltungsangelegenheiten, keine Disziplinar- oder Verfassungsfragen, zur Sprache gebracht werden dürfen.

Doch die Ruhe war nur auf kurze Zeit hergestellt. Es vergingen keine zehn Jare, ehe eine neue Gärung ausbrach — die Reformbewegung, die den wesleyanischen Methodismus in seinen Grundfesten erschütterte. Fliegende Blätter (Fly Sheets), welche seit 1844 anonym erschienen und allen wesleyanischen Predigern zugeschickt wurden, unterwarfen das Verfaren der leitenden Männer der Gemeinschaft einer scharfen und bittern Kritik. Der Angriff richtete sich hauptsächlich auf Dr. Bunting, der seit 30 Jaren als der hervorragendste und einflussreichste Mann unter den Methodisten gegolten hatte. Von ihm waren die wichtigsten Maßregeln ausgegangen; von ihm wurden die Missionsinstruktionen abgefasst und die Konferenzbeschlüsse vorbereitet. Er hatte die wichtigsten Ämter in der Gemeinschaft bekleidet, war einigemale zum Präsidenten und Sekretär der Konferenz gewält worden und war seit längerer Zeit der ständige Sekretär der Mission, Präsident des theologischen Seminars und Mitglied der verschiedenen Committees, die als die ständigen Ausschüsse die Leitung der Gemeinschaftsangelegenheiten so ziemlich in ihrer Hand hatten und auf die Konferenzverhandlungen insofern einen Einfluss ausübten, als sie für die verschiedenen Geschäftszweige Vorlagen machten. Auch wurde es immer mehr üblich, für schwierigere Posten, namentlich das Missionssekretariat, dieselben Männer widerzuwälen, da bei dem verwickelten Geschäftsgang ein öfterer Wechsel nur ein Hemmnis gewesen wäre. Aber so bildete sich eine Oligarchie, Bunting an der Spitze, welche wie eine politische Regierung nur Männer ihrer Richtung heranzog und Andersgesinnte ferne hielt. Dies war der nächste Grund der Unzufriedenheit, die sich in den „Fliegenden Blättern" Luft machte. Es wurde Bunting und seinen Anhängern Herrschsucht, Parteilichkeit, Selbstsucht und Stolz vorgeworfen urd gesagt, Bunting sei zum Verräter an dem Methodismus geworden. Wesley habe alles Gewicht auf das Reisepredigen gelegt, aber diese Herren suchen feste Anstellungen, leben behaglich, genießen bessere Besoldungen als die andern, und werden ihrem eigentlichen Beruf entfremdet und verweltlicht. Aus Herrschsucht wollen sie alles in London konzentriren, eine Konferenz in der Konferenz bilden, und maßen sich eine Herrschaft über ihre Brüder an, die den ausdrücklichen Forderungen Wesleys zuwider sei. Sie hätten aus ihrer Mitte eine Ernennungskommission niedergesetzt, welche die Mitglieder der verschiedenen Committees wäle, und so wälen sie eigentlich immer mehr sich selbst. Auch die neuen Mitglieder der Konferenz nominiren sie und haben auch den Versuch gemacht, den Präsidenten der Konferenz in änlicher Weise zu wälen. Diesem Unwesen könne nur dadurch gesteuert werden, dass die Nominations-Kommission abgeschafft, dafür die freie Wal durch Ballotiren eingefürt, die Comittee-Mitglieder gewechselt und dem Streben nach dauernder Anstellung und Centralisation Einhalt getan werde (Fly Sheets I. II).

Diese Angriffe, so heftig sie waren, hätten als anonyme Anklagen übergangen werden können. Allein es zeigte sich gleich anfangs, dass sie von einer kampfgerüsteten Partei ausgingen, denn die fliegenden Blätter wurden verbreitet durch einen „korrespondirenden Ausschuss für Auffindung, Enthüllung und Abstellung von Missbräuchen", der in London, Manchester, Bristol, Liverpool, Birmingham, Leeds, Hull und Glasgow seine Agenten hatte. Die Konferenz von 1847 konnte deshalb nicht schweigen; sie sprach sich in würdiger Weise gegen die anonymen Angriffe aus und versicherte die Geschmähten, namentlich Bunting, ihrer unveränderten Hochachtung, zugleich aber gab sie ihre Zustimmung zu einer verhängnisvollen Maßregel, die ein jüngerer Prediger, Osborn, vorschlug, dass nämlich alle Prediger eine Erklärung unterzeichnen sollten, „dass sie sich in keiner Weise bei

der Abfassung und Verbreitung gewisser Flugschriften beteiligt haben". Die Erklärungsformel wurde den bei der Konferenz nicht anwesenden Predigern zugeschickt und die Veröffentlichung der Unterschriften in Aussicht gestellt. 256 Prediger, etwa der vierte Teil, verweigerten ihre Unterschrift hauptsächlich aus Abscheu gegen ein so inquisitorisches Verfaren. Die Gegner triumphirten, als sie die Absicht der Konferenz vereitelt sahen. Es schien überhaupt, als sei die öffentliche Stimmung für sie, da schon auf den drei letzten Konferenzen die Kandidaten der Buntingschen Partei bei der Präsidentenwal durchgefallen waren. Sie boten nun alles auf, um auch die Gesellschaften in ihre Reformbewegung hineinzuziehen. Sie gründeten zwei Zeitungen, „The Wesleyan Times" und „The Wesley Banner", als Organe ihrer Partei gegenüber dem Blatte der Konferenz, „The Watchman". Noch immer kämpften sie mit geschlossenem Visier, aber nun war die Konferenzpartei entschlossen, sie mit Gewalt zum Geständnis zu bringen. Die größte Gereiztheit und Erbitterung herrschte, als die nächste Konferenz 1849 in Manchester zu tagen begann. Scharfe Worte und Derbheiten wurden gewechselt, wie sie einer solchen Versammlung am allerwenigsten anstanden. Das ganze Verfaren war tumultuarisch. Allerdings legte die Erklärungsakte vom Jare 1835 für das Disziplinarverfaren eine unumschränkte Macht in die Hände der Konferenz, aber es zeigte sich hier nur zu deutlich, daſs solche Disziplin wol bei Knaben, aber nicht bei gereiften Männern und Greisen sich anwenden läſst, one den bittersten Haſs zu entflammen. Andererseits waren die Angeklagten im entschiedensten Unrecht, da sie ja selbst wie alle Prediger sich verpflichtet hatten, sich dem Disziplinarverfaren one Widerrede zu unterwerfen, nun aber dagegen protestirten, ferner schon durch ihre anonymen Schriften gegen die ausdrücklichen methodistischen Regeln verstoßen hatten, und jetzt durch ausweichende Worte oder Verweigerung jeder Antwort ganz gegen die methodistische Ordnung sich vergingen. Doch wurden einige Geständnisse ausgepreßt und drei Prediger, Everett, der Verfasser der Fliegenden Blätter, Dunn, der Herausgeber des Wesley Banner, und Griffith, ein Hauptmitarbeiter an der Wesleyan Times, aus der Gesellschaft ausgestoßen und andere öffentlich gerügt oder zurückgesetzt. So sehr aber auch die Konferenz formell im Rechte war und die öffentliche Meinung, wie sie sich in den leitenden Zeitungen aussprach, hierin auf ihrer Seite hatte, so entfremdete sie sich doch durch ihr gereiztes und bitteres Benehmen viele unter den Methodisten, denen jetzt erst klar wurde, daſs die Konferenz eine absolute Gewalt habe, wie nur irgend eine Hierarchie. Die ausgestoßenen Prediger wurden überall als Märtyrer der Gewissensfreiheit aufgenommen. Sie hielten Versammlungen und verbreiteten Flugschriften, in welcher sie über das Pfaffentum, die Inquisition und den Gewissenszwang der Konferenz loszogen, ja die Konferenz geradezu das Tier aus dem Abgrund nannten und zur Reform des Methodismus aufforderten. Nach solchen Vorbereitungen wurde am 12. März 1850 in London eine Versammlung wesleyanischer Delegaten gehalten, die meist aus Laienbeamten der Gesellschaft bestand. Man verständigte sich über einen Entwurf, der die Grundsätze und Forderungen der Reformer aussprach. Sie erklärten darin ihre Zustimmung zu der wesleyanischen Lehre, verlangten aber eine zeitgemäße Änderung der Verfassung. Vor allem sollten die Beschlüsse vom Jare 1835 und überhaupt alle Verordnungen, die die Versammlungen der Laien und Eingaben an die Konferenz erschwerten, aufgehoben werden. Die Konferenz der Hundert zwar solle wie bisher fortbestehen, aber sich auf die in der Erklärungsurkunde bezeichneten Geschäfte beschränken. Dagegen sollten alle Laienbeamten von den Gesellschaftsmitgliedern erwält, alle Disziplinarsachen von den Klassenfürer- und vierteljärlichen Versammlungen erledigt werden; die letzteren aus allen Predigern und Laienbeamten bestehen und die Distriktsversammlungen und Committees aus einer gleichen Zal von Laien und Predigern zusammengesetzt sein; endlich auch ein Laien-Committee von der Delegatenversammlung gewält werden, um die Rechte der Laien zu waren und die methodistische Verfassung zu revidiren. Schließlich wird noch die entschiedenste Miſsbilligung des Verfarens der Konferenz ausgesprochen und dieselbe aufgefordert, ihr Urteil zu ändern. — Damit war die Reformbewegung in ein neues

Stadium eingetreten. Statt bloß Abstellung der Missbräuche, wollte sie Änderung der Verfassung und lenkte so in die Ban der früheren Secessionen ein. Doch wollte sie keine Lostrennung von der Muttergesellschaft, sondern durch massenhafte Secessio in montem die Konferenz zur Annahme ihrer Forderungen zwingen. Es wurde deshalb gleichzeitig mit der Konferenzsitzung im August 1850 eine zweite Delegatenversammlung gehalten, welche der Konferenz eine, die obigen Grundsätze und Forderungen enthaltende und von 50,000 Methodisten (darunter 7000 Laienbeamten) unterzeichnete Denkschrift überreichen ließ. Die Konferenz wies sie aber als ordnungswidrig ab. Und nun forderten die Delegaten zur Einstellung aller Beiträge auf, dabei aber zum Festhalten an dem Grundsatz: „Keine Secession"; und gestatteten nur für den Fall, dass viele Mitglieder ausgestoßen würden, einen separaten Gottesdienst. Zugleich rechtfertigten sie ihren Schritt in einer Adresse an alle protestantischen Kirchen Großbritanniens. — Die Aufregung in den Gesellschaften war eine ungeheuere. Die Konferenzkapellen standen zum Teil leer, die Prediger hatten, da die regelmäßigen Beiträge aufhörten, kaum den nötigsten Bedarf, alles drohte in Verwirrung und Stockung zu kommen. In dem einen Jare 1850—1851 verlor die Gemeinschaft in England 56,000 Kommunikanten und eine wenigstens ebensogroße Zal von Kirchgängern, und die nächsten Jare zeigten eine stetige Abnahme der Mitglieder. Im Jare 1850 zälte die britische Konferenz in England allein 358,277 Kommunikanten, 1855 aber nur 260,858, so dass sie (nach Abzug neuer Mitglieder) in fünf Jaren 100,000 Kommunikanten und etwa dieselbe Zal von Zuhörern verloren hat. Gleichwol gab sie nicht nach und wies jedes Jar die Forderungen der Delegatenversammlung mit Entschiedenheit zurück. Diese Standhaftigkeit der Konferenz zeigte endlich den Reformern, wie vergeblich ihre Agitation sei. Was durch Wort und Schrift geschehen konnte, hatten sie versucht, um die Konferenzfreunde auf ihre Seite zu bringen, aber ihre Agenten fanden immer weniger Anklang, ihre Tagblätter konnten sich nur mit Mühe halten, der Bau neuer Kapellen stürzte sie in Schulden. Das Schlimmste aber war, dass sie fast nur Ortsprediger hatten und als getrennte Gesellschaft — was sie in der Tat waren — einer festen Organisation ermangelten. Die Teilnahme an der Agitation nahm immer mehr ab. Von der Hälfte jener 100,000 ist nicht näher bekannt, welchen Denominationen sie sich angeschlossen hat. Die andere Hälfte aber dachte immer ernstlicher daran, im Gegensatz gegen ihre ursprünglichen Grundsätze sich einer der schon bestehenden Secessionen anzuschließen. Die primitiven Methodisten lehnten eine Vereinigung kurz ab; die neue Gemeinschaft war nicht ganz nach ihrem Sinn, da diese von einer Unabhängigkeit der Bezirke nichts wissen will. Es blieb daher nur ein Anschluss an die Methodisten-Association übrig, obwol sie auch hier einen Stein des Anstoßes in der Charakterprüfung auf der Konferenz sahen. Auf der Delegatenversammlung 1856 erklärten sich denn auch zwei Drittel der Reformer zur Vereinigung mit der Association bereit, in der Hoffnung, sich über strittige Punkte zu verständigen. Im Juli 1857 traten von den 45,000 Reformern 19,000 mit den damaligen 21,000 Mitgliedern der wesleyanischen Methodisten-Association und den nicht zalreichen protestantischen Methodisten (s. o.) zusammen und bildeten die Vereinigten methodistischen Freikirchen (United Methodist Free Churches), welche unter den Methodisten die demokratische Linke einnehmen. Dabei wurde die Stiftungsurkunde (Foundation Deed) der genannten Association zugrunde gelegt und 1858 angenommen. An die Stelle der Konferenz der Muttergemeinschaft tritt hier die järliche Versammlung der Repräsentanten der einzelnen Gesellschaften, welche frei gewält werden, one dass ein Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, Gesellschaftsbeamten oder einfachen Mitgliedern gemacht würde. Auf eine Gemeinde von weniger als 500 Gliedern kommt ein Vertreter, auf 500 bis 1000 zwei, auf eine größere Anzal drei. Diese Jaresversammlung hat das Recht der Anstellung, Absetzung und Überwachung der Reiseprediger, der Sorge für Aufrechthaltung der orthodoxen Lehre (deren Hauptpunkte der Stiftungsurkunde einverleibt sind) und der Verwendung der allgemeinen Fonds. Sie darf sich aber in Lokalangelegenheiten der Gesellschaften nicht mischen, außer wenn

eine solche in Irrlehre oder Unsittlichkeit verfällt, in welchem Falle sie von der Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Verfassungsänderungen können alle zehn Jare auf jener Versammlung vorgeschlagen werden, nur keine solche, welche die Lehre oder die Selbständigkeit der Gesellschaften (namentlich in Betreff der Anstellung und Absetzung der Lokalprediger und Beamten) antasten. Trotz dieser überwiegenden Begünstigung des Laienelementes, wovon man alles Heil hoffte, sind diese Freikirchen noch nicht zur Ruhe gekommen. Nach dem neuesten Bericht (1881) traten im letzten Jare 3050 Mitglieder aus, 3674 wurden ausgeschlossen. Wol zeigt sich ein Zuwachs von fast 800 Gliedern gegen das Vorjar, aber die Gesamtzal 72,839 ist doch um 7000 geringer, als 1877. Es fehlt das konservative Element, die stetige, besonnene Leitung, welche die alte Gemeinschaft in der Konferenz hat. Die übrigen Reformer verloren sich zum größten Teil in andern Denominationen, nur ein Bruchteil konstituirte sich als Wesleyanische Reform-Union, die aber von wenig Bedeutung ist. Sie zälte 1880 nur 7860 Mitglieder mit 18 Geistlichen.

Die Wunden, welche die Reformbewegung und die massenhafte Secession der Muttergemeinschaft geschlagen, waren lange nicht verschmerzt. Wärend sie 1850 über 358,000 Mitglieder in Großbritannien hatte, war die Zal derselben nach 30 Jaren nur um 18,000 größer. Die Zunahme seit dem niedersten Stand im J. 1855 bis 1880, von 260,858 auf 376,678 ist allerdings eine sehr beträchtliche (etwa 32%, wärend die Bevölkerung um 25% zugenommen hat), allein die Zunahme war fluktuirend, in manchen Jaren stellte sich sogar eine Abnahme heraus und, was wol zu beachten ist, ein Abfall von Tausenden — ein Zeichen, dass Secessionsgelüste noch immer vorhanden sind. Erst jetzt (1881) ist wider eine Zunahme bis zu 381,000 Komm. zu gewaren. Die Konferenz hatte in dem schweren Kampf mit den Reformern nicht nachgegeben, mit aller Energie das alte System verteidigt und das Feld behalten. Nach dem Sieg aber war sie weise genug, den Laien in den gemischten Committees mehr Einfluss einzuräumen. Der wichtigste Schritt in dieser Hinsicht war die Konstituirung einer Repräsentativen Konferenz 1877, welche aus je 240 Geistlichen und Laien besteht, und im Anschluss an die eigentliche Konferenz über Finanzsachen, Missionen, Schulwesen, das theologische Institut u. s. w. verhandelt. Zu den geistlichen Vertretern gehören vorweg alle Vorsitzende der Distrikte und einige andere, zu den weltlichen 30, von der legalen Konferenz gewälte Beamte, und zwar immer die Kassiere der Gemeinschaftsfonds. Die andern Vertreter werden von den Distrikts-Committees gewält: Geistliche von Geistlichen, Laien von Laien. Es gibt somit zwei, oder eigentlich drei Konferenzen: 1) die Pastorale, die sich teilt in die „Legale Konferenz der Hundert" (welche in den Augen des Gesetzes im rechtlichen Besitz aller Kirchen und des Gemeinschaftsvermögens ist) und die Geistlichen-Konferenz, bestehend aus den bei der Konferenz anwesenden stimmberechtigten Predigern, 2) die Repräsentative Konferenz, deren Beschlüsse aber der Bestätigung durch die Legale Konferenz bedürfen. So behält diese doch immer noch die Zügel in der Hand.

2) Die Arbeit und Ausbreitung des wesleyanischen Methodismus. Sehen wir zunächst auf die Tätigkeit nach Innen, so war sie im Wesentlichen dieselbe, wie früher. Die Reiseprediger trieben das Werk der Bekehrung mit unermüdetem Eifer. Sie sammelten, besonders in den großen Städten, die Verwarlosten und Verlorenen, und nirgends hat die methodistische Zucht so entschieden gewirkt, als unter den in Trunksucht, Sinnlichkeit, Roheit und Unwissenheit versunkenen niedern Volksklassen. Aber auch Wolhabendere, namentlich aus dem Gewerbstand, schlossen sich immer häufiger an und gaben die Mittel her zu ausgedehnterer Tätigkeit. Die außerordentlichen Erscheinungen und Erweckungen der vorigen Periode hörten auf, dagegen wurde durch wolgeordnete Tätigkeit nachhaltiger gewirkt. Die treffliche Maschinerie dazu wurde, obwol im Wesentlichen dieselbe wie früher, im Einzelnen mehr vervollkommnet. Die Konferenz setzt alles in Bewegung und beherrscht das Ganze. Ihre Beschlüsse fürt sie durch die Distrikts-Committees, Bezirksvorstände rasch und sicher durch und

wird durch regelmäßige Berichte stets mit allem auf dem Laufenden erhalten. Durch järliche Deputationen an die ihr untergeordneten Konferenzen in Irland und Frankreich bleibt sie in lebendigem Verkehr mit denselben. Die besondern Committees für Warung der Gesellschaftsrechte, für unmittelbaren Verkehr mit der Regierung, Kontrole der Verwaltung, das Buchwesen, das Erziehungswesen, die Schulen für Predigersöne (Newkingswood) und für Töchter (Queenswood und Trinity-Hall), für die Predigerseminare, Kapellenbau, Unterstützungskasse, Emeriten- und Witwenkasse und den Kinderfond — machen eine genaue Aufsicht über die einzelnen Zweige möglich und beschleunigen den Geschäftsgang. Es gibt keine Retardaten; alles wird aufs Promptеste erledigt. Für die einzelnen Zwecke wird besonders gesammelt und dadurch hauptsächlich das Interesse für das Einzelne geweckt und erhalten. Über die Verwendung der Gelder wird genaue Rechenschaft abgelegt, überhaupt jedem Mitglied der Gesellschaft eine Einsicht eröffnet in den ganzen Geschäftsgang. Jeder kann wissen, welche Mittel erforderlich sind, und was geleistet wird. Und daraus erklärt sich wol die große Opferfreudigkeit der Methodisten, die in andern Denominationen kaum ihresgleichen findet. Diese Öffentlichkeit der Verwaltung, bei der überdies die Laien in den Committees beteiligt sind, ist ein Ersatz für den Mangel einer Laienvertretung und ein Gegengewicht gegen ein willkürliches Verfaren der Konferenz. Jedes Mitglied wird zur Mittätigkeit herangezogen, und mit der Größe der Opfer wächst auch die Liebe zur Sache. Alle Räder in diesem merkwürdigen Triebwerke greifen wol ineinander und keines darf stille stehen, und es kann nicht überraschen, wenn auch der Erfolg ein bedeutender ist. Die Methodisten haben die älteren Denominationen alle überflügelt und zälen fast ebensoviele Kommunikanten und Zuhörer, als die andern Denominationen zusammen. In Cornwal sind sie die herrschende Kirche, in den Fabrikdistrikten der Statskirche gleich oder überlegen. Man rechnet gegenwärtig (1881) etwa $3^1/_2$ Millionen Methodisten (wovon c. $^1/_4$ Komm.) in Großbritannien, wovon etwa $^2/_3$ auf die „alte Gemeinschaft“ kommen.

Das Erziehungswesen. Mit großem Eifer haben sich die Methodisten der armen und ärmsten Kinder angenommen und für sie Sonntagsschulen eingerichtet, die in gewissem Sinne Pflanzschulen für ihre Gemeinden sind. Das wesleyanische Sonntagsschulwesen nimmt eine der bedeutendsten Stellen neben änlichen Anstalten ein. Es ist in stetigem Wachsen begriffen, die Schülerzal nahm in dem letzten Jahrzehnt um 20% zu und betrug 1880: 787,143 in 6376 Schulen mit fast 120,000 Lehrern und Lehrerinnen (davon etwa $^3/_4$ Mitglieder der Gemeinschaft). Von $^5/_6$ aller Schulen beteiligen sich die Kinder beim Gottesdienst. Die größere Hälfte der Schüler sind 7—15 Jare alt, $^1/_4$ unter 7 und $^1/_5$ über 15 Jare und ziemlich darüber, sodass 70,000 von den letzteren schon als volle Mitglieder der Gemeinschaft oder auf Probe erscheinen. Wie überhaupt in diesen Schulen methodistische Grundsätze eingeprägt werden, so werden schon bei den Kindern kleine Mäßigkeitsvereine, „Bands of Hope“, gebildet, es sind deren 1750 mit 166,000 Mitgliedern. Für die Verwarlosten wurde das „Kinderheim und Waisenanstalt“ mit 4 Zweigen in London, Milton in Lancashire (eine eigentliche Besserungsanstalt), Birmingham und Canada gegründet. Auch Tagschulen, d. h. eigentliche Volksschulen, haben die Wesleyaner: 851 mit 180,000 Schülern (i. J. 1880), die bei den Prüfungen durch die königlichen Schulinspektoren hinter keiner andern Denomination zurückstehen und Statsunterstützung erhalten. Seitdem aber die sogenannten School Board Schools, d. h. die großenteils durch Kommunalsteuern erhaltenen Schulen immer mehr um sich greifen, haben die wesleyanischen wie alle konfessionellen Schulen einen harten Stand. Doch haben die Wesleyaner bis jetzt das Feld noch nicht geräumt und machen auch bei den Board Schools (in welchen Religionsunterricht vor oder nach den gesetzlichen Schulstunden nicht verboten ist) ihren Einfluss geltend. Treffliche Seminare bestehen für männliche Schulzöglinge (120) in Westminster, für weibliche (108) in Southlands. Um den gesteigerten Anforderungen der Zeit zu genügen, werden jetzt auch da und dort Schulen für die Mittelklassen gegründet.

Für die Vorbildung der Prediger wurde 1833 ein theologisches Institut gegründet (s. o.) mit zwei Seminaren in Richmond (Surrey) und Didsbury (Manchester), zu welchen Headingley (Leeds) und eben jetzt Birmingham hinzukamen, wärend für Irland in Belfast ein solches Seminar ist, im ganzen mit 220 Studirenden. Die vereinigten methodistischen Freikirchen haben eines in Manchester. Sogar die primitiven Methodisten haben dem Zuge der Zeit folgen müssen und eines in Sunderland gegründet, die Neue Gemeinschaft in Ranmore (Sheffield). Diese Seminare wollen hauptsächlich auf den praktischen Beruf vorbereiten. Das theologische Institut z. B. verlangt in dem Lehrplan außer einigen Schulfächern Apologetik, Umrisse der Kirchengeschichte, Kirchenverfassung, Elemente der biblischen Kritik und Interpretation, Homiletik; auch Latein, Griechisch und Hebräisch, doch kann von den Sprachen dispensirt werden (die Primitiven verlangen diese gar nicht). Auch in der Kandidatenprüfung, für welche die im Examen vorkommenden Bücher und kurze Stücke aus dem Alten und Neuen Testament im Grundtext vorher bekannt gemacht werden, können die Sprachen umgangen werden. Sie werden von Seminaristen erwartet, aber nicht verlangt. Die Hauptsache ist immer noch der innere Beruf zum Predigtamt und Bewärung desselben in der Praxis. Seitdem aber die alten Universitäten allen offen stehen, studiren einzelne auf denselben, manche matrikuliren in der Londoner Universität, mit der zwei wesleyanische Kolleges (Taunton und Sheffield) in Verbindung stehen, müssen dies aber vor dem Eintritt in das Seminar tun, das überdies auf die, welche promoviren wollen, im Unterricht keine Rücksicht nimmt.

Was die Tätigkeit nach Außen betrifft, so war die methodistische Gemeinschaft, wie die herrnhutische, schon zu Wesleys Zeit eine Missionskirche. Zur Zeit von Wesleys Tod waren auf den verschiedenen Stationen schon 5848 Kommunikanten, und darunter über 4000 Neger. Dr. Coke, der Wesleys rechte Hand gewesen, setzte auch in dieser Periode das Missionswesen mit großem Erfolge fort. Er stand als Generalsuperintendent an der Spitze desselben, machte Kollektenreisen durch England, besuchte oft die Stationen, korrespondirte mit den Missionaren und entwarf die Regulationen für die Mission. Als die Geschäfte wuchsen, wurde ihm eine Missions-Committee, bestehend aus den in London stationirten Reisepredigern, beigegeben; Coke dehnte nun die Missionstätigkeit auch auf Afrika und Ostindien aus. Er selbst wollte das Unternehmen leiten und schiffte sich in seinem 67. Jare mit 6 Missionaren nach Ceylon ein, starb aber unterwegs plötzlich am 3. Mai 1813. Achtzehnmale war er über den atlantischen Ocean gefaren; er hatte seine ganze Kraft und sein Vermögen der Mission gewidmet, und diese zälte bei seinem Tode nicht weniger als 50 Prediger und 17,000 Kommunikanten. Sein Verlust war für die Mission, was Wesleys Tod für die Gesellschaften. Es war unmöglich, ihn durch einen andern Mann zu ersetzen; aber eben dieser Verlust trieb zu neuem Eifer. Missionsvereine wurden jetzt in jedem Distrikte gebildet und das Missionswesen wurde hinfort Sache aller Methodisten.

Westindien blieb lange der gesegnetste Schauplatz. Das Werk hatte einen guten Fortgang bis zum Sklavenaufstand (1831), der den Methodisten Schuld gegeben wurde und ihnen deshalb viele Leiden verursachte. Aber nach Aufhebung der Sklaverei konnten sie die Arbeit, anerkannt und unterstützt von der Lokalregierung, wider mit Erfolg aufnehmen. Ihre Kirche blieb die herrschende und zälte 1880 46,082 Kommunikanten und über zweimal so viel Zuhörer, überhaupt mehr als die Hälfte der westindischen Christen. Weit schwieriger war die Mission in Afrika. Die Wesleyaner waren die ersten, welche seit 1795 ihre Leute nach Sierra Leone, dem Grab der Missionare, sendeten. Es war dort 1791 eine englische Kolonie aus Negern von Neuschottland und Londoner Prostituirten gebildet worden, zu denen in späterer Zeit befreite Neger kamen. Die sittliche Versunkenheit dieser Kolonie war sprichwörtlich, aber die Methodisten wagten sich unter den Auswurf der Menschheit, und scheuten nicht das Fieberklima, das einen um den andern wegraffte, und gründeten auch hier ihre Kirche, der gegenwärtig weit über die Hälfte der dortigen Christen angehört, 13,647 Kommunikanten. Auch in Gambia gründeten sie 1821 eine Mission und 1834 auf der Goldküste,

wo außer ihnen nur noch Baseler Missionare sind. In Südafrika, wo ihnen die Londoner Missionsgesellschaft und die Herrnhuter vorangingen, fingen sie ihr Werk 1819 an und zälen hier 18,288 Kommunikanten. Unbedeutender sind die Missionen in Ostindien und China. Auch die anderen Methodisten haben, wiewol in kleinerem Maßstabe, auswärtige Missionen, meist in Australasien. Die methodistischen Missionare predigen in mehr als 30 fremden Sprachen, von denen sie manche zuerst zu Schriftsprachen gemacht haben.

Von dem Hauptstamm der Mutterkirche haben sich nach und nach die erstarkten Zweige in den Kolonieen abgelöst und als selbständige Konferenzen oder Kirchen konstituirt, so 1874 die damals c. 70,000 Kommunikanten zälende canadische Konferenz, die sich mit andern Methodisten, namentlich der „Neuen Gemeinschaft", von der sie die Laienvertretung annahm, zur „Conference of the Methodist Church in Canada" vereinigte und seitdem in starker Zunahme begriffen ist; ferner die East British American Conference, mit c. 16,000 Kommunikanten. Beide zälten 1878 über 124,000 Mitglieder. Darauf folgte 1877 die australische Konferenz, 1855 in Verbindung mit der Muttergesellschaft gegründet, die damals 20,000 Komm. zälte und jetzt auf mehr als 66,000 Komm. gestiegen ist. Eine freundliche Beziehung zu diesen Tochtergemeinschaften wird durch alle 3 oder 4 Jare abgesandte Adressen und Deputationen aufrecht gehalten. In engerem Verbande mit der Mutterkirche sind nur noch die französische und die irische Konferenz geblieben. Die irische, fast stationär seit Anfang des Jarhunderts, hat durch Vereinigung mit den primitiven wesleyanischen Methodisten (s. o.) einen Zuwachs bekommen und zälte 1880 24,463 Komm., will aber so wenig gedeihen, als die französische Konferenz, die, samt den Missionen in Frankreich, nicht 1800 Komm. zält. Auch sonst auf dem Kontinente findet der Methodismus wenig Anklang, außer in Süddeutschland, auf welches die größere Hälfte der jetzigen Gesamtzal von etwa 4000 Komm. kommt. (Vgl. Engl. Kirch.-Stat Bd. IV, S. 236).

3) Rückblick und Schluss. — Die wesleyanische Organisation war für eine Gesellschaft berechnet und ist zu einer Kirchenverfassung geworden. Daraus erklären sich die endlosen Spaltungen und Gärungen. Die väterliche Disziplin, auf größere Verhältnisse übertragen, wurde zur lästigen Inquisition; die Ausschließung der Laien vom Kirchenregiment wurde als schweres Unrecht empfunden. Aber die Secessionen sind nicht, wie der ursprüngliche Methodismus, ein Salz geworden, und die Einfürung des Laienelementes in die Kirchenleitung hat die Freiheiten und Rechte nicht so gewart, wie man es anfänglich hoffte. Das zeigen die Klagen über Hintansetzung, die in all diesen Secessionen von Zeit zu Zeit laut werden. Es ist im Grunde nur an die Stelle der Konferenz die Herrschaft der Laienbeamten, des Geldes oder Talentes getreten. Es hat sich herausgestellt, dass prinzipielle Änderungen an der künstlichen Maschine des Methodismus nur Verschlechterungen sind. Es gilt auch hier: aut sint ut sunt aut non sint. Man muss die Maschinerie entweder behalten, wie sie ist, oder wegwerfen. Und es ist merkwürdig, wie eben in dem Lande, wo die Kirchen aufs freieste sich bilden können, in Amerika, die Methodistengemeinschaft nach dem „alten Plan" die zalreichste aller Kirchen ist. Es scheint, dass der englische Charakter, obwol er oder vielleicht eben weil er im Politischen keinen Zwang duldet, im Religiösen sich gerne Autoritäten unterwirft. Vorwiegend auf das Praktische gerichtet und mit Vorliebe in bestimmten Formen sich bewegend, schließt er sich einer religiösen Organisation an, die sein Leben regelt und mit Energie auftritt.

Der Methodismus ist eine Hierarchie; darin liegt seine Stärke und seine Schwäche. An den Reisepredigern hat er eine glaubensstarke, dienstwillige und todesmutige Schar von Evangelisten, die durch den steten Wechsel frisch erhalten, durch keine persönlichen Rücksichten gebunden oder weltliche Vorteile gelockt, durch keine Familiensorgen gedrückt, one bleibende Stätte, ganz dem großen Berufe, Seelen zu retten, dienen, und darum mehr wirken, als andere. Aber die Schattenseite ist, dass der Pastorat fehlt; kein innigeres Verhältnis zwischen Hirten und

Herde kann sich bilden. Die Prediger sind nur beliebte Gäste, die eigentlichen Seelsorger sind die Klassenfürer. Die Gemeindeeinrichtung ist besser geregelt, als in irgend einer andern Kirche, aber die häusliche Erziehung wird oft vernachlässigt, zu früh auf Bekehrung gedrungen; daher die Kinder, sogar Söne hervorragender Prediger, dem Methodismus entfremdet, sich nicht selten anderen Denominationen oder der Episkopalkirche anschließen. Dieser Mangel hängt zusammen mit der Haupttendenz des Methodismus, zu bekehren. Dahin drängt alles; die Bußpredigt soll den Sünder erschüttern, in den Staub werfen, auf dass er um so begieriger die freie Gnade ergreife. Der Bekehrungseifer wird oft zur Bekehrungshast. Das stetige und mühsamere Aufbauen wird nicht selten darüber versäumt. Es wird zuviel auf Gefülserregung hingearbeitet, das innere Leben zu sehr veräußerlicht, und die evangelische Freiheit schlägt häufig in gesetzlichen Zwang um. Über dem Drang nach Tätigkeit kommt das stillere Gemütsleben, das sich bei dem verwandten deutschen Pietismus zeigt, nicht zu seinem Recht. Die kirchlichen Gnadenmittel werden weniger geschätzt:. Bußpredigt und Bekehrung ist alles. Aber die einseitige Richtung ist nicht allgemein. Es gibt viele treffliche Methodistenprediger, die in den ganzen Reichtum der Schrift hineinfüren und das Evangelium auf das ganze Leben der Christen anwenden.

In seiner äußeren Erscheinung ist der Methodismus der Gegenwart von dem des letzten Jarhunderts verschieden. Er hat viele Abgeschmacktheiten und Einseitigkeiten abgestreift und sich den Verfeinerungen des Tages und dem Comfort nicht abgeneigt gezeigt. Bei einer Abendgesellschaft in dem stattlichen Missionshause würde man nicht vermuten, dass dies Söne und Töchter der Methodisten sind, die durch ihren ärmlichen Anzug und ihre seltsame Haltung den Spott der Welt auf sich zogen. Die Methodisten wetteifern mit andern Denominationen in Herstellung würdiger und geschmackvoller Gotteshäuser, und selbst die Primitiven werden von dem Strome der Zeit mit fortgerissen. Auch Orgeln werden da und dort eingefürt, die Trennung der Geschlechter in den Kirchen hat längst aufgehört, so auch das Reden der Frauen, das nur noch bei den Primitiven sich findet. Nur den geistlichen Ornat verwerfen die Methodisten noch, wie die meisten Dissenter. In seinem äußeren Auftreten wie in seiner inneren Verfassung steht der Methodismus längst da als eine selbständige Kirchengemeinschaft neben andern. Hat er aber nicht seine eigentümliche Bedeutung verloren, nachdem er ein neues Leben in Kirche und Dissent geweckt hat, die jetzt mit ihm wetteifern in lebendiger Predigt und pastoraler Tätigkeit, auf dem Gebiete innerer und äußerer Mission, Sorge für Verwarloste, Volkserziehung und Sonntagsschulwesen u. s. w.? Es ist kein Gebiet mehr, das er als sein besonderes ansehen könnte. Gerade den Allerärmsten und Verworfensten wendet jetzt, wie vielleicht nie, die Statskirche ihre Sorge zu. Und eben das, was er immer als den Nerv seines Systems angesehen, die Klassenversammlungen, scheinen vernachlässigt zu werden. So ist er der Statskirche wider viel näher gekommen, zu der er längst in freundlichem Verhältnis steht, mit deren Lehre und Cultus er im Wesentlichen eins ist. Widerholt und bis in die neue Zeit sind verschiedene Versuche gemacht worden, ihn in den Schoß der Statskirche zurückzufüren. Allein nichts ist unwarscheinlicher, als dass dies je geschehen wird (s. Rigg, The Churchmansleip of John Wesley). Er hat sich durch alle Schwierigkeiten, Verspottungen und Verfolgungen, durch die gefärlichsten Kämpfe siegreich durchgearbeitet und eine Achtung gebietende Stellung errungen, er ist im englischen Gemeinwesen eine Macht geworden, mit der jeder Statsmann rechnen muss. Er nimmt, was von großer Wichtigkeit ist, gegen Kirche und Stat eine friedliche, unpolitische Stellung ein und beteiligt sich lebhaft bei allen wichtigen socialen und religiösen Fragen. Er hat seine Vertreter im Parlament und in bürgerlichen Ämtern (wie eben in diesem Jare ein Wesleyaner Lord-Mayor von London ist). Dabei ist der Methodismus aufs lebhafteste überzeugt, dass er das Beste von allen Kirchenverfassungen in sich vereinige, die vorzüglichste Methode der Einpflanzung und Ausbreitung des Evangeliums besitze und den Beruf habe, die Leuchte seines vollkommeneren Christentums nicht bloß unter Heiden, sondern auch in evangelischen Kirchen und frommen Kreisen aufzustecken. Bei dieser Selbst-

gewissheit, bei der Leichtigkeit, mit der er die nötigen Mittel beschafft, bei den großen Erfolgen, die er erzielt hat, kann ihm nichts ferner liegen, als die Vertauschung seiner Herrschaft mit einer untergeordneten Stellung in der Statskirche, am allerwenigsten in einer Zeit, wo diese zwischen den Klippen des Ritualismus und Latitudinarianismus mühsam durchsteuert. Aber gerade als selbständige Kirche hat er ein volles Recht neben andern, und ist in seiner Eigentümlichkeit ein Bedürfnis für ausgedehnte Kreise. Er reicht allerdings nicht hinauf in die höhern Kreise und den gebildeten Mittelstand, auch nicht mehr hinab in die untersten Schichten des Volkes. Sein umfangreiches Gebiet sind die unteren Mittelklassen, die wolhabenden Gewerbtreibenden und die Arbeitsklassen in Städten und namentlich in Fabrikdistrikten — die Stände, die immer mehr an Bedeutung gewinnen. Ihrem praktisch religiösen Bedürfnis entspricht aufs beste die frische, glaubenswarme, populäre Predigt, die fern von polemischen und dogmatischen Erörterungen energisch auf das Ziel losgeht. Die Prediger stehen ganz auf demselben Boden mit ihren Hörern: die Schriftlehre nach Wesleys Auffassung steht ihnen axiomatisch fest, und diese den Herzen nahe zu bringen, setzen sie ihre ganze Kraft ein. Ob das so bleiben wird, wenn das Bedürfnis selbständigen Forschens erwacht, ob nicht auch dem Methodismus, wie andern Denominationen, Lehrstreitigkeiten drohen werden, ist eine Frage der Zukunft. Seine eigentümliche Organisation eignet sich übrigens besonders dazu, störende Elemente auszuscheiden. Was ihm seine Stellung sichern wird, ist das Festhalten an dem rein praktischen Prinzip seines Stifters. Dieses hat ihm die Herrschaft über 20 Millionen Bekenner in allen Weltteilen errungen.

Quellen: J. Wesley's Works XIV. Bände; Wesley's Leben von Whitehead, Moore, Southey, Tyerman; Ch. Wesley's Leben und Tagebuch von Jackson; Whitefields Leben und Schriften von Gillies; Isaak Taylor, Wesley und Methodismus (1850); Ch. Smith, History of Methodism., 3 Bände (1857); Dr. Abel Stevens, Hist. of Method. 3 Bände (1868); Die Conferenzprotokolle (Minutes) der verschiedenen Gemeinschaften; London Quaterly Review (Wesl.); U. Meth. Fr. Ch. Magazine; Edinburgh Review Juli 1881. **C. Schoell.**

Methodismus in Amerika. Der Methodismus, die dritte große religiöse Bewegung, welche England seit dem 16. Jarhundert erfaren hat, entstand beinahe gleichzeitig in Amerika und sicherte sich dadurch von vorne herein einen bedeutenden Einfluss auf die neue Welt. Zu derselben Zeit, in welcher Voltaire, Rousseau und die Encyklopädisten die Schierlingssat des Unglaubens in Frankreich ausstreuten, die bald darauf in der Revolution und den europäischen Kriegen blutige Früchte trug, predigten die Gründer des Methodismus in England und in seinen nordamerikanischen Kolonieen, vor allem unter den niederen und vernachlässigten Klassen der Gesellschaft, Buße und Bekehrung, und wurden dadurch bis auf den heutigen Tag die Woltäter von Tausenden und Millionen, so weit die englische Zunge reicht. John Wesley (geb. 1703), der Hauptstifter und treueste Repräsentant des Methodismus in seinen Licht- und Schattenseiten, ein praktisch religiöses und legislatorisches Genie, den man den englischen Spener und Zinzendorf, und zugleich den protestantischen Ignatius Loyola nennen kann, begann seine öffentliche Wirksamkeit als Prediger in der im Jare 1733 von General Oglethorpe gegründeten Kolonie von Georgien, welche jetzt einen der südlichen Staten der nordamerikanischen Republik bildet. Begleitet von seinem Bruder Charles Wesley und von Benjamin Ingham, einem der Oxforder „Methodisten", wie sie schon damals wegen ihrer methodischen Frömmigkeit, und zwar spottweise (wie die Anhänger Speners und Frankes „Pietisten") genannt wurden, trat er die Reise am 14, Oktober 1735, mit welchem sein gedrucktes Journal beginnt, an mit der alleinigen Absicht, „seine Seele zu retten und ganz der Ehre Gottes zu leben". Außer den englischen Kolonisten hoffte er besonders auch die heidnischen Indianer zu bekehren, was er sich damals als eine viel zu leichte Aufgabe dachte. Sein Aufenthalt in Georgien dauerte bloß zwei Jare und hatte unter den Kolonisten einen geringen, unter den Indianern gar keinen Erfolg, da er sich nicht

einmal die Mühe nahm, ihre Sprache zu lernen. Später kehrte Wesley nie wider nach Amerika zurück und wirkte dort bloß mittelbar durch Schüler und Korrespondenz.

Anders war es mit dem zweiten Hauptgründer des Methodismus, einem Manne von ebenso lebendiger Frömmigkeit und noch hinreißenderer Beredtsamkeit, aber one alles Organisations- und Administrationstalent, wodurch sich der erste so sehr auszeichnete. George Whitefield, der unterdes durch seine erschütternden Bußpredigten eine mächtige religiöse Erweckung in London und Bristol hervorgerufen hatte, wurde Wesleys Nachfolger in Georgien, wo er am 7. Mai 1738 eintraf und bald den Plan zur Gründung eines noch jetzt bestehenden Waisenhauses nach dem Muster der Franckeschen Stiftung in Halle faste. Später segelte er noch sechsmal nach Amerika und starb in Neu-England im J. 1770 an einer Erkältung, die er sich in einer Predigt zugezogen hatte. Seine Wirksamkeit war mithin ziemlich gleichmäßig zwischen der alten und neuen Welt geteilt. Er durchreiste nach und nach als ein echter Evangelist fast alle nordamerikanischen Kolonieen, predigte täglich, oft mehrmals des Tages, entzündete überall neues Leben und erweckte unzälige Sünder zur Buße und zum Glauben an Christum (über seine Predigtweise s. den Art. Methodismus S. 696).

Whitefield ging übrigens nicht darauf aus, eine Sekte zu gründen und hatte dazu auch gar kein Talent. Er predigte in allen Kirchen, die ihm geöffnet wurden, und war bloß darauf bedacht, Sünder zu bekehren und sie dann der Pflege ihrer gewönlichen Geistlichen zu überlassen. So wirkte er in Amerika mit Episkopalisten und noch mehr mit Presbyterianern und Kongregationalisten, besonders dem berühmten metaphysischen Theologen und Erweckungsprediger, Jonathan Edwards von Northampton in Massachussets (s. den Art. Bd. IV, S. 44) in brüderlicher Gemeinschaft. Daher haben denn auch seine Predigten den presbyterianischen und puritanischen Kirchen von Amerika warscheinlich mehr direkten Nutzen gebracht, als den eigentlichen Methodisten. Onedies hatte er sich wegen der calvinischen Prädestinationslehre, welcher er zugetan war, von dem arminianisch gesinnten Wesley a. 1741 getrennt. In England bildete sich zwar durch die Tätigkeit der Lady Selina Huntingdon, einer eifrigen Schülerin Whitefields, ein besonderer Zweig calvinistischer Methodisten unter dem Namen „Countess of Huntingdon's Connection". Aber in Amerika hat diese Sekte keine Vertreter. Erst neuerdings sind durch Auswanderung aus Wales einige calvinistisch-methodistische Gemeinden entstanden.

Die persönliche Wirksamkeit Wesleys und Whitefields in Amerika war also in Bezug auf den Methodismus bloß vorbereitender Art, aber doch sehr charakteristisch und bedeutungsvoll. Denn von dem Auftritte Whitefields an schreiben sich die Erweckungen (revivals of religion), welche eine Eigentümlichkeit des amerikanischen Kirchenwesens, vor allem des methodistischen, geworden sind, von Zeit zu Zeit in größerer oder geringerer Stärke widerkehren und sich oft mit ansteckender Gewalt über ganze Denominationen und Distrikte verbreiten.

Die erste eigentliche Methodistengemeinde Amerikas wurde im Jare 1766 in der Stadt New-York von Philipp Embury, einem aus Irland ausgewanderten Laienprediger (local preacher) organisirt, und im Jare 1768 die erste methodistische Kirche daselbst gebaut. Bald darauf sandte Wesley mehrere seiner Schüler, besonders Franz Asbury, nach Amerika, welche in den Kolonieen herumreisten und neue Gemeinden in Pennsylvanien, Maryland, Virginien und Nord-Carolina stifteten, jedoch noch immer in einer gewissen Verbindung mit der bischöflichen Kirche standen. Als aber nach der Beendigung des amerikanischen Freiheitskrieges und der Anerkennung der Unabhängigkeit der Kolonieen das letzte politische Band mit dem Mutterlande und der Mutterkirche zerrissen war, entschloss sich der damals schon 81järige John Wesley auf widerholte Bitten hin im Jare 1784 zu dem entscheidenden, von den Freunden der bischöflichen Kirchenordnung scharf getadelten, von den Methodisten viel gerühmten Schritte, den anglikanischen Presbyter Thomas Coke zum Superintendenten, und Whatcoat und Vasey zu Presbytern oder Ältesten zu ordiniren, und sandte sie mit der Instruktion nach Amerika,

die zerstreuten Methodisten-Vereine zu einer selbständigen Kirche zu organisiren. Zugleich gab er ihnen eine Abkürzung der Liturgie (Common Prayer Book) und der 39 Artikel der anglikanischen Kirche, die er auf 25 reduzirte, als Leitfaden ihrer Wirksamkeit mit.

Noch in demselben Jare versammelten sich 60 von den damaligen 80 Laienpredigern zu Baltimore in Maryland, bestätigten den Ordinations-Akt Wesleys, adoptirten seine 25 Artikel als ihr Glaubenssymbol und seine Regeln der Disziplin, die jedoch später bedeutend modifizirt wurden. Zugleich ordinirte nun Coke mit den beiden Presbytern den zuvorgenannten Laienprediger Asbury zum Diakonus, zum Presbyter und endlich zum zweiten Superintendenten oder Bischof, wie man diese höchsten Beamten später nannte. Die beiden Bischöfe ordinirten dann sofort 12 der anwesenden Lokalprediger zum Presbyterat. Die Zal der Gemeindeglieder belief sich damals auf 14,986. Im Jare 1792, in welchem die erste General-Konferenz gehalten wurde, war dieselbe bereits auf 65,000 und die Zal der Reiseprediger auf 266 angewachsen. Zum dritten Bischof wurde Whatcoat a. 1800 ordinirt.

Seit jener Zeit hat die bischöfliche Methodistenkirche in den Vereinigten Staten teils durch ihre aggressive Missionstätigkeit, zu welcher ihre kompakte Organisation und das System der Reiseprediger und der Lokalprediger vortrefflich geeignet ist, teils auch durch Einwanderung von Großbritannien stetig zugenommen und ist gegenwärtig die zalreichste unter den protestantischen Denominationen der neuen Welt. Sie hält Schritt mit der außerordentlich raschen Entwicklung des Landes und spannt die Netze ihrer Tätigkeit von Maine bis Florida und von der atlantischen Küste bis zum stillen Ocean. Die Methodisten und Puritaner sind die Pionire des amerikanischen Christentums. Die methodistischen Prediger haben meistens sehr wenig theologische und allgemeine Bildung, ja sind zum Teil von Vorurteilen gegen theologische Anstalten und Erziehung eingenommen, als ob dieselben der Einfalt des Glaubens, der lebendigen Frömmigkeit und der selbstverleugnenden Gesinnung Eintrag tun. Aber es sind gewönlich Männer von unermüdlichem Eifer für die Rettung unsterblicher Seelen, von energischem Missionsgeiste, gesundem, praktischem Verstand, populärer und eindringlicher Beredsamkeit und großem Geschick, die Gefüle der niederen und mittleren Klassen der Gesellschaft zu bearbeiten. Neuerdings hat die bischöfliche Methodistenkirche auch mehrere Kollegien und theologische Seminare reichlich fundirt, unter denen das Drew Seminary in Madison, New-Jersey, das bedeutendste ist, gibt gelehrte und populäre Zeitschriften heraus und nimmt überhaupt regen Teil an dem Fortschritte der wissenschaftlichen Bildung. Das Methodist Quarterly Review, das lange unter der Redaktion des Dr. John M'Clintock (des Begründers einer englischen theologischen Real-Encyklopädie in 10 Bänden) stand, ist one Zweifel eine der besten und verbreitetsten gelehrten Zeitschriften Amerikas. Ihre religiösen Wochenblätter haben eine außerordentliche Zirkulation, der „Christian Advocate" von New-York zält über 30,000 Abonnenten. Im inländischen und ausländischen Missionswesen, in der Bibel- und Traktaten-Verbreitung gehört die Methodistenkirche zu den tätigsten und freigebigsten Kirchengemeinschaften. Ihr System ist so maschinenartig geregelt und ausgebildet, dass sie beinahe jede Geldsumme für ihre kirchlichen und woltätigen Zwecke in kurzer Zeit aufzubringen im Stande ist. Im Jare 1866 feierte sie ihr hundertjäriges Jubiläum und kollektirte 2 oder 3 Millionen Dollars für kirchliche und woltätige Zwecke.

Seit etwa 40 Jaren hat diese Kirche auch auf die zalreichen deutschen Einwanderer ihr Augenmerk gerichtet und mehrere hundert Gemeinden unter ihnen organisirt, besonders in den westlichen Staten. Der Urheber dieser Mission ist der Prediger Dr. W. Nast aus Württemberg (ein Compromotionale des bekannten Dr. David Friedrich Strauß). Er wurde im Schoße einer amerikanischen Methodistenfamilie vom deutschen Rationalismus zum amerikanischen Christentum bekehrt und hat sich seitdem mit großem Eifer ganz dem Streben gewidmet, lebendiges, praktisches Christentum unter seinen eingewanderten Landsleuten zu erwecken. Er hat auch ein blühendes deutsches Predigerseminar in Beröa in Ohio

gegründet, wo er seinen Lebensabend zubringt. Der rasche Erfolg in diesem Lande hat das Unternehmen veranlasst, eine änliche Mission in Deutschland und in der Schweiz zu beginnen. So wurden denn seit 1850 Dr. Jakoby und mehrere andere methodistische Evangelisten nach Bremen und anderen Städten gesandt und ihre Operationen mit reichlichen Beiträgen unterstüzt, die sich im Jar 1855 auf mehr als 20,000 Dollars beliefen. Ein methodistisches Predigerseminar wurde in Bremen gegründet und a. 1868 nach Frankfurt a/M. verlegt. Es läſst sich aber wol bezweifeln, ob der Methodismus denselben Beruf für Deutschland habe, den er unleugbar für England und Amerika gehabt hat und noch hat. In der Schweiz (Basel, Zürich ꝛc.) ist sein Erfolg durch die Erstorbenheit der Landeskirchen und den herrschenden Unglauben begünstigt.

Über das Verhältnis des Methodismus zu dem nahe verwandten und doch wider sehr verschiedenen deutschen Pietismus, sowie über seinen Einfluſs und das von ihm ausgegangene und gepflegte System der sogenannten „Neuen Maßregeln" zur Bekehrung der Sünder habe ich in meinem Buche über Amerika (Berlin 1854 S. 123 ff.) gehandelt. Eine allgemeine Charakteristik des Geistes, der Lehre, Verfassung und des Kultus des Methodismus setze ich aus dem vorangehenden Aufsaz über den englischen Zweig desselben voraus. Somit will ich hier nur noch die eigentümlichen Unterschiede des amerikanischen Methodismus, verglichen mit dem englischen, hervorheben.

1) Der amerikanische Methodismus entfernt sich weiter von der englischen Statskirche, als die englischen Wesleyaner, welche zwischen dieser und den eigentlichen Dissenters in der Mitte stehen und noch geraume Zeit nach dem Tode Wesleys die Sakramente aus den Händen der bischöflich ordinirten Geistlichen empfingen. 2) Er bedient sich in seinen Gottesdiensten fast ausschließlich des freien Herzensgebetes, statt des bei den Wesleyanern noch gebräuchlichen abgekürzten Common Prayer Book; er ist in seiner Predigtweise freier, kühner, energischer, aggressiver und aufregender, dagegen aber weniger methodisch, würdig, ehrfurchtsvoll und ruhig, und er macht einen ausgedehnten Gebrauch von der Maschinerie „der neuen Maßregeln", den Lagerversammlungen (camp meetings), der Bußbank (anxious bench), und was noch sonst zur Beförderung jener revivals nötig erachtet wird, die in dieser amerikanischen Form in England und in Europa überhaupt gar nicht oder doch sehr selten vorkommen. 3) Seine oberste Kirchenbehörde ist die allgemeine Konferenz (General Conference), welche sich alle vier Jare versammelt, und aus Delegaten sämtlicher järlichen Distrikt-Konferenzen (annual conferences) besteht, wärend die wesleyanische Gemeinschaft von hundert sich selbst immer wider ergänzenden Geistlichen (Legal Conference of One Hundred, die in dem ursprünglichen Dokument von 1784 heißen „Preachers and expounders of God's holy Word under care and in connection with the said John Wesley") regiert wird.

Im Jare 1843 zälte die bischöfliche Methodistenkirche der Vereinigten Staten 6 Bischöfe, 32 järliche Konferenzen, 3,988 Reiseprediger, 7,730 Lokalprediger oder Laienprediger und 1,068,525 Kommunikanten.

Im darauffolgenden Jare trat aber die große Spaltung zwischen der nördlichen und südlichen Sektion ein, welche zu einem mehrjärigen Prozesse wegen des gemeinschaftlichen Eigentums fürte und, wie es scheint, unheilbar ist. Der einzige Grund der Trennung ist die Sklaverei, indem die Methodisten der freien Staten es nicht zugeben wollten, daſs die südlichen Geistlichen und Bischöfe Sklaven halten. Seitdem besteht also die Denomination aus zwei Körpern, wovon sich der nördliche die Methodist Episcopal Church schlechthin, der südliche die Methodist Episcopal Church South nennt. Obwol sie im Dogma, Verfassung und Kultus ganz miteinander übereinstimmen, so haben sie dennoch wegen der Sklavenfrage gar keine Gemeinschaft miteinander und verwalten ihre Angelegenheiten getrennt. Das gemeinschaftliche Eigentum, das Kapital und die Zinsen des Bücherverlags in New-York, wurde durch die Entscheidung des obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staten gleichmäßig verteilt. Die Abschaffung der Sklaverei durch den Bürgerkrieg (a. 1865) hat die Trennung nicht geheilt.

Dagegen haben in neuester Zeit alle methodistischen Gemeinschaften eine Art Kirchen-Konföderation gegründet, welche im September 1881 die erste Konferenz in London gehalten hat.

In England gibt es bekanntlich neben dem methodistischen Hauptkörper, gewönlich Wesleyaner (auch Original Connection) genannt, eine Menge kleinerer methodistischer Gemeinschaften, welche von jenem meist aus Opposition gegen die hierarchische Kirchenregierungsform, bei welcher die Laien fast gar nichts zu sagen haben, austraten oder ausgestoßen wurden („New Connection", „Primitive Methodists", „Bible Christians", „Wesleyan Association" und „Wesleyan Methodist Reformers"). Dazu kommen dann noch die Whitefieldischen Methodisten oder die Lady Huntingdons Connection, welche in der Lehre calvinistisch, in der Verfassung kongregationalistisch ist. Dieselbe Ursache hat auch in Amerika von Zeit zu Zeit Sezessionen hervorgerufen. Unter diesen hat jedoch bloß Eine eine größere Bedeutung erlangt, nämlich die sogenannte Protestant Methodist Church in the United States, welche sich a. 1828 auf einer mehr demokratischen Basis, mit Laienrepräsentation im Kirchenregimente, organisirte und das bischöfliche Amt gänzlich abschaffte. Außerdem gibt es zwei methodistische Neger-Kirchengemeinschaften (African Meth. Episcopal Church und African Meth. Episc. Zion Church), und zwei deutsche methodistische Körper (die „Evangelische Gemeinschaft" oder „Albrechtsbrüder", und die „Gemeinschaftlichen Brüder" oder „Otterbeinerianer"), welche zwar in allen Lehren und Gebräuchen mit den bischöflichen Methodisten übereinstimmen, aber eine abgesonderte selbständige Organisation haben und sehr großen Fortschritt machen. Sehr viele Deutsche gehören übrigens, wie schon oben bemerkt, dem nördlichen und südlichen Zweige des Hauptstamms an. Die „Evangelische Gemeinschaft" hat ebenfalls Missionäre nach Deutschland gesandt, besonders nach Württemberg, wo sie unter den Pietisten viel Eingang findet (s. Bd. IV, S. 438).

Statistik: Die gesamte Gliederzal der verschiedenen Methodisten-Gemeinschaften in Amerika belief sich a. 1879 auf 14 Millionen; Kommunikanten 3,428,050; Prediger 23,562; Gemeinden 32,000. Der Census von 1880, dessen Resultate noch nicht veröffentlicht sind, wird diese Zalen etwas erhöhen. Die stärkste unter diesen Gemeinschaften ist die bischöfliche Methodistenkirche in den nördlichen und westlichen Staten.

Litteratur: Über die Wirksamkeit Wesleys und Whitefields in Amerika und über die ganze frühere Geschichte des Methodismus vergl. außer den Schriften dieser beiden Männer Rob. Southeys Life of Wesley, and Rise and Progress of Methodism, 2. amerikan. nach der dritten engl. Ausgabe mit Anmerk. von S. T. Coleridge, Alex. Knox und D. Curry, New-York 1847. (Die Vorrede gibt ein langes Verzeichnis anderer Schriften über die Gesch. des Method. und seiner Gründer.) L. Tyerman's Life and Times of the Rev. John Wesley, Founder of the Methodists, London & N.-York 1872, in 3 Bänden; Derselbe Life of George Whitefield, London & N.-York 1877, 2 vols; R. Denny Urlin, The Churchman's Life of Wesley, London 1880. Von der bischöflichen Methodisten-Kirche Amerikas handelt am ausfürlichsten Dr. Nathan Bangs, A History of the Methodist Episcopal Church, New-York 1838 ff. in 4 Bdn. (Mehr eine fleißige Materialiensammlung als eine Geschichte.) Bedeutender ist Dr. Abel Stevens, History of the Methodist Episcopal Church, N.-York 1866—67, in 4 Bdn.; Derselbe, Centenary of American Methodism, N.-York 1865. Vgl. auch Jacoby, Geschichte des Methodismus, Bremen 1870; J. Porter, The Revised Compendium of Methodism, N.-York 1875; Jüngst, Amerk. Methodismus in Deutschland, Gotha 1875. Das theologische Hauptorgan der Methodisten ist das Methodist Quarterly Review, und das ausfürlichste Repositorium der methodistischen Theologie und Gelehrsamkeit ist M'Clintock und Strong's Cyclopaedia, New-York 1867—1881, 10 Bände. Das vollständigste Verzeichnis von 277 antimethodistischen Büchern und Predigten, die aber meist längst verschollen sind, gibt in alphabetischer Ordnung H. D. Decanver, Catalogue of works in Refutation of Methodism from its Origin in 1729 to the present time. Philadelphia 1846. Die 25 Religionsartikel Wesleys finden sich in Schaff's Bibliotheca Sym-

bolica ecclesiae universalis (New-York 1877), Band III, 807—813. Vgl. auch den Abschnitt über Methodismus in demselben Werke, Bd. I (3. Aufl. 1881), S. 882—903, und den Art. Methodism in M. Clintock u. Strong's Cyclopaedia, Bd. VI (New-York 1876), S. 151—188. **Phil. Schaff**, Prof. in New-York.

Methodius, Bischof von Olympus und Patara in Lycien, dann von Tyrus, welcher 311 in der maximinischen Verfolgung zu Chalcis*) den Märtyrertod erlitten hat, wird von den alten Schriftstellern, die seiner gedenken, immer um seines gegnerischen Verhältnisses zur Theologie des Origenes willen erwänt. Eusebius, dessen Schweigen von diesem Gegner des Origenes in der Kirchengeschichte vielleicht nicht zufällig ist, machte ihm (s. Hieron. apol. I. adv. Ruf. opp. ed. Mart. IV. 359) aus seiner Bekämpfung des Origenes einen Vorwurf, da er doch so manches von ihm sich angeeignet; umgekehrt sagt Sokrates (VI, 13), dass Methodius, nachdem er Origenes oft bestritten, zuletzt in dem Dialog Xenon eingelenkt habe; indessen wenn dieser identisch ist mit der Schrift *περὶ τῶν γενητῶν* (wie nach Photius, cod. 235 p. 301^b, 30 warscheinlich), so hat die Anerkennung den Widerspruch keineswegs aufgehoben. Der entschiedene Widerspruch des Methodius gegen solche Lehren des Origenes, welche von der populären Auffassung des kirchlichen Gemeinglaubens abfüren, und seine Gereiztheit gegen die theologische Spekulation, welche von der alten Einfalt der Auslegung und dem aufs Praktische gerichteten Glauben, dem Glauben, der sich darauf verlässt, dass bei Gott kein Ding unmöglich sei, sich abwende zu dünkelhaften Raisonnements (de resurrect. bei Epiph. haer. 64, p. 563), schließt dennoch einen entschiedenen Einfluss der Theologie des Origenes auf Methodius nicht aus, wie denn Methodius vom „Platonismus" dieser Theologie keineswegs frei ist und ihrer allegorischen Auslegungsweise in ausgedehntem Maße huldigt. Jene die ganze alte griechische Theologie durchziehende und von Origenes systematisch begründete Anschauung, welche die sinnliche Seite des Menschen seiner waren geistigen Natur schroff gegenüberstellt und die Ethik auf Vernichtung der Sinnlichkeit ausgehen lässt, sowie der unvermittelt gegenübergestellte uneingeschränkte Freiheitsbegriff, der auf einer äußerlichen Fassung des Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit beruht, bestimmen noch ziemlich stark die praktisch-asketische wie die religiös-kontemplative Auffassung des Methodius. Allein er sucht nun doch gerade im Gegensatz gegen Origenes über jenen schroffen Dualismus von Geist und Leib hinauszukommen. Er bekämpft dessen Präexistenzlehre und die Auffassung der sichtbaren Welt als eines Straforts für die gefallenen Seelen, weil gerade die Vereinigung von Seele und Leib das eigentliche gottgewollte Wesen des Menschen ausmache. Damit hängt zusammen, dass ihm auch die sichtbare Welt nicht bloß vorübergehenden Wert hat, sondern einen ewigen göttlichen Zweck in sich trägt. Sie wird daher nicht vernichtet, sondern nur durch Feuer gereinigt werden. Natürlich wendet er sich auch gegen die spiritualistische Verflüchtigung der Auferstehungslehre bei Origenes. Wie alle verschiedenen Kreaturstufen eine ewige Bedeutung haben und auch der zukünftige Zustand keine Gleichmacherei herbeifüren soll (*δεῖ τῷ θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι*), so ist auch der Mensch als Mensch d. i. als geistleibliches Wesen von Gotteshand zur Unsterblichkeit gebildet; nur ein engelänliches Leben, nicht eine Verwandlung in Engel wartet seiner. Auch das Fleisch ist der Unsterblichkeit fähig. Die eingedrungene Sünde macht nur vorher den Tod behufs ihrer Ausscheidung nötig; Gott treibt den Menschen aus dem Paradiese, damit er nicht vom Baum des Lebens esse, und dadurch auch das durch seine freie Tat in ihm entstandene Böse, welches infolge der Übertretung als Begierde sich fest im Fleische eingenistet hat und von außen die Anreizungen des Teufels aufnimmt, verewigt werde. Denn zwar vermag der Mensch in freier Willensentscheidung die aus der sündlichen Wurzel hervortreibenden Schösslinge

---

*) Chalcide Graeciae, Hieron. de vir. ill. 83, also wol Chalcis auf Euböa, wenn nicht der altgriech. Übersetzer das richtige trifft, der mit *Χαλκ. τῆς ἀνατολῆς* auf das syrische weist.

abzuschneiden und nicht zum Fruchttragen kommen zu lassen, nicht aber die Wurzel selbst zu vernichten, noch auch sich der bösen Gedanken zu erwehren. Die Röcke von Fellen, die erst infolge des Falls dem Menschen angetan worden (Gen. 3, 21), sind daher nicht mit Origenes vom Leibe, sondern nur von der Sterblichkeit (νεκρότης, weil die Felle von toten Tieren genommen) zu verstehen. Auch die Zweiheit der Geschlechter und die Ehe ist, wie Methodius troß seiner großen Vorliebe für die Virginität anerkennt, ursprüngliche göttliche Einsetzung, der Mensch von Anfang an als Mann und Weib geschaffen; aber freilich gipfelt die Weltentwicklung unter Christus den ἀρχιπάρθενος schließlich in der Verleugnung des Geschlechtslebens. — So wenig genau Methodius mit den Säßen des Origenes umgeht, so sehr Mißverständnisse und Konsequenzmachereien unterlaufen, so ist doch seiner Polemik eine gewisse tiefere Bedeutung nicht abzusprechen; es liegt ihr ein bewußter Zug zum christlichen Realismus zu Grunde, der selbst über die damalige Neigung der Kirche in chiliastischen Ideeen hinausgeht und welcher ihn auch veranlaßt, sich gegen eine Allegorisirung der Schöpfungsgeschichte zu erklären, welche nicht in erster Linie den geschichtlichen Sinn gelten und die Auslegung κατ' ἀναγωγήν nur damit sich verbinden läßt (Conviv. dec. v. III, 2: σφαλερὸν γὰρ πάντη καταφρονεῖν τῶν κειμένων, ὡς εἴρηται, μάλιστα τῆς γενέσεως κτλ.). — Seine Bemerkungen gegen die ewige Schöpfung wollen die Unabhängigkeit Gottes von der Welt waren. — Von seinen Werken ist nur das Conviv dec. virgin. vollständig erhalten, ein geistliches Symposion, in welchem 10 Jungfrauen (unter ihnen die gefeierte Thekla) vor der Arete, der Tochter der Philosophie, nacheinander Reden halten zum Preise der Enthaltsamkeit; am Schluß ein von Thekla gesungener, von den übrigen mit Refrain begleiteter Hymnus, in welchem die Jungfrauen als Brautjungfern der Kirche den kommenden Bräutigam begrüßen (dogmatisch bemerkenswerte Äußerungen über die Kirche, über die Menschwerdung als Annahme des ersten Menschen durch den Logos 2c.) Für die Bekämpfung des Origenes kommen in Betracht: 1) die umfangreiche Schrift περὶ ἀναστάσεως, ungefär zur Hälfte erhalten bei Epiphan. haer. 64, 12—62 und aus den Excerpten bei Photius cod. 234 zu ergänzen, 2) περὶ γεννητῶν bei Photius cod. 235. In der dialogischen Schrift περὶ αὐτεξουσίου (vgl. Hieron. de vir. ill. 83), deren Gang aus dem erhaltenen (zuerst von Meursius varia div. 1619 und in dessen opp. ed. Florent. VIII, 728 sq. edirten) Teile, den Excerpten bei Phot. cod. 236 und einigen anderen Fragmenten sich erkennen läßt, finden wir (p. 57—62 ed. Jahn) als organisch mit dem Anfange des Dialogs (ib. von S. 51 unten an) zusammenhängend das Stück wider, welches Eusebius (praepar. evang. VII, 22, vgl. hist. eccl. V, 27) als aus der Schrift des christlichen Philosophen Maximus (Zeitgenossen des Septimius Severus) περὶ ὕλης oder πόθεν ἡ κακία καὶ περὶ τοῦ γενητὴν ὑπάρχειν τὴν ὕλην (vgl. Hieron. de vir. ill. 47) mitteilt. Die Aussage des Eusebius mit A. Jahn für unrichtig zu erklären, ist sehr bedenklich. Warscheinlich ist der Dialog des Maximus, welcher die Annahme einer Hyle zur Erklärung des Bösen in der Welt zurückweist, von Methodius als Grundlage für seine Untersuchung über die Freiheit des Menschen aufgenommen, wobei erst er die Disputirenden als Orthodoxen und Valentianer bezeichnet hat. Der ursprüngliche Dialog des Maximus wird wol über den Schluß des eusebianischen Fragments bis zur Ausfürung des von Photius bezeichneten Gedankens gereicht haben: ὅτι τῇ φύσει κακὸν οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακά (l. l. ed. Bekk. p. 397^b, 36). Die folgenden, einen wesentlich anderen Charakter tragenden Erörterungen über Willensfreiheit, Herleitung des Bösen aus dem Sündenfall, und dieses aus dem Neide des Satans gehören dem Methodius. Der Dialog ist dann wider in ziemlich plumper Weise ausgenutzt in dem pseudoorigenistischen dialogus c. Marcionitas de recta in deum fide (vgl. meinen nach Obigem etwas zu modifizirenden Exkurs in m. Geschichte der Kosmologie in d. gr. Kirche S. 561—564). — Exegetische Schriften des M. sind verloren, desgleichen bis auf wenige zum Teil unsichere Fragmente die Schrift gegen Porphyrius. Viel späterer Zeit gehören die Homilien in Symeonem et Annam und in Ramos Palmarum, welche leßtere auch, ebenfalls fälschlich, dem

Chrysostomus zugeschrieben wird. — WW. ed. Combefisius, Paris 1614 f., wo aber vom Conviv. nur die Excerpte bei Phot. cod. 237. Diese Schrift, zuerst von Leo Allatius, Rom 1656, 8°, dann von Possinus, Par. 1657 f., darnach von Combef. im auctar. noviss. bibl. patr. Par. 1672 f. edirt. Alles zusammen mit kleineren Fragmenten bei Gallandi III und mit Benützung der durch A. Mai veröffentlichten Fragmente: A. Jahn, S. Meth. opp. et S. Meth. platonizans, Halis Sax. 1865 2 pts. (außerdem bei Migne, ser. gr. t. 18). Über Methodius: Leo Allatius, diatribe de Methodiorum scriptis in der Ausgabe des Conviv. Fabricius bibl. gr. ed. Harl. VII, 260 sqq. Über die im Mittelalter dem Bischof von Patara und Märtyrer M. zugeschriebene Weissagung (griech. in Monum. s. Patr. orthodoxogr. Bas. 1569, latein. in zalreichen Paraphrasen) s. A. v. Gutschmidt in Fleckeisen, Jahrbb. f. klass. Philol. III, 1857, S. 616 f.; Döllinger, Der Weissagungsglaube in Riehl, histor. Taschenbuch 1871, S. 257 ff. und besonders G. v. Zezschwitz, vom röm. Kaiserthum deutscher Nation 2c., Lpz. 1877, S. 35 ff.

W. Möller.

Methodius, Apostel der Slaven, s. Cyrill u. M., Bd. III, S. 419.

Metrophanes Kritopulus, der Verfasser einer neueren griechischen Bekenntnisschrift, hat bereits früher in der Geschichte des Cyrillus Lukaris Erwänung gefunden. Als Patriarch von Alexandrien stand Lukaris in lebhaftem brieflichen Verkehr mit dem Abendlande. In einem Schreiben von 1616 an Georg Abbot, Erzbischof von Canterbury, klagte er über das gefärliche Andringen jesuitischer Emissäre, deren Kunstgriffen die Seinigen um so mehr ausgesetzt seien, da sie denselben keine gründliche Kenntnis der Theologie und der kirchlichen Angelegenheiten entgegenzusetzen hätten. Um dieser verderblichen Unwissenheit abzuhelfen, gedenke er einen begabten und lernfähigen Zögling seiner Kirche zum Zweck eines eingehenden wissenschaftlichen und kirchlichen Studiums nach England und Deutschland zu schicken (m. s. d. Brief in P. Colomesii Clarorum vir. epist. Lond. 1687, ep. 46, et in ejusd. Opp. ed. Fabric. Hamb. 1709, p. 557). Das Vorhaben wurde ausgefürt, die Wal fiel glücklich auf Metrophanes, einen geborenen Macedonier aus Berrhoea und Schüler des Maximus Margunius. Er war gebildet auf dem Berge Athos und wurde dann Hieromonachos und Protosynkellos, d. i. erster Siegelbewarer des Patriarchats von Konstantinopel. Das Geburtsjar des gewiss damals noch jungen Mannes finde ich nirgends angegeben (conf. Hilarius in notis ad Ph. Cyprii Chronicon eccl. gr. I, p. 459). Der Erzbischof Abbot nahm, wie er selbst erzält (Colom. Opp. p. 361), den Ankömmling wolwollend auf und bewirkte mit Bewilligung des Königs Jakob dessen Aufnahme unter die Schüler der Universität Oxford. Hier studirte er mehrere Jare, mutmaßlich nicht one Erfolg, obgleich über seine dortige Tätigkeit keine Notizen vorliegen. Wichtiger wurde sein Aufenthalt in Deutschland, wohin er um 1620 oder 21 über Hamburg übersiedelte. Er verweilte auf den protestantischen Universitäten, in Wittenberg, Tübingen, Altdorf, Straßburg und Helmstädt und scheint überall von sich, seinen Kenntnissen und Talenten eine gute Meinung erregt, wenn auch keine Anziehungskraft für seine Kirche geweckt zu haben. Das bezeugen verschiedene öffentliche Urteile. Erasmus Schmid in Straßburg, woselbst Metrophanes in Berneggers Hause wonte, rühmt seine Gelehrsamkeit (Notae in N. T. p. 900); Dinner in Altorf bezeichnet ihn als den Gelehrtesten und Lernbegierigsten, der jemals von der griechischen Kirche aus die unsrige besucht habe, und zugleich als rechtschaffenen Mann und guten Christen. Ein ganzes Jar (1625) hielt er sich in Helmstädt auf; hier gewann er die Zuneigung Vieler und stand namentlich mit Conring, Calixt und Konrad Hornejus in lebhaftem Verkehr. Auf Anregung dieser Männer geschah es, dass er 1625 ein Bekenntnis der griechisch-orthodoxen Kirche nebst Darstellung ihrer wichtigsten Gebräuche in seiner Sprache niederschrieb, welches nachher von Johann Hornejus, dem Son des vorigen, nebst lateinischer Übersetzung und mit einem einleitenden Briefe Conrings versehen (vid. Conringii Opp. VI, p. 381) Helmstadii 1661 herausgegeben wurde. Es war das wichtigste Denkmal, das Metrophanes in Deutschland zurückließ. Er verfasste

außerdem einige Briefe und Abhandlungen gemischten, zum Teil philologischen Inhalts: De vocibus quibusdam liturgicis epist. ed. J. J. Crudelius, Jüterb. 1737, Oratio graeca panegyrica et dogmatica in nativitatem domini latine versa per M. G. Queccium, Alt. 1626, Responsio ad quaestionem de dicto apostolico spiritu ambulate, gr. et lat. ed. a M. Rindero, Emendationes et animadversiones in Joh. Meursii Gloss. graeco-barbarum ed. Franzius, Stendal 1787, De pronunciatione literae Θ ed. Schwenterus, Norimb. 1625, dazu Briefe in G. Richteri epistolis p. 729 u. in J. Chr. Wolfii Conspectu supell. epist. p. 26. 66. 129. — Nach diesem mehrjärigen Aufenthalt in Deutschland verweilte Metrophanes noch einige Zeit als Lehrer der griechischen Sprache in Venedig und begab sich dann, ungewiſs in welchem Jare, nach Konstantinopel zu dem Cyrillus Lukaris zurück, später wurde er Patriarch von Alexandrien. Die gute Absicht aber, welche Cyrillus mit dieser Sendung verbunden hatte, ging nicht in Erfüllung, und wie hätte ein Einzelner die allseitig gefärbeten Bestrebungen dieses Mannes unterstützen und sein Unternehmen kräftig fördern sollen! Selbst ein Gesinnungsgenosse des Cyrillus, ein Anhänger seiner protestantischen Lehransichten ist Metrophanes nicht geworden, was wir daraus schließen müssen, daſs er nach dessen Tode der von Cyrillus von Berrhoea gegen Lukaris und dessen Lehrsätze 1638 gehaltenen Synode zu Konstantinopel öffentlich beitrat (vid. Christoph. Angeli Enchirid. de stat. hodiern. Gr. ed. G. Fehlavius, Annotata ad praefat.; Kimmel, Libri symbol. p. 398). Über sein Todesjar, das nach 1640 zu fallen scheint, fehlt jede genauere Angabe.

Unsere Aufmerksamkeit verdient nun noch die oben erwänte, in Helmstädt von Metrophanes abgefaſste und von Johann Hornejus publizirte Konfession (Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς κτλ.); schon Kimmel hatte den griechischen Text mit dem auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorhandenen Autographon verglichen; die hiernach berichtigte Ausgabe aber ist erst nach Kimmels Tode von Weissenborn besorgt in dem Appendix libr. symbol. eccl. orientalis, Jen. 1850. Es ist eine ziemlich ausfürliche, klar und gewandt geschriebene Darlegung der griechischen Lehre und des Kultus, zwar nicht streng symbolisch formulirt, sondern in der freieren Form einer theologischen Abhandlung, welche auch eigentümliche Auffassungen einflechten darf, wärend sie im ganzen das Gemeingültige treu widergeben will. Der Verfasser will sich und seine Sache im günstigen Lichte darstellen, das beweist schon die vorangeschickte sehr anerkennende Dedikation an die Helmstädter Universität. Er bestreitet vielfach die römische Lehre, deren Verhältnis zu der eigenen Kirche er den Lesern klar machen will, enthält sich aber nach der protestantischen Seite aller Polemik. Das griechische Lehrsystem zerfällt nach seiner Anordnung in zwei Teile, eine „einfache“ und eine „ökonomische“ Theologie (Conf. p. 13 ed. Weissenb.). Die erstere begreift die Gotteslehre und Trinität und fürt zu den bekannten Beweisen für den Ausgang des heiligen Geistes nach der griechischen Auffassung (Confess. p. 15 sq.). Vergleichen wir die vom Verfasser gegebenen Erklärungen mit den traditionellen der griechischen Kirchenväter, so ergibt sich eine größere Abrundung des Dogmas, änlich der lateinischen Lehrform. Jede göttliche Person soll zu den beiden anderen in ein bestimmtes Verhältnis treten und zugleich ein gemeinsames Moment der Gottheit darbieten. Die erste Hypostase verhält sich zur zweiten als Vater, zur dritten als Entsender (προβολεύς), faſst aber beide in sich zusammen als νοῦς. Die zweite Person oder der Son enthält als λόγος, die dritte aber, das πρόβλημα der ersten, als πνεῦμα in sich ein Gemeinsames der beiden anderen. Wenn die Trinität ihrem ersten Stück ein zweites und drittes folgen läſst, so wird mit dieser Reihenfolge doch nicht ein Unterschied der Würde, sondern nur der Ordnung bezeichnet, die Ordnung aber weist auf das Zeitverhältnis, nach welchem der Vater zuerst, der Son später, der Geist am letzten der Menschheit offenbar geworden ist (ibid. p. 19). Hier scheint Metrophanes eigentümlich und abweichend zu verfaren, da er die innere unzeitliche Priorität des Vaters als des Urgrundes der Gottheit anerkennen muſs, und dennoch die beiden folgenden Stufen darum in dieser Folge verstanden wissen will, weil sie im zeitlichen Verlauf

der Offenbarung ebenso nacheinander erkannt werden. Doch dient auch dieses Moment seiner Hauptabsicht, nämlich der Annahme vorzubeugen, als ob der Geist auch vom Sone seinen Ursprung genommen habe. Und eben dafür, dafs in Gott nur Ein Ursächliches zu statuiren sei, woran zugleich das Einheitliche und Monarchische des ganzen Gottwesens erkannt werde, finden sich alle möglichen Beweismittel benutzt (Confess. p. 43). Übrigens liebt Metrophanes trinitarische Beziehungen; in dem Dreifachen sieht er das Ebenbildliche der Menschenseele ausgedrückt und nennt die Teile *νοῦς*, *λόγος* und als das Dritte den unsterblichen Lebensodem, *ἀειπνοΐα*, *ἀθανασία*, welcher dem lebendig machenden Geiste Gottes entspricht (ibid. p. 57). Die ökonomische Theologie beginnt mit der Schöpfung der Geisterwelt; neun Engelklassen sind einander gefolgt, in der untersten der Lucifer, und dessen Abtrünnigkeit brachte eine Lücke in der „logischen Welt“ hervor, welche Gott durch Erschaffung der gemischten menschlichen Kreaturen auszufüllen beschlofs. Nachdem der Mensch durch die erste Übertretung zwar nicht alle Freiheit und Willenskraft, wol aber das pneumatische Licht des Geistes verloren, nachdem das Gesetz ihn lange verurteilt und nicht gerechtfertigt hatte, wie konnte die verderbte und veraltete Masse der Menschheit erneuert werden, wenn nicht durch das Herabkommen und die Vereinigung Gottes mit ihr? „Gott hätte auch andere Mittel zur Widerherstellung ergreifen können, aber dieses war das beste“ (Conf. p. 64. 69). Man sieht, der Verfasser wollte das Dogma nicht bis zum vollen Beweis der Notwendigkeit der Menschwerdung auf die Spitze treiben; er stützt sich auf die doppelte Vorstellung, dafs die Menschheit durch das Opfer Christi mit Gott versönt und durch die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Göttlichen in sich selbst erneuert und entsündigt sei, und darin denkt er ganz griechisch (Conf. p. 69. 77). Ebenso charakterisch ist die Bemerkung, dafs die an dem gekreuzigten Erlöser verübten Schmähungen von den Juden und Römern oder Lateinern, aber nicht von den Hellenen ausgegangen seien (p. 72); vielmehr haben gerade diese nach Joh. 13, 31 den Herrn vor seinem Leiden verehrungsvoll aufgesucht und sind mit Anerkennung von ihm empfangen worden. Wie die göttliche Vorherbestimmung gefafst und die Gnade Gottes mit der menschlichen Geneigtheit synergistisch verknüpft wird, brauchen wir nicht zu sagen (*περὶ τῆς προγνώσεως*, p. 79 sq.). Die Kirche definirt der Schriftsteller mit Vorsicht, indem er die Schwierigkeit einräumt, welche durch die neueren Spaltungen in die Frage nach der waren Kirche eingetreten seien. Er hält sich an die Merkmale katholischer und apostolischer Heiligkeit und Lehrübereinstimmung, berürt das hierarchische Verhältnis fast gar nicht, mufs aber doch neben der Bewarung des biblischen Wortes auch die der Tradition geltend machen (Conf. p. 100 sq). Höchst auffallend erscheint die Beschränkung der Sakramente auf drei, denn außer Taufe, Abendmal und Buße wird alles andere wie Myron, Priesterweihe, Ehe und Ölung in die zweite Kategorie der heiligen Gebräuche verwiesen. Erinnern wir uns jedoch an die bedeutenden Schwankungen, welche die Zälung der Sakramente bei den Griechen im Mittelalter und selbst noch im 16. Jarhundert bemerken läfst, so dürfen wir annehmen, dafs damals vor der bestimmteren Feststellung des Lehrbegriffs dem einzelnen Lehrer in diesem Punkt auch ein freies Urteil vergönnt sein mochte. Das Interesse an der Dreizal mag den Metrophanes geleitet haben, da er abermals trinitarisch erklärt. Demgemäß soll in der Taufe das Symbol der Versönung mit dem Vater und die Aufnahme in dessen Kindschaft durch die Widergeburt, in dem Abendmal das Zeichen der Einverleibung mit Christus dem Sone, welcher dem Leben eine neue gesunde Wurzel gegeben hat, und in der Buße endlich der Typus der Ausdauer des heiligen Geistes, der uns weckt, so oft wir vom rechten Wege abirren, gegeben sein. Diese Deutung stimmt mit der sonstigen Auffassungsweise des Bekenntnisses wol überein und verrät noch keinen Einflufs der protestantischen Lehre. Höchstens kann es befremden, dafs Metrophanes nicht statt der Buße das Myron (*βασιλικὴ σφραγίς*) vorgezogen, das gewönlich als Sakrament aufgefürt wird, und welches die Beziehung auf den heiligen Geist ebenfalls gestattet haben würde. Die folgenden Abschnitte geben zu kritischen Bemerkungen wenig Anlafs; sie sollen die Leser mit Ritus und

Sitte der griechischen Kirche bekannt machen. Daher wird gehandelt von den Geboten und Werken, wobei die Bemerkung, dass der Mensch doppelt gerechtfertigt und befreit werden müsse, teils von der Erbsünde, teils von den täglichen Fehltritten, welches letztere nur durch eigne Übung und Werktätigkeit geschehen könne, — sodann von dem Taufritus und der dreimaligen Untertauchung, dem gesäuerten Brot bei der Eucharistie mit scharfer Verteidigung gegen den lateinischen Gebrauch des Ungesäuerten und von den sieben Klassen der Priesterschaft. Den Schluss machen Bilder- und Heiligenverehrung, Fasten, Mönchtum, Seelenmessen, Stellung nach Osten bei dem Gebet, sowie die alte Sitte, am Sonntage und wärend der ganzen Pentekoste one Kniebeugung zu beten. In diesen Kapiteln verrät sich die Absicht des Verfassers, sich über die grobsinnlichen Vorstellungen der Menge zu erheben.

Nach Geist und Ausdruck haben wir also eine in einigen Stücken modifizirte, doch aber wesentlich griechische Konfessionsschrift vor uns. Kritopulus ist keineswegs, wozu ihn damals Nikolaus Comnenus machte, ein Graeco-Lutheranus. Er ist auch kein Calvinist; nur ein Nihusius, der schmähsüchtige Widersacher des Cyrillus Lukaris, durfte sagen: Sane sicuti Cyrillus fuit mentitus, confessionem quam ipse vulgavit esse Graecorum omnium, ita nec meliore fide Graecis iisdem adscripsit suae confessionis privatae nescio quam epitomen Critopulus (Conring l. c. p. 392). Von dem Standpunkt des Cyrillus Lukaris war Metrophanes noch weit entfernt. Und wenn neuerlich R. Hofmann, Symbolik oder systematische Darstellung etc. S. 139 von ihm sagt, dass er hie und da von seiner „Kirche“ und deren „orthodoxem Lehrbegriff“ abgewichen sei, so ist zu bedenken, dass es damals in gewissen Punkten noch keinen „orthodoxen Lehrbegriff“ der griechischen Kirche gab, ja dass dieser überhaupt zu keinem so scharfen Ausdruck wie im Abendlande gelangt ist. Auch über den Wert der apokryphischen Bücher hatte sich in ihr kein einstimmiges Urteil festgestellt; sie konnten von Metrophanes K. 7 vom Kanon unterschieden werden, obgleich sie nachher die Synode zu Jerusalem demselben gleichstellte. Nur so viel räumen wir ein, dass Metrophanes sich mit dem evangelischen Glauben, der ihn umgab, nicht auseinandergesetzt hat und um so eher geneigt sein konnte, manchem für protestantische Ohren Anstößigen ein besseres Ansehen zu geben. Jedenfalls verdient sein Werk eine bedeutende Stelle unter den neueren griechischen Lehrschriften zweiter Ordnung, und wir adoptiren das Urteil Conrings in dessen Begleitschreiben S. 393: Neque enim habet haec confessio quidquam, quod videas ab hujus aevi Graecis scriptoribus ecclesiasticis aut omnibus aut plerisque rejici, quamvis reperire sit Graecos nonnullos de cultu imaginum, adoratione sanctorum, rituum auctoritate aliisque longe crassius philosophatos.

Vgl. Dietelmaier, De Metrophane Critopulo, hujus academ. quondam cive tandem patriarcha Alexandrino, Alt. 1769; Chr. A. Heumanni Poicile, II, p. 236; Heineccius, Abbildungen I, S. 197. 207; Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 597; Ejusd., Histor. Bibl. Fabric. V, p. 198; dazu die Praefatio der genannten Ausgabe von Weißenborn, endlich S. 64 ff. in meiner Symbolik der griechischen Kirche. **Gaß.**

Mette, der Frühgottesdienst, Matutinum (Horae matutinae), jetziger Name des ersten Teils des nächtlichen Officiums der alten Kirche, nachdem dasselbe nicht mehr in der Nacht, sondern in der Frühe des Tages gebetet zu werden pflegt. Die Mette, wol zu unterscheiden von dem Hauptgottesdienst der Messe, bildet den ersten und ausgedehntesten Teil des Breviariums, die Laudes schließen sich unmittelbar an. So groß war die Liebes- und Gebetsglut einer früheren Zeit, dass die Ihrigen — insbesondere in asketischen Vereinigungen — viermal des Nachts zum Gebete sich erhoben, in der 1. Vigilie zur ersten, in der 2. zur zweiten, in der 3. zur dritten Nokturn, in der 4. zu den Laudes. Daher die einzelnen Abteilungen der Matutin, die übrigens vom Säkularklerus dermalen zusammen gegen Ende der 4. Morgenvigilie rezitirt werden; nicht selten findet sogar die sog. Anticipation statt, welche schon Thomas von Aquin konstatirt, d. h. Vorausnahme am Abend zuvor nach der Vesper wegen des Beginns des kirchlichen

Tages nach Untergang der Sonne. Besonders an hohen Festen ist die Mette feierlich, und weithin bekannt der nächtliche Gottesdienst der Christmette mit Anbruch des ersten Christtages und die Mette wärend des Triduums vor Ostern, auch Rumpel- oder Pumpermette genannt, wegen eines am Schlusse zu machenden Geräusches zur Darstellung, wie man annimmt, der Verwirrung und des Schreckens bei dem Tode Jesu. — Zur Eröffnung dient allezeit der Versikel Domine, labia mea aperies mit Response (Ps. 51, 17) als Bitte an Gott, dass er die unwürdigen Lippen des Beters reinigen und öffnen möge, denn „die Sünde verschließt den Mund" (Chrysostomus); ergänzt wird der Gedanke noch durch den Hilferuf Deus in adjutorium meum intende (Ps. 70, 2) mit Responſe. Es folgt die Doxologie des Dreieinigen im Gloria patri et filio, samt Alleluja. Nun beginnt das sog. Invitatorium oder Einladungsgebet (Ps. 95, Kommt herzu, lasst uns dem Herrn frohlocken) in Verbindung mit einer nach der kirchlichen Jareszeit wechselnden und diese charakterisirenden Antiphon, die den Psalm einleitet, an mehreren Stellen kunstreich durchbricht und endlich abschließt. So lautet die Antiphon des Invitatoriums für die Fastensonntage Non sit vobis vanum: Achtet es nicht geringe, früh vor Tagesanbruch euch zu erheben, denn den Wachenden hat der Herr die Krone verheißen. In der lyrischen Form des Liedes findet der angeregte Gebetsgeist seinen weiteren natürlichen Ausdruck durch den Hymnus oder Lobgesang, einen ebenfalls zeitlich wechselnden Erguss der Freude und des Dankes, so in der Adventszeit für die Menschwerdung des Eingeborenen zur Errettung der Sünder. Nunmehr beginnt der ruhiger und mehr reflektirt gehaltene Teil der Mette in der Psalmodie und Lektion, indem den Lektionen einer jeden Nokturn eine Anzal Psalmen zu responsorischer Rezitation vorausgesendet wird, welche bestimmten Gebetsgedanken dienen, woran sich neun Lektionen wärend der drei Nokturnen (je drei für eine) an Fest- und Sonntagen oder drei Lektionen für die eine Nokturn des ferialen Officiums anreihen. Feierliche Einleitungen (Vaterunser, Absolution und Benediktion) gehen den Lesungen voraus und Responsorien im engeren Sinn schließen dieselben ab; von neun Lektionen werden die drei ersten de scriptura gewält (biblisch), 3 de aliquo Sermone (patristisch) aut de vita Sancti und 3 de Homilia Evangelii de tempore vel de festo. Hiefür sind als biblische Bücher verordnet: für die Adventszeit Jesaia, für Weihnachten bis Septuagesimä die paulinischen Briefe, sodann die Bücher Mose, Judica bis Ostern die Klagelieder, von Ostern an die Apostelgeschichte, Apokalypse und die katholischen Briefe, von Pfingsten an wider das Alte Testament. Die neunte Lektion wird außer in der Advents- und Fastenzeit mit dem Tedeum laudamus abgeschlossen, welches als Antwort auf alle Gaben der Mette dem Dreieinigen den vollendetsten Lobpreis darbringt und dem Herrn in heiligem Jubel huldigt. Damit ist der Übergang zu den Laudes gemacht und die edel und kunstreich angelegte Matutin beendet.

Luther empfahl die Beibehaltung der täglichen Gottesdienste und namentlich der Mette und Vesper, denn (Form. Missae 1523) sie „sind anders nichts, denn Worte der heil. Schrift" und . . „es gebühret . ., daß der ganze Psalter stückweise ausgetheilet im Brauch bleibe und die ganze Schrift, in Lektionen ausgetheilet, für und für in der Kirche erhalten werde". Der Lektion soll eine kurze Erklärung beigefügt werden. Im Statut von der Ordnung Gottesdienst's in der Gemeine (1523) sagt er, dass „man täglich des Morgens eine Stunde früh um vier oder fünf zusammenkomme und daselbst lesen lasse, es seien Schüler oder Priester, oder wer es sei, gleichwie man jetzt noch die Lektion in den Metten lieset, das sollen thun Einer oder Zwei oder Einer um den Anderen, oder ein Chor um den anderen, wie das am besten gefällt". In der deutschen Messe (1526): „Sonntags früh um fünf oder sechse singt man etliche Psalmen, als zur Metten". Die evangelische Kirche blieb diesen Gedanken bis auf den Rationalismus getreu und fürte sie in verschiedener liturgischer und musikalischer Behandlung, teilweise mit Auslegungen, Summarien und Predigten verbunden, aus. Allerdings wurde die tägliche Mette bald freigestellt und auf dem Lande sehr bald unterlassen, vgl. die Ellbogensche K.-Ordnung von 1523. Die Landesordnung des Herzogtums

Preußen (1525) verlangt, dass der Kaplan oder Pfarrer bei der Mette ein ganz oder halb Kapitel vor dem Volk deutsch lese und nicht singe. Pommersche K.-O. 1535: Man soll „drei korthe Lektionen aus der Bibel lateinisch singen (drei Knaben), dann noch dieselben (ein vierter Junge) deutsch lesen". Northeimsche K.-O. 1539: „Sonntags soll früh zwischen 5 und 6 Uhr die Mette mit drei Psalmen, einer Lektion, einem Responsorium und dem Te Deum gehalten werden. Von dem letztern singt, damit auch in der Kirchen die Gemeine nicht vergeblich sei, den einen Vers der Chor, den anderen die Kirche". In der sächsischen K.-O. vom Jare 1539 findet sich: „Des Sonntags mag man frühe als zur Metten auch einen Psalm, zween oder drei, die Schüler singen lassen mit der Antiphon, von der Dominica oder Festo, darauf eine Lektion aus dem Alten Testament, folgends das Benediktus mit einer Antiphon von der Dominica oder Festo und einer Kollekte beschlossen". Die Hamburger K.-O. 1539 stellt auf: Antiphon, Psalm, Lektion aus dem Evangelium, lateinisch und deutsch, Responsorium, Tedeum, Kyrie, Benedicamus. Die Hallesche K.-O. 1541 sagt: „Die Mette wird von den Diakonen im Sommer um 4, im Winter um 5 Uhr zu unserer lieben Frauen mit Gesang aus dem deutschen Psalter, Lektion aus der Bibel mit Veit Dietrichs Summarien und Gebet gehalten". Pfalzneuburg (1543) handelt von der Christmette (4 Uhr Morgens), den drei Metten in der Marterwoche und der Ostermette (gleichfalls um 4 Uhr Morgens). Endlich fordert die Pfälzische K.-O. vom Jare 1563: „An den Werktagen allesamt soll in Städten alle Morgen one Singen ein Kapitel aus der heil. Schrift verständlich vorgelesen und dem Volk die Summa des Kapitels und fürnehmste Lehr daraus . . . kürzlich und einfältig fürgehalten, und darauf das Morgengebet mit dem Vaterunser und zehn Geboten fürgesprochen werden, also dass die Lektion, Vermanung und Gebet sich nicht über eine halbe Stunde erstrecke".

Die Mette kam früher als die Vesper innerhalb der evangel. Kirche in Abgang; im Zusammenhang mit der Forderung zalreicherer Gottesdienste und reicherer Pflege der Elemente der Schriftlesung, der Anbetung und des Gesanges haben in neuerer Zeit nicht wenige Stimmen die Widerherstellung der Mette angeregt und hiefür Vorschlänge gemacht. Vergl. Löhe's, Petri's, Hommel's u. a. Agenden; Schoeberlein's Schatz des lit. Chor- und Gemeindegesangs (Göttingen), Band I, S. 515 u. ff.; Kliefoth's lit. Abhandlngen, Band 7 und 8; Bunsen's Evang. Gesang- und Gebetbuch; Armknecht, Die Haupt- und Nebengottesdienste der evangel.-luth. Kirche (Göttingen 1853); die alte Matutin- und Vesperordnung in der evangel.-luth. Kirche 1856; die heil. Psalmodie, Göttingen 1855; Lortzing, Der Psalter zum Singen eingerichtet (Halle); v. Zezschwitz, System der praktischen Theologie II, S. 454 (Leipzig 1876) u. ff. — Cantionale für die ev.-luth. Kirchen im Großh. Mecklenb.-Schwerin (1875) II, 1 S. 20 ff. Von älteren Anleitungen ist zu vergleichen: Lossii Psalmodia (Wittenberg 1561); Keuchenthal's Kirchengesänge (daselbst) 1573; das Vesperale und Matutinale des lutherischen Domherrn zu Havelberg M. Ludecus (1589) und viele Agenden. **M. Herold.**

Mexico, kirchliche Statistik. Die Republik Mexico hat einen Flächenraum von über 1,921,240 QKMt. Die Bevölkerung des Stats wurde 1869 auf 9,169,707, 1880 auf 9,389,461 Seelen angegeben. Würden diese Zalen irgendwie zuverlässig sein, so wäre eine ziemlich langsame Zunahme der Bevölkerung zu konstatiren. Die Bewoner setzen sich zusammen aus Weißen ($^1/_7$), Mischlingen ($^2/_7$) und Indianern ($^4/_7$); eine kleine, seit Aufhebung der Sklaverei stetig abnehmende Zal von Negern kommt kaum in Betracht. Was die kirchlichen Verhältnisse anlangt, so war bis 1873 auf Grund des Art. III der Föderalverfassung von 1824 die „katholisch-apostolisch-römische Religion" Statsreligion und die Ausübung jeder andern Religion verboten; seitdem herrscht Duldung. Doch ist die Zal der Protestanten verschwindend gering; wie groß die Zal heidnischer Indianer ist, lässt sich nicht feststellen. Die römische Kirche Mexicos gliedert sich in folgender Weise: I. Erzbistum Mexico (gegründet 1530) mit sieben Suffraganen: 1) Antequera (Oaxaca 1535), 2) Chiapa (1538), 3) Chilapa (1863), 4) Yucatan (1519 und 1561), 5) Puebla de los Angelos (1519), 6) Tulacingo

(1863), 7) Veracruz (Jalapa 1863). II. Erzbistum Mechoakan (1536) mit vier Suffraganen: 1) Leon (1863), 2) S. Luis de Potosi (1854), 3) Queretaro (1863), 4) Zamora (1863). III. Erzbistum Guadalaxara (Jalisko 1548) mit 4 Suffraganen: 1) Durango (1620), 2) Leon nueva (1777), 3) Sonora (1779), 4) Zacatecas (1863). Über die Anzal der Protestanten liegt aus dem J. 1880 eine Angabe vor, nach welcher die amerikanisch-bischöfliche Kirche in 71 Gemeinden 6000 Seelen zälte, die presbyterianische Missionsgesellschaft in 22 Gemeinden 3000 Abendmalsgenossen, die bischöfliche Methodistenkirche 20 Kirchen und 314 Abendmalsgenossen, die Bostoner Missionsgesellschaft auf 2 Stationen 200 Mitglieder.

Vgl. Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde, VI, 1880; Gams, Series episcoporum eccles. cathol., Ratisb. 1873; N. Ev. K.-Ztg. 1880, Nr. 31.

Hauck.

Meyer, Heinrich August Wilhelm, ist laut des Taufregisters bei der St. Margarethenkirche zu Gotha (Fol. 492, Nr. 18) dortselbst am 10. Januar 1800 geboren und am 12. desselben Monats getauft. Sein Vater war der Bürger und Hofschuhmacher Johann Nikolaus Meyer; seine Mutter, eine geborene Leinhoff, welche bis zum Jare 1851 lebte, wird gelegentlich als eine sehr kluge und energische Frau bezeichnet. Welchen Einfluss Bretschneider, welcher als Generalsuperintendent und Oberpfarrer an der Margarethenkirche stand, auf die Entwickelung Meyers gehabt habe, ist aus den vorliegenden Akten und Familiennachrichten nicht zu ersehen. Seine gelehrte Vorbildung erhielt er auf dem Gymnasium illustre seiner Vaterstadt, welches unter Doerings Diektorate stand und an welchem auch Rost wirkte. Unterm 23. März 1818 erhielt Meyer bei seinem Abgange zur Universität das folgende Zeugnis: — per plures annos in Gymnasio nostro versatus extremo tempore jure meritoque primum locum inter discipulos nostros occupavit. Excelluit enim ille in plurimis, quae apud nos traduntur, disciplinis, praecipue in accuratiore latinae linguae cognitione, quam elegante carmine latino, in memoriam Lutheri sacris saecularibus ab eo decantato, publice probavit. Jam vero cum ad solidioris doctrinae studium accederet modestia, vitae probitas et animi integritas, facile, qualis ille olim exstiturus sit, augurari possumus. Er ging nach Jena, um Theologie zu studiren, und blieb hier bis Michaelis 1820. Die Vorlesungen von Gabler, Schott, Danz und Baumgarten-Crusius hat er fleißig besucht; neben den theologischen Disziplinen nahmen ihn aber auch die philosophischen Vorlesungen von Fries und geschichtliche und philologische Studien unter Luden, Eichstädt und Reisig in Anspruch; auch Arabisch hat er unter Kosegarten getrieben. Die durch eine unglückliche Bürgschaftsleistung seines Vaters verursachte Erschöpfung der Geldmittel zwang den lernbegierigen jungen Mann, mit 2½ Jaren des Universitätslebens sich zu begnügen und — was gesetzlich zulässig war — das sechste Semester in häuslichen Studien hinzubringen.

Vor seiner heimatlichen Kirchenbehörde bestand er um Ostern 1821 und um Michaelis 1822 die beiden ordnungsmäßigen theologischen Prüfungen, und zwar „völlig gut". Schon vor der zweiten Prüfung war er aber in eine Wirksamkeit eingetreten, welche in mehr als einer Hinsicht von entscheidender Folge für seinen Lebensgang geworden ist. Zu Grone bei Göttingen hatte der dortige Pastor Oppermann ein Pensionat zur wissenschaftlichen Ausbildung von Knaben aus höheren Ständen gegründet. Für diese Anstalt wurde Meyer als Lehrer gewonnen. Hier fand er in einer Tochter des Pastors Oppermann seine Lebensgefärtin, mit welcher er, als er am Ende des Jares 1822 in das Pfarramt zu Osthausen, seit 1826 zum Meiningenschen gehörend, eingetreten war, sich verband und welche bis zum Jare 1864 seinem Hause vorgestanden hat. Bedeutungsvoll wurde ferner der Aufenthalt in Grone dadurch, dass Meyer hier die Hannoverschen Verhältnisse so lieb gewann, dass in ihm der Wunsch entstand, in der Hannoverschen Landeskirche Anstellung zu finden. Er selbst spricht dies mit warmen Worten in seinem unterm 5. Februar 1827 an das Konsistorium zu Hannover gerichteten Gesuche aus. Es handelte sich, wenn Meyers Wunsch erfüllt werden sollte, zunächst um Erteilung des Indigenats an denselben seitens des königl. Kabinets-

Ministeriums. Auf den günstigen Bericht des Konsistoriums wurde unterm 27. April 1827 das Indigenat erteilt. Hierauf hatte Meyer ein Kolloquium bei dem Konsistorium zu bestehen, auch eine Probepredigt und Katechisation in einer Kirche zu halten, und nachdem diese Prüfung rühmlich (Bene in omnibus) erledigt war, wurde auf seine Anstellung Bedacht genommen. Eine gewisse Schwierigkeit fand man in den Gehaltsverhältnissen. Meyer habe schon eine Einnahme von 300 bis 400 Talern, in einer sehr wolfeilen Gegend, berichtete das Konsistorium an das Kabinet des Königs, er würde deshalb auf eine Pfarre Anspruch machen, zu welcher gewönlich Prediger translocirt werden; man könne aber ihn, der vom Auslande komme, nicht vorziehen. Indessen im Jare 1829 fand sich eine geeignete Stelle zu Harste bei Göttingen. Meyer bat von Osthausen aus um Verleihung derselben, indem er namentlich betonte, dass die Nähe der Universitätsstadt mit ihrer Bibliothek für ihn bei seinen wissenschaftlichen Bestrebungen von Wichtigkeit sein würde. Die mit der Stelle verbundene Einnahme wurde zu 529 Talern 23 Gr. 8 Pf. veranschlagt. Unterm 30. Oktober 1830 erfolgte die Ernennung für Meyer, und am 30. Januar 1831 wurde er in Harste als Pastor eingefürt. Seit dem Tage hat er bis an seinen Tod der Hannoverschen Landeskirche angehört.

Im Jare 1837 wurde Meyer auf die Superintendentur-Pfarre zu Hoya befördert und dort am 22. Oktober eingefürt. Damaliger Sitte gemäß hatte der neu ernannte Superintendent im Plenum des Konsistoriums eine lateinische Abhandlung vorzutragen. Meyer nahm das Thema de fundamento ecclesiae. Die in lichtvoller Darstellung gegebene Arbeit ist für Meyers Eigenart bezeichnend. Er stellt sich fest auf 1 Kor. 3, 11, betont, dass es sich um die Person, nicht etwa um Lehre des Herrn handelt, blickt von hier aus auf die übrigen Schriftzeugnisse, die er anzieht, und dringt darauf, dass man, unter Fernhaltung philosophischer Voraussetzungen, mit geschichtlicher Treue den waren Sinn der apostolischen Worte gewinnen solle, indem er namentlich gegen Strauß polemisirt. Für die pastorale Praxis gibt er die Anweisung: Aptum vero atque consentaneum aeterno illi fundamento, quod coelestis opifex ecclesiae nostrae posuit, Jesum Christum et immortalia ejus merita e sacra scriptura pie ac sedulo indagare, contemplari, perscrutari, Jesu Christi evangelium absque omnibus humanis additamentis mutationibusque praedicare, et perpetuo tendere ad id, ut Jesus Christus animos impleat, mentes illuminet, vitam regat. Aber schon nach wenigen Jaren wurde Meyer, welcher nicht nur in seinen kirchlichen Ämtern sich vorzüglich bewärt hatte, sondern auch durch seine schriftstellerischen Arbeiten in immer weiteren Kreisen einen rühmlichen Namen gewann — im Jare 1841 erhielt er eine Einladung, als Professor in Gießen einzutreten — zu einer für die Landeskirche bedeutungsvolleren Wirksamkeit berufen. Auf Antrag des Konsistoriums ernannte ihn der König im Jare 1841 zum Konsistorialrate und zum Pastor an der Neustädter Hof- und Schlosskirche und zum Superintendenten der damals mit jener Pfarre verbundenen, zwar kleinen, aber mancherlei Arbeit bringenden Ephorie. Am 5. Okober 1841 wurde Meyer in den dreifachen Dienst eingefürt. In einer Gemeinde von etwa 5000 Seelen verwaltete er allein das Pfarramt; die Hilfeleistung eines Kaplans war nicht geeignet, eine wesentliche Erleichterung zu gewären. Im Konsistorium fielen dem neu Eingetretenen, dessen Tüchtigkeit vor Augen lag, bedeutende Arbeiten, insbesondere bei den Generalsachen und bei den theologischen Prüfungen zu. Dazu kam die immer steigende Arbeit an dem großen Werke über das Neue Testament. Meyer selbst äußert einmal, er habe eine fast unverwüstliche Gesundheit und Kraft gehabt und habe schonungslos seine Kräfte angespannt. Er lebte eingezogen und äußerst regelmäßig; des Morgens um 5 Uhr, ja um 4 Uhr, saß er schon an seinem Schreibtische. Aber die Arbeitslast war zu groß. Im Jare 1846 wurde er von einem schweren Leberleiden niedergeworfen, und wenn er auch genas, so hat er doch seit jener Zeit die frühere Kraft und Frische nicht mehr gehabt. Im J. 1847 musste er um Erleichterung seiner Arbeitslast bitten; die Einnahmeverhältnisse schienen dahin zu füren, ihm den Konsistorialdienst abzunehmen. Aber gerade für diesen Teil der Geschäfte

wollte man ihn behalten. Es wurde deshalb Einrichtung dahin getroffen, daſs er sein Pfarr- und Ephoralamt niederlegen und sich ganz der konsistorialen Wirksamkeit widmen konnte (Johannis 1848).

In der so geordneten Stellung ist Meyer, welcher im Jare 1861 den Titel eines Oberkonsistorialrates erhielt, bis dahin verblieben, daſs er im Jare 1865, seiner Bitte gemäß, in einen ehrenvollen Ruhestand eintrat. Eine kurze Zeit hindurch hat er auch nach seiner Pensionirung noch bei den theologischen Prüfungen mitgewirkt; im Wesentlichen aber war seine noch vorhandene Kraft seinem Werke über das Neue Testament gewidmet. Nach einer sehr peinvollen Unterleibskrankheit ist er am 21. Juni 1873 entschlafen. Das Kreuz auf seinem Grabe in dem Kirchhofe seiner früheren Neustädter Gemeinde hat den Spruch Röm. 14, 8. —

Meyer war eine durchaus lautere Natur, von warhaft evangelischer Frömmigkeit, von Herzen demütig, in seiner ganzen Lebenseinrichtung bescheiden, einfach, ruhig, klar und war. Von seiner eminenten Gelehrsamkeit und von seinem unermüdlichen Fleiße zeugen seine Arbeiten. Nur durch sein eingezogenes, regelmäßiges Leben — zu welchem insbesondere auch die täglichen Gänge mit seinem Freunde und Landsmanne, dem gelehrten Kühner, oder mit seinen Großkindern gehörten — hat er es ermöglicht, daſs Zeit und Kraft ausreichten, um die übernommenen Arbeiten zu vollbringen. Er verstand es auch, sich zu beschränken, zu konzentriren. Auf erhebliche Nebenarbeiten ließ er sich selten ein. Im Winter des Jares 1846 war er Mitglied der kirchlichen Konferenz zu Berlin. Im Jare 1857 ernannte ihn der König unter den „angesehenen evangelischen Geistlichen", der ständischen Verfassung gemäß, zur ersten Kammer der allgemeinen Ständeversammlung, und da hat Meyer insbesondere bei der Schulgesetzgebung mitgewirkt. Sodann hat er der Halleschen Konferenz zur Revision der lutherischen Bibelübersetzung Neuen Testaments angehört und bei seiner Pensionirung wurde besonders bestimmt, daſs er auch nach derselben Mitglied jener Konferenz bleiben solle. Unvergessen ist ferner seine Teilnahme an der Vorsynode (1863), aus deren Beratungen die Kirchenvorstands- und Synadalordnung vom 9. Oktober 1864 hervorgegangen ist.

Die wesentlichste Wirksamkeit Meyers lag aber einerseits auf dem Gebiete seines pfarramtlichen und seines konsistorialen Dienstes, anderenteils in seiner litterarischen Tätigkeit. Seine Predigtweise war einfach, klar und herzlich, in dem gegebenen Texte und im Ganzen der hl. Schrift fest gegründet. Er war ein vortrefflicher Katechet und verstand es namentlich, die Herzen seiner Konfirmanden zu gewinnen. Im Konsistorium war er ein pünktlicher Arbeiter von kirchlichem Sinne; auch seine eigenen Theologumenen wuſste er dem Bekenntnis und den Ordnungen der Kirche nachzusetzen. Er war ein ausgezeichneter Examinator, von zweifelloser Präzision in seinen Fragen, ein gewandter Lateiner, da bis zu der neuen Prüfungsordnung vom Jare 1868 die lateinische Rede bei den Prüfungen eine ziemlich weitgehende Anwendung fand, und von solcher Sicherheit und Reichhaltigkeit des Wissens, daſs er in voller Freiheit den Prüflingen gegenüber sich bewegen und wolwollend der denselben willkommenen Richtung folgen konnte, one doch die feste Leitung zu verlieren. Wer fleißig gearbeitet und etwas Tüchtiges gelernt hatte, konnte sicher sein, daſs dies bei der Meyerschen Prüfung zu Tage kam und freundlich anerkannt wurde. Aber Phrasen, welche zur Verdeckung von Unkenntnis dienen sollten, konnte er nicht vertragen.

Weit über die Grenzen der Hannoverschen Landeskirche hinaus erstreckte sich aber die litterarische Wirksamkeit Meyers. Auch diese läſst, so umfangreich sie ist, doch diejenige Konzentration erkennen, auf welche oben hingewiesen ist. Es war im Wesentlichen nur e i n Gebiet, auf welchem er arbeitete; hier war er aber auch völlig heimisch. Und seine ganze Kraft setzte er an die entscheidenden Hauptarbeiten, one auf gelegentliche Leistungen, wie Abhandlungen, Rezensionen u. dgl., sich einzulassen.

Die im Jubeljare der augsburgischen Konfession erschienene Ausgabe der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche wurde von Meyer selbst (Vorrede zu

Matthäus rc. 1832) als eine Arbeit angesehen, welche in das eigentliche Hauptwerk seines Lebens zwischeneintrat. Dies große Werk galt dem Neuen Testament. Der ursprüngliche Titel lautete: Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt mit einer neuen Deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Kommentar. Der anfängliche Plan des Verfassers ging dahin, dass das ganze Werk in drei Abteilungen vollendet sein, nämlich erstlich Text und Übersetzung, sodann den Kommentar über die Evangelien und die Apostelgeschichte, endlich den Kommentar über die übrigen Bücher enthalten und, in knapper Fassung die isagogischen Untersuchungen, die Geschichte der Exegese, namentlich aus den griechischen Vätern, und die eigene Auslegung nach strenger, philologischer Methode bietend, ein Handbuch für die Studirenden sein sollte. In weiterer Ferne schwebte dem Verfasser auch noch ein „System des biblischen Rationalismus" (a. a. O. S. XV) vor, eine neutestamentliche Theologie, zur lehrhaften Zusammenfassung der exegetischen Ergebnisse. Meyer hatte das Glück, eine angesehene Buchhandlung in Göttingen zum Verlage bereit zu finden, und im Jare 1829 erschien, dem ersten Plane gemäß, Text und Übersetzung in zwei Bänden. Die erste Probe des Kommentars, die drei synoptischen Evangelien umfassend (419 Seiten), folgte im Jare 1832. Der ursprünglich entworfene Plan wurde jedoch alsbald erweitert und es erschienen nun die ersten Auflagen des Johannes 1834, der Apostelgeschichte 1835, des Römerbriefs 1836, des ersten Korintherbriefs 1839, des zweiten 1840, des Galaterbriefs 1841, des Epheserbriefs 1843 und der Briefe an die Philipper, die Kolosser und Philemon 1847. Die Bearbeitung der übrigen Abteilungen des Kommentars musste Meyer, dessen eigene Tätigkeit durch die neuen Auflagen der von seiner Hand gelieferten Teile völlig in Anspruch genommen wurde, jüngern Mithelfern anvertrauen. Lünemann übernahm die Briefe an die Thessalonicher und den Hebräerbrief, Huther die Pastoralbriefe und die katholischen Briefe, der Unterzeichnete die Apokalypse.

Eine eingehende Würdigung des Meyerschen Werkes würde hier zu weit füren. Das gegenwärtige Theologengeschlecht, zumal in der Hannoverschen Landeskirche, weiß, was es dem heimgegangenen Meister der Exegese verdankt. Eine besonders wertvolle Anerkennung seiner Arbeit empfing Meyer von der Göttinger Fakultät, welche unter Lückes Dekanat ihn am 24. März 1845 honoris causa zum Doktor der Theologie ernannte und dabei bezeugte: propter eximiam ejus eruditionem artemque theologicam eamque praecipue editis excellentissimis doctissimisque in libros Novi Testamenti commentariis, quibus consensu omnium de ornanda et amplificanda hermeneutica sacra praeclarissime meruit, comprobatam. Eine nicht minder bedeutsame Anerkennung lag darin, dass das Werk in englischer Übersetzung, in der zu Edinburg erscheinenden Clarkschen Sammlung, seinen Eingang in England und Amerika fand. Mit eisernem Fleiße und liebevoller Hingebung arbeitend hat Meyer selbst bis an seinen Tod eine lange Reihe neuer Auflagen der verschiedenen Abteilungen seines Werkes besorgt. Und er selbst ist in und an der Arbeit gewachsen. Den Aufrichtigen läſst es der Herr gelingen. Meyer war ein Forscher von reinster Warheitsliebe. Auf jeder Stufe seiner eigenen Entwickelung sprach er genau das aus, was er in ernster Arbeit erkannt hatte, nicht mehr und nicht weniger. Seine Hingebung an das göttliche Wort der Schrift hat ihm ein immer völligeres Hineinwachsen in die heilsame Gnade und Warheit eingebracht; im Laufe der Zeit ist er bei unverbrüchlichem Festhalten an wissenschaftlicher Freiheit und an der unabänderlichen philologischen Methode der Exegese immer positiver, kirchlicher geworden, und wer die allmähliche Ausgestaltung des Kommentars im Einzelnen verfolgt, z. B. die letzte Meyersche Bearbeitung der Synoptiker mit der ersten Ausgabe vergleicht, der wird sehr weite Abstände warnehmen. Fortwärend hat Meyer sich selbst korrigirt und mit rücksichtsloser Offenheit erkannte Mängel an seiner früheren Arbeit beseitigt. In dem großen Werke seines Lebens liegen, dem Gange der kirchlichen Dinge entsprechend, die Spuren tiefgehender Bewegungen, erschütternder Kämpfe, aber auch einer aus

dem ewigen Grunde des Heils herkommenden Erstarkung und Erleuchtung der evangelischen Kirche vor Augen. —

Dass der Kommentar auch nach Meyers Tode in würdiger Weise weiter gefürt werde, ist durch die umsichtige, von D. Weiß in Berlin mit Rat und Tat unterstützte Sorgfalt des Verlegers sicher gestellt. Neue Bearbeitung einzelner Abteilungen sind schon von Weiß (Mark. und Luk., Johannes, Römerbr.), von Wendt (Kol.), von Henrici (1 Kor.), von Sieffert (Gal.) und von W. Schmidt (Ephes.) gegeben. — Eine Lebensbeschreibung Meyers hat sein Son, Professor Dr. Meyer, Schuldirektor zu Hannover, in der Vorrede zur 4. Auflage des Kommentars zu den Briefen an die Philipper u. s. w. (1874), einen Nekrolog hat der Unterzeichnete in der Luthardt'schen Kirchenzeitung (1873, S. 498 f.) geliefert. **D. Fr. Düsterdieck.**

Meyer, Johann Friedrich v., Theologe, Jurist und Statsmann, wurde zu Frankfurt a. M., wo sein Vater, Johann Anton, mit seiner ganzen Famile vom Kaiser Josef geadelt, Kaufmann war, am 12. September 1772 geboren und frühzeitig zu einem wissenschaftlichen Berufe bestimmt. Seine erste Liebe waren die lateinischen Klassiker, die er auf dem Gymnasium, und die griechischen, die er privatim mit Rektor Purmann las. Seinen Kunstsinn bildete er durch Zeichnen, Malen, Harfenspiel. Wärend er von 1789 an in Göttingen mit Eifer dem Rechtsstudium oblag und mit einer juridischen Abhandlung 1792 den akademischen Preis errang, setzte er seine philologischen Studien in Heynes Seminar und Vorlesungen fort und veröffentlichte bereits 1790 eine Abhandlung über die fackeltragenden Gottheiten der Griechen und Römer. 1793 begab er sich nach Leipzig, um sich hier einige Zeit wissenschaftlichen Beschäftigungen und persönlichen Anregungen hingeben zu können; hier fing er auch an, die Philosophie und die Naturwissenschaften in den Kreis seiner Interessen zu ziehen: die Frucht der Leipziger Muße waren eine Reihe von Aufsätzen archäologischen, philosophischen und belletristischen Inhalts, die er 1793 in Heerens Bibliothek, 1794—1795 in Wielands Merkur veröffentlichte, und der zweibändige Roman Kallias, Leipzig 1794. Seine praktische Schule wurde das Reichskammergericht in Wetzlar, wo er in der Tochter des nachmaligen bayerischen Geheimrats von Zwackh seine Gattin fand. Von nun an bewegte er sich in wechselnden Stellungen — zuerst als fürstlich Salm-Kyrburgscher Hof- und Domainenrat, dann als Rechtsanwalt in seiner Vaterstadt, hierauf als pfalz-bayerischer Appellationsgerichtsrat in Mannheim. 1802 ließ er sich dauernd in Frankfurt nieder und übernahm im folgenden Jare die Leitung der Büne, die er zu einer sittlichen Bildungsanstalt zu adeln bemüht war — ein idealer Traum, der an den spröden Schranken der Wirklichkeit zu nichte wurde. 1807 ernannte ihn der Fürst Primas zum Stadtgerichtsrat, 1816 trat er in den Senat, 1821 wurde er Schöffe, vier Wochen später Syndikus, 1837 Gerichtsschultheiß (Präsident des Appellations- und Kriminalgerichtes); in demselben Jare übernahm er die Vertretung der vier freien Städte im Bundestag; 1825, 1839 und 1843 hat er das ältere Bürgermeisteramt bekleidet.

Meyer sah längst in der Bibel ein ehrwürdiges Buch, aber noch verstand er sie im Sinne des herrschenden Rationalismus, und sein Epos Tobias in sieben Gesängen (1800) atmet noch diesen Geist — aber der Ernst der Zeit, der erschütternd in sein Leben fiel und ihn aus einer Stellung in die andere trieb, weckte seine schlummernden tieferen Bedürfnisse; er las die Schrift nicht mehr bloß zum ästhetischen Genuss, sondern zum Trost seiner Seele, er erkannte die Notwendigkeit der Offenbarung, er sah in der Erlösung den Mittelpunkt und das Wesen des Christentums. Aber er verachtete dabei die weltliche Wissenschaft nicht, sondern hielt dafür, ihre Erkenntnisse seien ihm von frühe an gegeben, um sie im Dienst des Heiligen zu verwerten. 1806 und 1807 übersetzte er die theologischen Schriften Ciceros von der Natur der Götter, dem Fatum und der Weissagung, die ihn von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zur vollen Erkenntnis der göttlichen Dinge überzeugt hatten; 1813 veröffentlichte er seine Übersetzung der Cyropädie; für die erste Ausgabe von Schlossers „Weltgeschichte in zusam-

menhängender Erzälung" schrieb er 1815 auf des Verfassers Wunsch die Geschichte des Volkes Israel (Bd. I, 25—44). Aber der Schwerpunkt seiner Interessen lag in der Bibelforschung. Noch im 35. Lebensjare (1807) entschloss er sich, das Hebräische gründlich zu lernen, bei der Lektion des Alten Testaments zog er ältere und neuere Übersetzungen sowie die Kommentare zu Hilfe und legte sich einen umfassenden Apparat an. Bald fülte er sich nicht bloß benötigt, von den Exegeten zu nehmen, sondern auch befähigt, zu geben; die Beschreibung der Stiftshütte und des Tempelbaues gab ihm Gelegenheit, seine archäologischen, die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes seine juristischen Kenntnisse zu verwenden. Schon 1812 gab er seine „Bibeldeutungen" heraus, in denen er nicht one Schärfe und Bitterkeit, vielleicht mehr aus dem Schmerz über die eigenen Verirrungen, als aus dem über fremde Torheit erwachsen, die seinem Glaubenssystem entgegenstehenden theolog. Auffassungen der Zeit bekämpfte; allmählich erst „zog er das polemische Schwert ein und dachte darauf im Frieden ein Neues zu bauen". Den anfänglichen Plan einer neuen Bibelverdeutschung vertauschte er bald mit dem einer Berichtigung der lutherischen Übersetzung, die er als ein geistliches Kunstwerk bewunderte, worin der Kirchenstil seine höchste und unantastbare Würde entfalte. Nochmals wurden nun in gründlichem Studium alle Hilfsmittel herbeigezogen und in fortlaufenden, erklärenden Anmerkungen zum revidirten Texte das Beste, was die Exegese bis dahin geleistet, in der knappsten Kürze zusammengedrängt. Im Jare 1819 erschien das Bibelwerk in erster, 1823 in zweiter Ausgabe (jene mit, diese one Anmerkungen); eine Ausgabe letzter Hand mit Anmerkungen hat 1855 die Zimmersche Buchhandlung in Frankfurt veranstaltet. Auf Marheinekes Wunsch schrieb Meyer eine Geschichte dieses Werkes zur Darlegung seines theologischen und exegetischen Bildungsganges, welche jener in den Berliner Nachrichten vom 3. Dezember 1818 veröffentlichte; die theologische Fakultät von Erlangen aber krönte Meyer mit ihrem Doktorgrade, und so trat die seltene Antinomie ein, dass ein Doktor — nicht beider Rechte, sondern der Theologie — in dem Appellations- und Kriminalgerichte der freien Stadt den Vorsitz fürte. Seit 1816 leitete er auch als Präsident die Frankfurter Bibelgesellschaft.

Meyer war indessen nicht bloß biblischer Theologe, sondern Mystiker und Theosophe, und als solcher zeigt er sich besonders in der dritten Periode seines Schriftstellertums. So wenig als die Aufklärerei des Rationalismus konnte ihn die mechanische Weltanschauung des transcendenten Supranaturalismus oder gar die formale Korrektheit der Orthodoxie befriedigen. Natur und Bibel waren ihm nur zwei zusammengehörige, sich gegenseitig erklärende Urkunden einer und derselben Offenbarung. In der Schrift war ihm das helle Licht aufgegangen, das seine Stralen über alle Kreise der Schöpfung, über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verbreitet. Auf allen Gebieten war es ihm um lebendiges, organisches Verständnis zu tun: er suchte im Buchstaben den Geist, in dem Keime die zukünftige Entwicklung, in dem Endlichen die Typen des Unendlichen; Zalen und Figuren waren ihm die Formeln ewiger Warheiten, die sichtbaren Dinge ein Bilderbuch voll tiefsinniger Hieroglyphenschrift, die Erscheinungswelt eine Sphäre, in welcher nicht nur die Mysterien einer höhern Welt sich zeigten, sondern auch ihre Kräfte wirksam eingreifen und dem sich kundgeben, der ihre Realität mit frommem Sinne erfasst hat. Seine Schrifterklärung geht darauf aus, den Tiefsinn des göttlichen Wortes zu ergründen, der sich hinter dem grammatischen ebenso verbirgt, als verrät. Mit Vorliebe wandte er sich der Eschatologie und der Apokalyptik zu: aus diesem Streben ging schon 1810 seine Schrift: „Hades, ein Beitrag zur Theorie der Geisterwelt", hervor, sein „Schlüssel zur Offenbarung Johannis von einem Kreuzritter", 1833, und sein letztes Schriftchen: „Blicke in den Spiegel des prophetisches Wortes", 1847. Mit warmer Teilnahme folgte er den Verhandlungen über den Lebensmagnetismus; er bezeichnet diese rätselhaften Zustände als „ein Aufgeschlossensein des natürlich seelischen Vermögens", er nennt sie „Psychopompos in die unsichtbare Welt", befürchtet aber deren seelenverderblichen Betrug, wenn sie der unlauteren Wissbegierde oder gemeinen Neugierde dienen. Seine Ansicht vom Symbol und seine Vorliebe für die symbolische

Lehrart leitete ihn nicht bloß auf die Mysterien der alten Welt, sondern auch in die Grade der höheren Maurerei. Er gehörte der dem rektifizirten Systeme zugetanen Loge Karl zur aufgehenden Sonne in Frankfurt bis zu ihrer Auflösung im Jare 1845 an. Aus dieser Richtung floß: „Das Buch Jezira, die älteste, kabbalistische Urkunde der Hebräer", 1831 (hebräisch, deutsch, mit Anmerkungen und Glossen), ferner „Zur Aegyptologie", 1840, und der Aufsatz über die Culdeer. Sein Hauptwerk sind die elf Sammlungen der „Blätter für höhere Warheit", 1819—1832, woran sich als zwölftes sein „Inbegriff der Glaubenslehre", 1832, reiht. In seinen Gedichten leuchtet, wie Albert Knapp (ev. Liederschatz 2. Aufl. S. 1317) sagt, „ein ganz eigentümlicher duftiger Geistesglanz, den man die Romantik Israels nennen könnte". Eine Reihe von Rezensionen hat er unter der Chiffre J. M. O. von 1811—1818 in die Heidelberger Jarbücher geliefert.

Das verhängnisvolle Jar 1848 hat er durchlebt, aber von seinen Erschütterungen wurde er nicht mehr berürt: mit heiterer Ruhe blickte er, fast lächelnd, in das wüste, zerstörungssüchtige Treiben und den leidenschaftlichen Kampf der Parteien; es war, als hinge der nach der Heimat verlangende Geist nur noch durch lose Bande mit dem wegemüden Gefärten der langen Wanderung zusammen. Das Ende des Jares fand ihn bereits mit völlig erschöpften Kräften auf dem Krankenlager, von dem er nicht mehr erstand. Am 27. Januar 1849 verschied plötzlich Abends seine Gattin; 13 Stunden später folgte er ihr in das Land des Schauens. Am 31. Januar wurden beide Leichen von einem protestantischen und katholischen Geistlichen zum Friedhofe geleitet. Vgl. die biographischen Skizzen vor der Auswahl aus den Blättern für höhere Warheit, Stuttgart 1853, I, V—XL. Senior Dr. Steitz.†

Meyfart oder Mayfart, Johann Matthäus, lutherischer Theolog zu Coburg und Erfurt, als enthusiastischer Mystiker one Unwissenheit und als reformatorischer Tadler der Schäden seiner Zeit einer der trefflichsten Vorläufer Speners, ward im J. 1590 zu Jena im Hause seines Großvaters *) als der Son eines Geistlichen zu Walwinkel am Thüringer Walde, nachher zu Hayna an der Nesse, geboren. Auf der Schule zu Gotha erhielt er eine ausgezeichnete philologische und philosophische Bildung; zu der letztern gehörte eine Vorliebe für die ramistische Lehre und Methode, welche ihn aber nicht, wie so viele andere, gegen humanistische Studien und Aristoteles eingenommen machte. In Jena und Wittenberg verband er das Studium der Logik mit dem der Physik und Ethik, des Altertums und der Geschichte. Erst nach solcher Vorbereitung, 1611 zum Magister kreirt, ging er zur Theologie über.

Inzwischen war außer Wittenberg, Leipzig und Jena noch eine vierte sächsische Hochschule eröffnet zu Coburg. Nicht durch strenges Luthertum, wie Jena und Wittenberg, sondern was nötiger schien, durch strengere Zucht und Sitten und Gemeinnützigkeit für das Vaterland sollte das im Jare 1605 eröffnete Gymnasium Casimirianum Jena und alle übrigen lutherischen Universitäten übertreffen; in diesem Sinne hatte der Herzog Johann Casimir von dem jenaischen Humanisten Wolfgang Heider die Statuten für dasselbe entwerfen lassen, und stellte es, wie sich selbst, unter die geistliche Leitung Johann Gerhards, welcher auch, nachdem er ihn 1616 an Jena verloren hatte, dennoch stets mit ihm und seiner Hochschule in engster Verbindung blieb.

An dieser Lehranstalt wurden in demselben J. 1616 Meyfart als Professor angestellt und 1623 mit der Direktion derselben beauftragt; 1624 erwarb er auch in Jena die theologische Doktorwürde. Er ging auf die Eigentümlichkeit der neuen

---

*) So die Memorie bei Witten, Mem. theol. S. XVIII, p. 1007, „ex schedula, quam beatus vir non nemini in calamum dictavit". Anders die Memorie in Gottfr. Ludwigs Ehre des Casimiriani in Coburg, daselbst 1725—29, Bd. 2, S. 261: „In vitam introivit. a. 1590, d. IX. Nov. in Thuringia Walwinckeliae prope Waltershusam, unde et Waltershusanus saepe dictus est".

Schule mit Geistesverwandtschaft ein. Als seine ersten Schriften *) werden theologische Disputationen schon aus den Jaren 1617—19 angefürt; ein größeres dogmatisches Werk fing er 1620 an: prodromus elucidarii theologici s. distinctionum theol. centuriae duae, ex omnium prope theologorum, qui post exhibitam A. C. floruerunt, scriptis collectae etc. nach den zwei ersten zu Coburg 1620 in 4° gedruckten Bänden, welche nur die Abschnitte de theologia, de philosophiae sobrio usu, de S. S. und de symbolis enthalten, brach er die Arbeit ab. Dann folgten mehrere polemische Schriften; dahin gehört eine Fortsetzung der im Jare 1614 angefangenen disputationes antiiesuiticae des weimarischen Theologen Alb. Grawer unter dem Titel: „Grawerus continuatus“, T. II etc., Coburg 1623 in 4°; noch umfangreicher ist der Anti-Becanus sive manualis controversiarum theol., a Becano collecti, confutatio, L. 1627, 2 Bände in 8°, im ersten nur über die drei von Becanus vor allen hervorgehobenen Hauptpunkte de ecclesia, de iudice controversiarum und de vocatione ministrorum, im zweiten über speziellere Dissense; endlich der „Nodus Gordius Sophistarum solutus, h. e. de ratione solvendi argumenta sophistica etc. libri IV, Coburg 1627 in 8°; durch die beigebrachten theologischen Beispiele, welche so zalreich sind, dass das Buch einen besondern, nach allen Artikeln des dogmatischen Systems geordneten Index derselben gibt, gehört diese Schrift auch der theologischen Polemik an. Zugleich aber kündigt sie sich als eine philosophische Vermittlung von Aristoteles und Petrus Ramus an, wie sie denn auch fast jedesmal zweierlei Lösungen der bestrittenen Sophismen nebeneinander stellt, die eine iuxta doctrinam Peripateticam, die andere iuxta doctrinam Ramaeam. Auch dies Vermitteln war schon den Absichten bei Stiftung des Casimirianums gemäß; als erste Lehrstunde wird 1607 die „dialectica Philippo-Ramaea“ genannt. Doch wird sonst Meyfart um diese Zeit noch ziemlich allein gestanden haben, wenn auch noch nicht mit seiner Anerkennung der Philosophie überhaupt und der Notwendigkeit ihrer friedlichen Verbindung mit der Theologie, doch mit seinem versönenden Aufsuchen des Guten sogar in zwei philosophischen Systemen, deren Anhänger einander sonst noch so feindlich entgegenstanden. Noch seltener damals, wenn auch noch natürlicher, war es, dass diese durch Philosophie wie durch Geschichte und Poesie des Altertums erregte Selbsttätigkeit sich bei ihm verband mit einem sehnsüchtigen Suchen höchster Ideale, mit einer innigen selbsterlebten Christusliebe, mit einem enthusiastischen Verweilen bei jenseitigen und überirdischen Zuständen der Vollendung, aber darum auch, wenn er auf der Erde um sich her blickte, mit einer Scharfsichtigkeit für die Verwüstung der Kirche, für die Erstorbenheit der bloß traditionellen, bei der Menge bloß nachgesprochenen Theologie one eigenes Leben, und für die neben dieser theoretischen Verirrung wuchernden sittlichen Schäden. Dies zeigen noch zwei Reihen seiner deutschen Schriften die einen eschatologischen Inhaltes, die andern reformatorisch den gröbsten und folgenreichsten Gebrechen besonders der damaligen lutherischen Kirche Deutschlands entgegengerichtet.

Die erste beginnt 1626 mit der „Tuba novissima, d. i. von den vier letzten Dingen des Menschen, nämlich vom Tod, jüngsten Gericht, ewigem Leben und Verdammnis, vier Predigten gehalten zu Koburg“, gedruckt daselbst 1626 in 4°; die dritte von diesen, ebenso wie die zweite über Matth. 17 gehalten (die erste über Weisheit Sal. 5, die letzte über Luk. 16, 19 ff.), schließt S. 85 mit Meyfarts Liede „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“, welches er hier auf die Aufforderung folgen läßt: „Weint doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht triumphiren wollt, erseufzet doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht jauchzen wollt,

*) Meyfarts Schriften sind aufgezält hinter der Memorie bei Witten S. 1011 und vollständiger bei Ludwig a. a. O. S. 264—67 und bei Brigleb, Gesch. des Gym. Casim. Acad. 1793, S. 178—82. Auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel finden sich alle bei Witten genannten Werke, ausgenommen die Arx Sionis, die Meletemata, den Anti-Becanus und „de resurrectione mortuorum“, aber keine der zalreichen Disputationen, welche bei Ludwig und Brigleb mehr genannt sind, und zwar meist one Druckort; sind diese vielleicht nur handschriftlich vorhanden, oder nachher in die größeren Sammlungen übergegangen?

erstummet doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht reden wollt: Jerusalem" u. s. w., und dann werden die einzelnen Verse des Liedes, welches hier als der Ausdruck des Heimwehs und der überirdischen Sehnsucht echter Christen dasteht, noch mehrmals durch Zwischenreden unterbrochen. Welch eine andere Sprache und Kraft hier, wie die sonst gewönliche weitschweifige der damaligen Kontrovers-predigt! Schon diese vier Predigten machten einen solchen Eindruck, daſs man ihn noch weiter über dieselben Stoffe hören wollte. So ließ er noch drei grö-ßere deutsche Werke in sechs starken Oktavbänden folgen, zuerst zwei Bücher „von dem himmlischen Jerusalem, auf historische Weise one alle Streitsachen aus den holdseligsten und fröhlichsten Kontemplationen alter und neuer gelehrter Väter und Männer beschrieben und bei diesen betrübten Läuften allen frommen Christen zu einem Trost neben anmutigen precationibus iaculatoriis oder Seufzerlein in Druck verfertigt", Coburg 1627, 2 Bde. in 8⁰, spätere Auflagen z. B. Nürnberg 1664, 8⁰ und 1674, 8⁰; ferner „das höllische Sodoma", oder die ewige Verdammnis, „auf historische Weise" u. s. f. wie vorher (nur statt „holdseligsten und fröhlichsten" steht hier „inbrünstigsten und andächtigsten"), Coburg 1630, 2 Bde. 8⁰, auf einer Ausgabe von Nürnberg 1671 in 8⁰ steht „zum fünften Mal gedruckt"; endlich „das jüngste Gericht, auf historische Weise" u. s. f. wie vorher, Nürnberg 1632, 2 Bände in 8⁰, auf einer Ausgabe, Nürnberg 1672, heißt es „zum achten Male wieder gedruckt". Ein deutscher Dante voll Gelehrsamkeit und Phantasie, wie dieser, wird kaum irgendwo, so wie er sich in diesen Werken darstellt, anzutreffen sein; die Menge und die schnelle Aufeinanderfolge der Ausgaben zeigt, wie dürstend in der dürren Zeit der lutherischen Scholastik und Polemik das deutsche Land nach der Erfrischung so lebendiger Mystik und Poesie war.

Die zweite Klasse seiner deutschen Schriften, nämlich diejenigen, welche man reformatorische nennen darf, gehören erst seinem späteren Wirkungskreise und seinen letzten Jaren an. In der Anhänglichkeit an sein Casimirianum und an dessen strenge und fromme Sitte blieb er sich stets gleich; er schrieb auch noch mancherlei andere Lehr- und Schulbücher für dasselbe, wie 1627 das Mellificium oratorium, 1628 das Compendium geographiae u. a. Aber im Jare 1631 oder wol erst 1633 *), nachdem Gustav Adolf Erfurt eingenommen und die dortige Universität als eine lutherische herzustellen angefangen hatte, ließ er sich als Professor der Theologie dorthin berufen, ward 1635 Rektor der Universität, wurde auch Pastor und zuletzt Senior des geistlichen Ministeriums, und blieb hier bis an seinen frühen Tod am 26. Januar 1642. Hier nötigten ihm andere Sitten wie die seiner „Casimirianer", wenn auch noch nicht so verdorbene, wie sie ein Jarhundert später in Erfurt herrschten, andere Schriften ab; doch auch über verbreitetere Schäden, als die seiner nächsten Umgebung, ließ er nach dem idealen Aufschwung seiner eschatologischen Werke nun in diesen späteren Schriften sein Gericht warnend und strafend ergehen. Und gerade an die verbreitetsten und dadurch unbemerktesten, aber verderblichsten Gebrechen wagte er es hier fast one Gemeinschaft und Mitwirkung, aber nicht one eigene Gefar, Hand anzulegen. Seine „christliche Erinnerung an gewaltige Regenten und gewissenhafte Prädikanten, wie das abscheuliche Laster der Hexerei mit Ernst auszurotten, aber in Verfolgung desselben auf Kanzeln und in den Gerichtshäusern sehr bescheidentlich zu handeln sei", Schleusingen 1636, in 4⁰, nachher widerholt in Thomasius' „Schriften vom Unfug des Hexenprozesses", Halle 1703, S. 357—584, gehörte zu den ersten und eindringlichsten Warnungen vor den Gräueln, welche man hier durch Gewonheit und Verbildung (s. oben Bd. VI, S. 95) erträglich und berechtigt zu finden gelernt hatte; in der Vorrede bezeugt er, wie er die Schrift schon vier Jare vorher beendigt habe, es sei aber „das Werk auf Druckereien wegen vieler Verhinderung zur Seite gelegt"; aber „sollte ich gänzlich schweigen, würde mein Gewissen betrübt werden"; er sei „vortrefflicher Männer und Freunde Gutachten hierin gefolgt, welche ihm heftig angelegen bei so beschaffenen Umständen in dem Handel fortzufaren"; zwar nicht „aller Orten sei der Hexenprozeß den Rechten

*) Ersteres Jar nennt die Memorie bei Witten, letzteres die bei Ludwig S. 262.

und der Billigkeit ungemäß", aber er gibt doch zu erkennen, daſs er es an den meisten sei; er preist „den katholischen, aber lobwürdigen Mann, der die praxin criminalem geschrieben", Fr. v. Spee, one ihn zu nennen. Seine „christliche Erinnerung von den aus den hohen Schulen in Deutschland entwichenen Ordnungen und ehrbaren Sitten", Schleusingen 1636, in 4°, welcher 1634 eine akademische Rede, „Bildniß eines waren Studenten der hl. Schrift, genommen aus dem christlichen Leben des Propheten Daniel auf der königlichen Akademie zu Babylon", Erfurt 1634, in 4°, vorhergegangen war, zog eine andere Schmach Deutschlands hervor; sie beschrieb den sittlichen Zustand auf den lutherischen Universitäten, besonders bei der künftigen Generation der Geistlichen, und wies den Zusammenhang nach, in welchem dieser mit dem Verfall der humanistischen Studien und der Leblosigkeit der scholastisch gewordenen Theologie, mit der Unterdrückung der von Melanchthon ausgehenden Anregungen und der Aufmunterung der gegenseitigen Anfeindung um der jedem vorgeschriebenen Tradition willen stand; sie verletzte aber dadurch so gründlich die Selbstseligkeit derer, die am zuversichtlichsten „sich dünkten, die Säulen der lutherischen Kirche zu sein", daſs selbst ein Mann, wie Johann Gerhard in Jena, wenigstens Hoe von Hohenegg gegenüber in der zu freimütigen Schrift fast nur Hypochondrie und Preſsvergehen zu sehen vermochte *), und daſs unter der Schande des Pennalismus noch Jarzehnte hindurch das neue Geschlecht lutherischer Geistlicher so gründlich verdorben werden konnte, daſs es zunächst nur durch die Abschwächung des Pietismus widerherzustellen war. Noch weiteren über die Grenzen des Universitätslebens hinausgehenden Reformen und einer Vereinigung von Kräften dafür ging Meyfart in diesen seinen letzten Jaren nach; eine Denkschrift desselben mit Vorschlägen, wie den Sitten der Geistlichen, dem Gottesdienste, der Kirchenzucht und Gebetszucht abzuhelfen, und dem Nepotismus und der Simonie, dem Kirchenunfrieden und dem gegenseitigen Haſs zu wehren sei, wurde friedliebenden Theologen, wie Calixtus und Val. Andreä, zur Begutachtung und Anschließung vorgelegt, und Fürsten, wie Herzog August von Braunschweig, interessirten sich dafür; ein lateinisches Programm Meyfarts, De concilianda pace inter ecclesias per Germaniam evangelicas, Schleusingen 1636, stellte 17 Eigenschaften zusammen, durch welche Theologen zur Friedensstiftung ungeeignet zu werden pflegten, z. B. insufficientia morum et eruditionis, metus odii et invidiae, intuitus humanae auctoritatis. Aber solche Eigenschaften waren auch damals noch stark und verbreitet genug, um jeden bleibenden Erfolg des Meyfartschen Reformations- und Friedenswerkes zu verhindern; er konnte zuletzt die Thesen dazu nur in sein Werk über die akademische Sittenzucht, wie zu den Akten aufnehmen. Andere seiner letzten Schriften standen diesen Aufgaben fern. So ging auch er, wie man von Calixtus gesagt hat, an seiner Zeit „fast spurlos vorüber, aber wie eine Weissagung". **Henke †.**

Micha, der Prophet. 1) Der Name מִיכָה ist eine Abkürzung von מִיכָיָה (2 Kön. 22, 12) oder מִיכָיְהוּ (Richt. 17, 1) oder מִיכֵהוּ (2 Chr. 18, 8 K'thib) = מִיכָיָהוּ (2 Chr. 13, 2; 17, 7) wer ist wie Jahve? Der Bedeutung nach entspricht also das Wort vollkommen dem Namen מִיכָאֵל und מִישָׁאֵל (quis quod Deus? 2 M. 6, 22). Diese Erklärung wird bestätigt durch die Stelle 7, 18, wo der Prophet höchst warscheinlich auf seinen Namen anspielt, sowie durch Jer. 26, 18, wo das K'thib מִיכָיָה gelesen werden muſs, weil die Massoreten lediglich, um die Identität des dort erwänten Micha mit unserem Propheten hervorzuheben, im K'ri die Bemerkung יתיר י gemacht haben. 2) Von den Lebensumständen des Propheten ist wenig bekannt. In seinem Buche 1, 1 und bei Jeremia

*) Sein Brief an Hoe vom 30. August 1636 in Fischers vita Gerhardi p. 545. Noch härter urteilen andere, s. Tholuck 17. Jarh. 1, 278 ff.; dagegen Val. Andreä nannte ihn „academici inquinamenti exactus censor, ut novus Actaeon a canibus suis laceratus". Seleniana Aug. p. 332.

a. a. O. wird er מֹרַשְׁתִּי genannt. Die LXX zu Mich. 1, 1 übersetzt dies *τὸν τοῦ Μωρασθεί*, wärend sie es Jer. 26, 18 mit *ὁ Μωρασθίτης* widergibt und auch die Vers. Syr. Hexapl. gibt Mich. 1, 1 den Aquila so wider, dass nach dieser Übersetzung מֹרַשְׁתִּי für den Namen des Vaters müsste gegolten haben. Die Sprachwidrigkeit dieser Übersetzung springt in die Augen. Ob aber nicht מֹרֶשֶׁת als Stammesname zu nehmen ist, so dass הַמֹּרַשְׁתִּי den der Familie Moreschet oder Moraschah Angehörigen bezeichnet? Der sprachlichen Form nach wäre das nicht unmöglich. Indes spricht doch dagegen, dass wir von einer Familie Moreschet nichts wissen, wärend eine Ortschaft Moreschet nicht nur aus dem Onomastikum des Eusebius und Hieronymus (vgl. den Prolog des letzteren zur explan. Mich.: ad Michaeam de Morasthi, qui usque hodie juxta Eleutheropolin haud grandis est viculus), sondern auch aus dem Propheten selbst bekannt ist (1, 14). Micha wäre demnach der Morasthite genannt wie Elias der Thisbiter, Nahum der Elkosite, Jeremia der Anathothiter u. a. — Dass das Moreschet 1, 14 des Propheten Geburtsort war, wird dadurch sehr warscheinlich, dass wenn nicht alle, doch jedenfalls die meisten der 1, 10—15 genannten Botschaften dem südwestlichen Teile des Gebietes von Juda angehören. Es ist also offenbar, dass Micha für diesen Landstrich ein besonderes Interesse hatte. Da nun ein Moreschet in diesem Distrikte liegt und Micha הַמֹּרַשְׁתִּי genannt wird, so ist es jedenfalls das Natürlichste, anzunehmen, dass er so heißt, weil jenes Moreschet sein Geburtsort war. Das Interesse für die Heimat also war es, das Micha bestimmte, jene Ortschaften, trotz ihrer Geringfügigkeit, namhaft zu machen. Der Name Moreschet kommt sonst nicht mehr und auch 1, 14 nur in der Verbindung מֹרֶשֶׁת גַּת vor; es ist deshalb möglich, dass die Form des st. abs. מֹרָשָׁה lautete. Dass Eusebius und Hieronymus im Onomastikum den Ort *Μωρασθεί* und Morasthi nennen, hat seinen Grund sicher nur in ihrer Unkenntnis des Hebräischen, vermöge deren sie das gentilicium mit dem nom. primitivum verwechselten. Dass מֹרַשְׁתִּי nicht abzuleiten ist von dem 1, 15 (vgl. 2 Chr. 20, 37) ebenfalls genannten מָרֵשָׁה, wie der Chaldäer und nach ihm viele Ausleger gewollt haben, ergibt sich aus den Punkten mit Gewissheit. Die Verbindung מורשת גת hat die alten Übersetzer (LXX, Hier., Chald., Syr.) sowie viele Ausleger bis zu Hitzig (1. Aufl.) herab verleitet, מורשת an dieser Stelle (denn überhaupt leugnen sie die Existenz einer Ortschaft dieses Namens nicht) als nom. appel. (haereditas, possessio Gath) zu nehmen. Die Gründe dagegen s. bei Caspari, Micha S. 36 ff. Der hauptsächlichste ist der, dass M. im ganzen Zusammenhang der Stelle nur vom Verluste jüdischer Orte redet, der Gedanke also, dass Juda die Hoffnung auf die Widereroberung Gaths aufgeben müsse, wider den Zusammenhang ist. Die Verbindung מורשת גת besagt vielmehr, dass Moreschet in der Nähe von Gath lag, wie dies auch Hieronymus (Prol. zu Mich. und Onom.) bestätigt. Vgl. Caspari a. a. O. S. 42; Fürst, W.B. u. מֹרֶשֶׁת. Denn Morasthite wird Micha in der Überschrift und Jer. 26, 18 hauptsächlich wol deswegen genannt, um ihn von anderen Michas (es tragen im A. T. außer unserem Propheten noch elf Personen diesen Namen, s. Caspari S. 3 f., Simonis Onom. S. 78 f. 148. 537) und insbesondere von dem Propheten Micha ben Jimla (1 Kön. 22, 8) zu unterscheiden. Die Identität beider ist von Hieronymus (ad Paulin.), Pseudo-Dorotheus (in der Synopsis de vita et morte prophetarum), Pseudo-Epiphanius (*περὶ τῶν προφητῶν*), Isidorus von Sevilla (L. VII Orig. s. Etym. c. 8) u. a. ganz wider Chronologie und Geschichte behauptet worden. Nur so viel läßst sich sagen, dass unser Prophet sich mit Bewusstsein an seinen gleichnamigen Vorgänger anschloß, denn die Worte, mit welchen unser Buch 1, 2 beginnt (שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם), sind identisch mit denen, welche 1 Kön. 22, 28 als der Schluss der prophetischen Rede des älteren Micha mitgeteilt werden. War Micha also ein Morasthite, so gehörte er seiner Abstammung nach dem Reiche Juda an (denn Moreschet kann, weil östlich von Eleutheropolis gelegen, nur zum Reiche Judas gehört haben). Aber auch seine prophetische Tätigkeit hat er in Juda und zwar in Jerusalem

selbst, wenigstens vorzugsweise, ausgeübt. Das sieht man teils aus Jerem. 26, 18, wo er als zu Hiskia, Judas König, und zu dem ganzen Volk von Juda redend dargestellt wird, was nirgends anders als zu Jerusalem geschehen sein kann, teils aus der Überschrift und dem Inhalt seines Buches. Denn diese Überschrift benennt nur die 3 judäischen Könige Jotham, Ahas, Hiskia, und obgleich die Authentie der Überschrift von manchen angefochten wird, so wird doch die Richtigkeit der darin ausgesprochenen Tatsache, dass M. ein judäischer Prophet war, von niemand bezweifelt. Auch der Inhalt des Buches bestätigt dieselbe. Denn obwol die Überschrift sagt, dass Micha weissagte über Samaria und Jerusalem, womit der Inhalt (s. Caspari S. 119) übereinstimmt, so bleibt Jerusalem und Juda doch immer der Hauptgegenstand seines Schauens. Über die Zeit seines prophetischen Auftretens differiren die Ansichten. Zwar erteilt die Überschrift eine ganz bestimmte Angabe; aber die Authentie derselben wird, wie bemerkt, in Zweifel gezogen und von den Kritikern wollen die einen finden, dass er zwar unter Jotham, Ahas und Hiskia gelebt, aber nur unter Hiskia geweissagt und geschrieben habe, die andern, dass er mit seinem Leben und Wirken nur der Zeit Hiskias (und Manasses) angehöre. Der Raum erlaubt es nicht, in das Nähere dieser Untersuchung einzugehen. Wir verweisen auf die überaus gründliche und erschöpfende Auseinandersetzung Casparis a. a. O. S. 59 ff., wo überzeugend dargetan wird, dass Mich. 1, 1 und Jer. 26, 18 in keinem Widerspruche stehen, dass der Inhalt seines Buches, obwol unter Hiskia aufgezeichnet, dennoch deutliche Spuren der Zeiten des Jotham und Ahas an sich trägt. Insbesondere macht Caspari aufmerksam auf das Verhältnis von Jes. 2, 2—5 zu Mich. 4, 1—5. Wenn Micha als der genuine Urheber dieses Stücks anzusehen ist [was immer die nächstliegende Annahme bleibt, da dasselbe bei Jesaja ‚wie ein seine eigenen Weissagungen einleitender und bevorwortender Text' steht, und die Meinung, dass es weder bei Jesaja noch bei Micha ursprünglich ist, sich nicht ausreichend begründen lässt], so folgt, da Jes. 2—5 zugestandenermaßen zu den ältesten Stücken dieses Propheten gehört, mit Notwendigkeit, dass wir in Mich. 4, 1—4 ein schon zu Jothams Zeiten und zwar damals, als derselbe noch Mitregent seines aussätzigen Vaters Usia war (2 Kön. 15, 5), gesprochenes Wort vor uns haben. Übrigens ist zuzugeben, dass allerdings die Tätigkeit Michas der Zeit des Hiskia insofern vorzugsweise angehörte, als er unter Hiskia [alles, was zu verschiedener Zeit von ihm gesprochen worden, ‚mit der hiezu nötigen Veränderung der Form'] in seinem geschriebenen Buch zusammenfasste und durch die öffentliche Vorlesung seiner Schrift (Jer. 26, 18) seine prophetische Wirksamkeit in konzentrirender Weise abschloss; vgl. Drechsler, Jes. I, S. 173 ff.; Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 216. Steht hienach der terminus a quo der Wirksamkeit Michas fest, so folgt aus 1, 6 f. (וְשַׂמְתִּי שֹׁמְרוֹן לְעִי הַשָּׂדֶה וגו), dass wir den terminus ad quem in die Zeit vor der Zerstörung Samariens, also vor 722, mithin spätestens in das sechste Jar Hiskias zu setzen haben. [Andere, wie Hitzig, Steiner, lassen die Kapp. 3—7 später, erst nach dem Fall Samariens verfasst sein. Nach Stade soll das Buch Micha erst nach dem Exil seine jetzige Gestalt erhalten haben und von dem unter Ahas und Hiskia wirkenden Propheten nur der Abschnitt Kap. 1—3 nach Ausschaltung von 2, 12. 13 herrühren können, eine Meinung, welche einen ungenügenden Einblick in den inneren Zusammenhang des Buches, wie in das Wesen der alttestamentlichen Prophetie verrät.] 3) Was den Inhalt des Buches betrifft, so weissagt Micha das Strafgericht Gottes über die Reiche Israel und Juda. Samaria soll es zuerst treffen und dann Juda. Als Ursache dieses Gerichts bezeichnet der Prophet vorzugsweise die Sünden der Vornehmen und ihrer Helfershelfer, der falschen Propheten. [Was letztere weissagen, eine glückliche Wendung der gegenwärtigen Lage, eine Widersammlung des gesamten Volkes durch Jahves Machterweisung (2, 12—13), das wäre der Zeitgenossenschaft des Propheten genehm. Aber letzterer — man beachte das gegensätzliche וָאֹמַר 3, 1 — hat ganz Anderes zu verkünden, nämlich ein Gericht über Juda, welches auch Jerusalem zu einem Trümmerhaufen und den Tempelberg zur Waldhöhe macht

(3, 12). Erst jenseit dieses Gerichts schaut dann Micha den Anbruch einer neuen Zeit, in welcher Zion der unter dem von dort ausgehenden Gesetz Jahves friedlich lebenden Welt Mittelpunkt werden und Jahve sein zerstreutes Volk sammeln wird, um sein König zu sein für immer und damit das zerstörte Zion wider zu einer Königsstadt zu machen (4, 1—8). Aber zuvor — sagt der Prophet — muss die Bewonerschaft der Stadt in die Fremde wandern nach Babel. Indem er Babel nennt, ruft er uns den Anfang des Völkertums in Erinnerung; denn dort nahm dasselbe seinen Ursprung, und wie es dort begonnen, so war Babel damals noch Mittelpunkt des Weltverkehrs, die Weltstadt, wie Assur die Weltmacht. Wenn es nun von Zions Volk heißt, dass es gefangen nach Babel wandern muß, so ist dies der stärkste Ausdruck für den Gedanken, dass es seiner Eigentümlichkeit, seiner Sonderstellung unter den Völkern verlustig zu gehen Gefar läuft. Bis dahin zurückgeworfen, von wo das Völkertum ausging, scheint es im Strudel des Weltverkehrs, dessen Mittelpunkt Babel ist, untergehen zu sollen (vgl. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 245). Aber es wird von dort erlöst und heimgebracht werden. Micha widerholt (4, 9—13) jene Weissagung Joels von einem Tag des Streits, wo ein Heer der ganzen Völkerwelt Jerusalem vergeblich befehden wird und darüber zu Grunde geht; aber erst dann wird dies geschehen, wenn Zions Volk zuvor nach Babel gekommen und von dort zurückgebracht sein wird. Jetzt — in der näheren Zukunft — muss Zion die Misshandlung seines Königs durch seine Feinde sehen, und von wo David gekommen, aus dem geringen Bethlehem (also aus dem auf seinen damaligen Stand zurückgebrachten Hause Davids, in dem es sich befand, als David aus Bethlehem geholt ward) wird der König kommen, welcher das einheitlich heimgebrachte Volk regiert und schirmt, der König, auf dessen Kommen es von je abgesehen war, der von Alters her im Kommen begriffen ist (מוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם). Bis ihn gebiert, die ihn gebären soll, wird Jahve sie dahin geben; dann wird aber der Rest seiner Brüder d. h. Juda samt denen von Israel zurückkehren und in Frieden leben, gegen fremde Macht siegreich sich behauptend (4, 14—5, 8). Man sieht, wie im 4. und 5. Kap. die prophetische Rede ihren Höhepunkt erreicht. Um den inneren Zusammenhang derselben zu verstehen, will nicht übersehen sein, worauf v. Hofmann (Schriftbew. II, 2 S. 538) aufmerksam gemacht hat, dass der Prophet dreimal eine nähere und eine fernere Zukunft einander gegenüberstellt: Zion wird zerstört, ehe es der Sitz jener die Welt umspannenden Friedensherrschaft Jahves wird (3, 12—4, 8); Zions Volk wird nach Babel weggefürt, ehe es seinen Sieg über das Völkerheer davonträgt (4, 9—13); Zions König wird der Misshandlung seiner Feinde preisgegeben, ehe jener Son Davids ersteht, der ein Reich des Friedens gründen und über das einheitliche Israel herrschen wird (4, 14—5, 8). Von der Höhe, zu der sich die Weissagung in Kap. 4 und 5 aufgeschwungen, steigt sie im 6. Kap. wider herab, indem sie zur Gegenwart sich wendend in Form eines Rechtsstreits die Schuld des Volkes dartut und zeigt, in welcher Weise allein dieselbe warhaft gesühnt werden könne, wie dies aber in der Gegenwart nicht geschehe, weil da das Volk in seinen Sünden verharre, wofür ihm der Prophet das Unheil ankündigt, von dem es zur Strafe für seine Untreue betroffen wird. Auf diese Drohung (6, 9—16) antwortet dann die gläubige Gemeinde in Israel mit einem Bußgebet, in welchem sie die Allgemeinheit des tiefen sittlichen Verderbens reumütig bekennt und sich unter das göttliche Zorngericht beugt (7, 1—6), aber auch ihren Glauben ausspricht, mit welchem sie auf Jahve wartet, der ihr aushelfen wird, und sich schließlich mit dem Ausdruck guter Zuversicht gegen Babel — somit also gegen die Völkerwelt, deren Mittelpunkt Babel ist — kehrt und sich dessen getröstet, dass Gottes Zorn, den sie getragen, vorübergehen, hingegen Babel fallen wird, um nicht wider zu erstehen; und wenn Babel fällt, strömt es herbei zu Jahve aus Ägypten und Assur und füllt das Land von Ägyptens Grenze bis zum Euphrat, von Meer zu Meer, von Gebirg zu Gebirg. Diese Hoffnung, der die Gemeinde Ausdruck gibt, geht dann V. 14 über in ein Gebet zu ihrem Gott um Erneuerung der früheren Gnadenbeweise, worauf Gott mit der Verheißung ant-

wortet, daſs er seinem Volk die Wunder der Vorzeit erneuern werde (V. 15—17) und der Prophet mit dem Lobpreis der Gnade und Barmherzigkeit des Herrn schließt (V. 18—20)].

Dies der Inhal des prophetischen Buches Michas. Der Form nach zerfällt dasselbe in drei Abschnitte, welche auch äußerlich dadurch sich herausheben, daſs sie alle gleichmäßig mit שִׁמְעוּ anfangen: 1, 2; 3, 1; 6, 1. Was den grammatischen Charakter der Sprache betrifft, so ist derselbe klassisch rein. Den rhetorischen Eigentümlichkeiten nach steht Micha zwischen seinen beiden Zeitgenossen Hosea und Jesaja gewissermaßen mitten inne, jedoch so, daſs er letzterem bedeutend näher steht, als ersterem. Denn wärend er mit Hosea nur in dem sprunghaften Charakter der Rede, in dem raschen und plötzlichen Wechsel der Übergänge zusammentrifft, ist er vermöge tief innerlicher Geistesverwandtschaft der würdige Genosse Jesajas. Er teilt mit ihm die wundervolle Mischung von Milde und Strenge, von Sanftmut und Erhabenheit, die drastische Lebendigkeit und Vorliebe für künstliche Redeformen. In letzterer Beziehung steht namentlich die Stelle 1, 10—15 mit ihren kühnen Paronomasien einzig da. Quo certior esset — sagt Carpzov in seiner introd. III, p. 375 — doctrinae fides, voluit Deus Jesajam et Micham loqui simul quasi uno ore et talem consensum profiteri, quo possent convinci omnes rebelles.

[Spezialarbeiten zu Micha sind: Chytraei explic. Michae proph. (1565); Ed. Pococke, Commentary of Micha and Malachia (1677); Großschopf, Die Orakel des Proph. Micha (1798); Justi, Micha übers. und erl. (1799); Hartmann, Micha neu übers. und erl. (1800); Caspari, Über Micha den Morasthiten (2 Thle. 1852); Reinke, Der Proph. Micha (1874). Vergl. ferner Schnurrer, Animadvv. phil. crit. ad vat. Mich. (1783); A. L. Bauer, Animadvv. critt. in duo priora capp. proph. Mi. (1790); die Abhandlung von Meier in Zellers theologischen Jahrbüchern I, 3; Hofmann, Weissag. u. Erf. 1841; Schriftbew. I u. II, 2 (s. das Verz. der erkl. Schriftstellen); Hengstenberg, Christol., 1. Aufl., Bd. III, S. 238 ff., 2. Aufl., Bd. I, S. 474 ff.; Stade, Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft, Jhrgg. 1881, H. 1, S. 161 ff. (vgl. Giesebrecht in Schürers theol. Litteraturzeitung 1881, N. 19, S. 443 f.].

Was die Sage Mannigfaltiges über Micha gedichtet hat, kann man bei Pseudo-Epiphanius und Pseudo-Dorotheus, sowie bei Sozomenus VII, 29 coll. Huetius, demonstr. evang. I, 437, Carpzov l. c. III, 373 sq. nachlesen.

(C. Nägelsbach †) Volck.

Michael, s. Engel Bd. IV, S. 225.

Michaelis, eine Familie, aus der im 17. und 18. Jarhundert mehrere Glieder sich auszeichneten als gelehrte Orientalisten und — wie damals beides verbunden zu sein pflegte — scharfsinnige Theologen, die sich besonders um Exegese und Kritik des Alten Testaments große Verdienste erwarben.

I. Johann Heinrich Michaelis, geb. zu Klettenberg in der Grafschaft Hohnstein am 26. Juli 1668, zuerst für die Handlung bestimmt, ging dann zum Studium der Philosophie und Theologie über und legte sich besonders auf die morgenländischen Sprachen, wie er noch 1698 zu Frankfurt a. O. bei dem berühmten Ludolph das Äthiopische lernte. Darauf begann er in Halle, wo damals Speners Schule ihren Hauptsitz hatte, Vorlesungen zu halten und ward bereits 1699 a. o. Professor der morgenländischen Sprachen daselbst, 1709 ordinarius der theologischen Fakultät, 1732 deren Senior und Inspektor des theologischen Seminars. Er war durch zwei Dinge sehr einflussreich: 1) dadurch, daſs er im Schoße der Spenerschen Gefülstheologie den kritischen Verstand vertrat, was für die Ausbildung der gesammten Bibelauslegung in Halle sehr wichtig ward. Denn als durch H. A. Francke das Collegium orientale theologicum eingerichtet werden sollte — das erste Seminar für tiefere exegetische Gelehrsamkeit — ward von ihm vorzugsweise der Plan für diese Anstalt entworfen (vgl. die Zeitschrift: Franckens Stiftungen II, S. 209 ff.). „Schon unterrichtete und zum Lehramte

geübte Anlagen zeigende Studirende wurden unter Leitung eines sich auszeichnenden Aufsehers in gesellschaftliche Verbindung ihres täglichen Lebens gebracht. Sie sollten immer lateinisch sprechen und schreiben, Sprachkenntnisse und Schrifterklärung das Ziel ihres Strebens sein. Sie sollten wenigstens in den ersten Jaren ihres Aufenthaltes in dieser Pflanzschule das Alte Test. järlich einmal, das Neue Test. dreimal in den Grundsprachen durchlesen, dabei für jenes immer die alexandrinische Übersetzung benützen. Nicht nur in der hebräischen und chaldäischen Grundsprache, auch in den andern verwandten orientalischen Sprachen sollten sie geübt werden". Diese Anstalt, in welcher gelehrte Morgenländer, wie Salomo Negri und Kali Dadichi eine zeitlang lehrten, ward wärend ihrer zwanzigjärigen Dauer eine Pflanzschule, aus welcher bedeutende gelehrte Exegeten hervorgingen. Heinrich Michaelis war die Seele derselben. 2) Auch dadurch hatte Johann Heinrich Michaelis große Bedeutung, dass er eine kritische Handausgabe des Alten Test.'s veranstaltete, in welcher 5 Erfurter Handschriften und 10 gedruckte Ausgaben verglichen und ihre Varianten angezeigt wurden. Leider war die Kollation, aus der gemeinsamen Arbeit jener Anstalt hervorgegangen und zu rasch gefertigt, nicht so zuverlässig, wie es erforderlich gewesen wäre, hätte jene Ausgabe (seit 1720 mehrmals in verschiedenen Formaten) eine Grundlage für weitere kritische Behandlung des alttestamentlichen Textes abgeben sollen. Er selbst gab ausfürliche Anmerkungen dazu in drei Quartbänden heraus, wobei er namentlich die alten Übersetzungen fleißig zu Rate zog (vgl. J. D. Michaelis, Orient. und exeget. Bibliothek, I, Frankf. a. M. 1771, S. 207—222).

Mancherlei schätzbare exegetische Arbeiten über einzelne Bücher des Alten Testaments, namentlich die über die Hagiographen (Halis 1720, 3 Voll. 4), stehen noch in gutem Ansehen, wärend die eigentlich grammatischen völlig veraltet sind. Dagegen mehrere Dissertationen und der sonderbare Lebenslauf Peter Heylings in Lübeck und dessen Reise nach Äthiopien (Halle 1724, 4°) noch immer beachtenswert sind. J. H. M. starb hochgeehrt am 10. März 1738 im 71. Lebensjare.

II. Christian Benedikt, des vorigen Schwesterson (Orient. Bibl. a. a. O. S. 212), war zu Elrich in der Grafschaft Hohnstein am 26. Januar 1680 geboren, hatte gleichfalls in Halle seine theologischen und orientalischen Studien gemacht und eine große Gelehrsamkeit erworben. Er hatte in seiner Auffassung etwas Originelles und ward bald als Docent sehr beliebt. 1713 wurde er außerordentlicher, 1714 ordentlicher Professor der Philosophie, aber erst 1731 ordentlicher Professor der Theologie, 1738 auch der griechischen und orientalischen Sprachen, in welchen Ämtern er wirkte, bis er am 22. Februar 1764 im hohen Alter von 84 Jaren starb. Er war als Schriftsteller nicht sehr fruchtbar, aber gründlich und besonders sein Tractatus criticus de variis lectionibus N. T. caute colligendis et dijudicandis (1749) gegen Bengels kritische Kühnheit gerichtet, lässt seinen Scharfblick in hellem Lichte erscheinen. Auch die dissertt. de antiquitatibus oecnomiae patriarchalis (1728. 1729. 4°) sind interessant.

III. Johann David Michaelis, des letzteren Son, fruchtbarer als beide, fand in seiner Zeit für seine Bestrebungen den besten Boden; denn er war einer jener Geister, welcht die Brücke bilden von ihrer Zeit zu einer neuen, die im Heraufziehen begriffen ist. Daher fand er auch allgemeine Anerkennung, wie er auch ein treuer und unermüdlicher Forscher und ein durchaus ehrenwerter Mann war, aber freilich keine Burg, sondern eine sehr morsche Stütze der damals verbleichenden alten Orthodoxie. — Geboren zu Halle am 27. Februar 1717 besuchte er daselbst die Schule des Waisenhauses, dann die Universität, die damals in besonderer Blüte stand. Nach seiner Promotion unternahm er eine Reise durch Engländ und Holland, die sehr viel beitrug, seinen Blick zu erweitern und ihm neue Hilfsquellen für seine exegetischen, vornehmlich orientalischen und historischen Studien zu eröffnen. Mit Studien, Vorlesungen, Bibliothekarbeiten und Herausgabe von Schriften über hebräische Grammatik eifrig beschäftigt, hatte er bereits den Ruf ungewönlicher Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit erworben, als ihn der berühmte Kurator von Göttingen, Freiherr von Münchhausen, 1745

zuerst als besoldeten Privatdocenten für diese Universität gewann, deren tätiges Mitglied und Zierde er bis an sein den 22. August 1791 erfolgtes Lebensende geblieben ist. Bereits 1746 ward er Professor der Philosophie, 1750 ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen. Mit dem großen Haller arbeitete er die Statuten der damals errichteten königl. Akademie der Wissenschaften aus, deren Sekretär und Mitdirektor er war, bis Misshelligkeiten ihn zum Rücktritt von diesen Stellen und zum Austritt bewogen. Von 1753—1770 nahm er an der Leitung der Göttinger Anzeigen teil. Seiner großen und erfolgreichen Tätigkeit fehlte die Anerkennung nicht: er ward 1761 Hofrat, 1775 Ritter des schwedischen Nordsternordens (daher oft Ritter Michaelis genannt), kaiserlicher Rat, auch 1787 geheimer Justizrat. Seine hinterlassene Selbstbiographie (1793) wie sein von Buhle herausgegebener litterarischer Briefwechsel (Leipzig 1794—1796 in 3 Bänden) enthält viel seine Zeit Charakterisirendes. Heyne und Eichhorn haben ihm Gedächtnisschriften gewidmet.

Johann David Michaelis war sehr fruchtbar und vielseitig als Schriftsteller 1) zunächst in seinem eigentlichen Hauptfache, wo er durch die orientalische und exegetische Bibliothek, die er von 1771 an (mit Register 24 Teile) und dann wider als neue o. u. e. B. (bis 1793) leitete, eine bedeutende Herrschaft auf diesem Gebiete übte. Es gelang ihm darin nicht wenig. So veranlasste er schon 1761, dass König Friedrich V. von Dänemark Reisende nach Arabien schickte, denen er eine Reihe von wichtigen Fragen in einem eigenen Buche vorlegte (Frankfurt 1762, 8°), die beweisen, wie sehr er auf diesem Gebiete orientirt war: Früchte dieser Reise waren die wichtigen Forschungen und Beobachtungen von Carsten, Niebuhr und Forskål. Auch machte er viele fremde Arbeiten auf diesem Gebiete bekannt, denen er eigene, besonders über syrische und arabische Sprache, beifügte. 2) Sehr zalreich sind seine exegetischen Schriften über das Alte und Neue Testament, unter denen besonders erstere zum Teil von großem Werte, besonders für das historische Sachverständnis. So gab er in 13 Bänden eine umschreibende Übersetzung des Alten Test.'s (1769—1786, 4°) mit sehr schätzbaren Anmerkungen, wenn auch die steife, oft hölzerne Übersetzung wenig gelungen ist. Es folgte eine änliche Umschreibung der Bücher des Neuen Testaments (1790, 2 Th. 4°), denen die viel wertvolleren Anmerkungen über dasselbe für Ungelehrte (1791 f. 4 Th. 4°) folgten. Englische Paraphrasen über biblische Bücher fürte er in die deutsche Litteratur ein. Auch manche exegtische Monographieen erschienen von ihm: über die drei wichtigsten messianischen Psalmen (1759) (1793 ed. Schleusner), 1. Buch der Makkabäer (1778), Prediger Salomons (2. Ausg. 1762) u. a. 3) Wichtiger noch sind seine Schriften zur Kenntnis der Sprache des Alten Test.'s, wie die Supplementa ad lexica hebr. (1786, 2 Bde. 4°) treffliche Beiträge geben, nicht nur zur Sprache, auch zu biblischen Altertümern, Geschichte, Geographie, Naturkunde u. s. w. Hervorzuheben ist auch die Abhandlung: Beurteilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen (Bremen 1757). 4) Recht eigentlich seine Stärke war die Sacherklärung der hl. Schrift, wovon sehr bedeutende Schriften Zeugnis ablegen: Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis (1755, 2. Aufl. 1768, 4°) und vorzüglich: Mosaisches Recht (1770, 2. Aufl. 1775, 6 Bde. 8°), Spicilegium Geographiae exterorum (1769. 1780, 2 Bde. 4°). Auch die Bearbeitung von Rob. Lowths Schrift: De sacra poësi Hebraeorum c. notis (1758. 1761, 2 A. 1768, 2. Voll. 8°), Versuch einer Erklärung der 70 Jahrwochen (1771) und der Begräbnis- und Auferstehungsgeschichte nach den vier Evangelien (Halle 1783) gehören vorzugsweise hierher, wie manches in den vermischten Schriften (1766. 1769) und dem Syntagma commentationum (Göttingen 1759. 1767). Ein großer Teil dieser Arbeiten war aus seiner Sitte hervorgegangen, Vorlesungen über ausgewälte schwierige Stücke des Alten Test.'s zu halten, bei denen die Zuhörer ihre Gedanken vorbringen konnten, daher bisweilen solche mit Nennung der Namen ihrer Urheber erscheinen. 5) Er las aber auch regelmäßig über Dogmatik und Moral, obwol er, da er nicht Professor der Theologie war, dafür jedesmal einer besonderen königlichen Erlaubnis bedurfte. In dies Gebiet gehört nur zur Hälfte der „Entwurf einer

typischen Gottesgelehrtheit" (1763), der erste Versuch, die Lehre von den Typen als ein Ganzes wissenschaftlich zu behandeln, — aber freilich in sehr äußerlicher Weise. Wie verblichen das kirchliche Bewußtsein bei ihm schon war, zeigt sich recht deutlich in seiner Schrift: Gedanken über die Lehre von der heil. Schrift von Sünde und Genugtuung (Bremen 1779, 8⁰), worin eine frühere (1748) völlig umgearbeitet erscheint. Darin wird angenommen, „daſs die besondere Beschaffenheit der ersten Versündigung, oder das Essen von der verbotenen, gleich einem Gift wirkenden Frucht die schlimme Disposition zu den unmäßigen und gewaltsamen Trieben, in welche man das Wesen der Erbsünde setzte, verursacht habe". Wie die Erbsünde, so wird auch die Gnade ganz äußerlich gefaſst: Aufhebung der Strafe um der Besserung willen, wie diese selbst nur als abschreckendes Exempel, nicht als durch die göttliche Gerechtigkeit geboten angesehen ward (vergl. F. Baur, Die christliche Lehre von der Versönung, II, II, 3, S. 530—562). Noch nackter erscheint die Äußerlichkeit seines Standpunkts in seinem Compendium Theologiae dogmaticae (G. 1760), und besonders in dessen deutscher Bearbeitung (1787, 8⁰). Hier erklärt er sich in der Vorrede bekanntlich dahin: „Ich habe, das gestehe ich aufrichtig, in meinem ganzen Leben kein anderes Zeugnis des heiligen Geistes empfunden, als das ist, was man in der hl. Schrift als eine Anzeige und Spur ihrer Göttlichkeit antrifft" — nämlich die Wunder. — Noch weniger tief geht die von Stäudlin herausgegebene Moral (Glückseligkeitslehre) 1792, 2 Bände 8⁰ (der dritte Teil Bd. 1—4 enthält die im Plane derselben mit begriffene, vom Herausgeber hinzugefügte Geschichte der Sittenlehre Jesu). 6) Von besonderer Bedeutung und daher hier ans Ende aufgespart sind noch Michaelis' Arbeiten zur Einleitung in das Alte und vorzüglich das Neue Testament. Bereits 1750 erschien die Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, welche anfangs von geringer Bedeutung in jeder folgenden Ausgabe doppelt so stark als in der vorhergehenden sich zu einem vollständigen und wichtigen Repertorium dieser Disziplin vor dem Publikum ausbildete (4. A. 1788, 2 Quartbände). Man liest darin, sagt Eichhorn, was bis auf Michaelis und zu seiner Zeit zur kritischen Geschichte des Neuen Test.'s in Anregung kam, auch die Geschichte seiner eigenen Meinungen darüber, „sein eigenes Wanken, Wägen, Raten, Fehlen, bis er endlich auf die Punkte kam, die er glaubte festhalten zu können: — lauter prüfende Diskussionen, worin er sich so gut wie andere Schritt für Schritt streng kritisirt. Freilich wird dadurch der Vortrag aufgehalten und der Gang etwas beschwerlich, dagegen aber etwas instruktiver für jeden, der sich erst in solche Untersuchungen hineinstudiren will". Der Übersetzung von Herbert Marsh's Zusätzen und Berichtigungen durch Rosenmüller sind auch noch Bemerkungen von Michaelis beigefügt, welche zeigen, wie er unermüdlich bis an das Ende besserte und forschte. — Schade, daſs es ihm nicht vergönnt war, die Einleitung in das Alte Testament, deren erster Teil 1787 zu Hamburg erschien, zu Ende zu füren.

Die ganze Vielseitigkeit seines Strebens erkennt man erst, wenn man mit diesen theologischen Arbeiten manche Aufsätze in seinen zerstreuten kleinen Schriften (Jena 1794- 1795, 4 Lieferungen), seinem Raisonnement über die protestantischen Universitäten (Frankfurt 1769—1776, 4 Hefte) und andere gelegentliche Arbeiten vergleicht. Er war einer der wirksamen Männer, die viel angeregt haben und nicht vergessen werden können, wenn auch nur Weniges von ihm zum Abschluſs gebracht worden ist. **L. Pelt †.**

Midianiter, s. Arabien Bd. I, S. 599.

Midrasch. I. Bedeutung des Wortes *)[1]. מִדְרָשׁ bedeutet zunächst ganz

1) Das Wort מדרש findet sich zwar schon 2 Chron. 13, 22 מִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ und 24, 27 מ' סֵפֶר הַמְּלָכִים; es ist aber sehr zweifelhaft, ob diese beiden biblischen Stellen irgend etwas zur Aufhellung des späteren Sprachgebrauches beitragen. An der zweiten Stelle ist סֵפֶר vielleicht eine Glosse. Die LXX haben hier nur *τὴν γραφὴν* (Die Codices 19. 93.

allgemein Forschung und zwar sowol in dem Sinne von „Studium", „Theorie", z. B. Aboth I, 17 לֹא הַמִּדְרָשׁ עִקָּר אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה (daher mehrfach synonym mit תלמוד, z. B. steht 'ת in demselben Satze jer. Peßachim III, 7, Blatt 30b, Z. 41 ff.), als auch in der Bedeutung „Auslegung", z. B. Mischna Kethuboth IV, 6: „Der Vater ist nicht zum Unterhalt seiner Tochter verpflichtet. So deutete (זה המדרש דרש) Eleasar ben Asarja den Satz der Kethuba: Die Söne werden erben [nach dem Tode des Vaters] und die Töchter werden Unterhalt empfangen [also auch nach dem Tode des Vaters]", vgl. j. Jebamoth XV, Blatt 14d, Z. 39 ר' ליעזר בן עזריה עבד כתובה מדרש. Speziell wird dann Midrasch auf die Beschäftigung mit der heil. Schrift bezogen, z. B. j. Joma III, 6, Bl. 40c, Z. 23 „כל מדרש ומדרש כעניינו jede Schriftdeutung muss sich nach dem Inhalt richten", Genesis Rabba Sekt. 42: „זה המדרש עלה בידינו מהגולה בכל מקום שנאמר ויהי בימי צרה diese Schriftdeutung haben wir aus dem babyl. Exil mitgebracht, dass überall, wo in der hl. Schrift ויהי בימי vorkommt, eine Leidenszeit gemeint sei". Daher בית המדרש das Studienhaus, das Haus, in welchem man dem Schriftstudium oblag. Endlich wird מדרש, Mehrzal מדרשים, konkret zur Bezeichnung älterer Werke gebraucht, welche Schriftforschung enthielten, zum Teil so, dass die betreffenden Schriften auch den Titel Midrasch haben, z. B. Midrasch Ruth. Und zwar wird, da man Mischna, Thoßeftha und Thalmud (siehe den Artikel Thalmud) nicht zu den Midraschen rechnet, dieser Name nur auf Schriften haggadischen Inhaltes oder (dies gilt namentlich für einige ältere) doch wenigstens teilweise haggadischen Inhaltes angewendet. — דְּרָשָׁה, דְּרָשָׁא bed. Schriftdeutung, דָּרְשָׁא und דַּרְשָׁן bedeutet sowol Schriftforscher, Schriftausleger, als auch besonders Prediger.

II. Wesen des Midrasch. Auf die Königsherrschaft folgte in Israel nicht, wie man gewönlich sagt, die Periode der Hierokratie, sondern die Zeit des Nomismus, der Gesetzesherrschaft. Seit der Rückkehr aus Babel bildete das Gesetz mehr und mehr die Richtschnur, nach welcher sich das gesamte äußere Leben regelte, war das Gesetz das Centrum alles geistigen Lebens in Israel. Der äußere Glanz des Königtums fehlte, nur einige Jarzehnte bestand unter den Hasmonäern nationale Selbständigkeit in einem gegen früher kleinen und unscheinbaren Gemeinwesen, im Jare 70 nach Christo sank Jerusalem und mit ihm des Tempels Heiligtum in Trümmer: ist es da zu verwundern, dass das Gesetz, das einzige aus der vorexilischen Zeit gerettete Heiligtum des Volkes, dessen Ein und Alles wurde, dass die ganze geistige Tätigkeit des Judentums den Charakter der Schriftforschung, des Schriftstudiums annahm?

Die „Thora Mosis" war an sich kein vollständiger Gesetzeskodex, sie war nicht für die Verhältnisse in den ersten Jarhunderten nach dem Exil, noch weniger für die Zeit nach dem völligen Aufhören des jüdischen States berechnet. Sie musste daher den späteren Zeiten angepasst und in mannigfacher Beziehung ergänzt werden. Beides geschah durch Midrasch, Schriftforschung, Schriftauslegung.

Diese auf die Normirung des Lebens durch das Gesetz bezügliche Tätigkeit heißt die halachische, die aus ihr sich ergebenden festen Normen Halachoth, הֲלָכוֹת. Die kanonische Fixirung dieser Sätze ist in der Mischna erhalten; viel halachisches Material findet sich aber auch in den Thalmuden (besonders in den Barajthoth) und in den älteren Midraschen (Mechiltha, Sifra, Sifre, s. hernach V, 1), einiges auch in den Einleitungen späterer Midrasche.

Das Gesetz (Gesetz hier in weiterem Sinne = Bibel, Sammlung der alten heiligen Nationalschriften; für diese Bedeutung von תורה und *νόμος* s. d. Art. Kanon des A. T.'s Bd. VII, S. 439. 440 dieser Enc.) galt dem Juden aber auch

---

108, welche die Rezension des Lukianos widergeben, vgl. Theodoret, haben freilich *γραφὴν βιβλίου*, s. Field, Hexapla I, 749a). — Den jerusalem. Talmud citire ich nach der Ausgabe Krakau 1609 Fol.

als Summe und Inbegriff alles Guten und Schönen, alles Wissenswerten: darum muſste es auf alle Lebensverhältnisse anwendbar sein, es muſste trösten, ermanen und erbauen, es muſste als Alles, wenn auch nur implicite, enthaltend nachgewiesen werden, Aboth V, 22: הפוך בה והפוך בה דכולא בה (vgl. a. Taylor z. St.).

Diese Verwendung der heil. Schrift geschah gleichfalls durch Midrasch; aber diese midraschische Tätigkeit wird mit dem Terminus Haggada bezeichnet (הַגָּדָה; die Form Agada, אַגָּדָה, besonders im jeruſ. Talmud und in den Rabboth). Die Haggada schloſs sich teils eng an den Bibeltext an, denselben von Vers zu Vers begleitend (Auslegungshaggada, z. B. Bereschith Rabba); zum Teil nahm sie einzelne Schrifttexte, namentlich solche, die zu Festtagen oder ausgezeichneten Sabbathen gehörten, zur Grundlage und knüpfte an dieselben homiletische Vorträge. „Die Haggada, die der Gemeinde den Himmel näher bringen und den Menschen widerum zum Himmel emporheben soll, tritt in diesem Berufe einerseits als Gottes Verherrlichung, andererseits als Israels Trost auf. Darum sind religiöse Warheiten, Sittenlehren, Unterhaltungen über gerechte Vergeltung, Einschärfung der die Nationalität beurkundenden Gesetze, Schilderungen der vormaligen und dereinstigen Größe Israels, Scenen und Sagen aus der jüdischen Geschichte, Parallelen der göttlichen und der israelitischen Institutionen, Lobpreisungen des heiligen Landes, aufrichtende Erzälungen und Trost aller Art der Vorträge wichtigster Inhalt" (Zunz, G.V. 349. 350). Über diese in Synagoge oder Lehrhaus, geeignetenfalls auch in Privathäusern oder im Freien, vornehmlich an Sabbathen und Festtagen, aber auch bei wichtigen Ereignissen des öffentlichen wie des privaten Lebens (Krieg, Hungersnot; Beschneidung, Hochzeit, Begräbnis u. s. w.) gehaltenen Vorträge vgl. Zunz, G.V. bes. Kap. 20, und J. Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud, II, S. 921—934 (Art. Predigt, religiöse Rede). Endlich wird das Wort Haggada auch gebraucht von mancher anderen Art geistigen Schaffens, aber nur von solchem, das in irgend welcher Beziehung zur hl. Schrift steht. Zu dieser selbständigen oder allgemeinen Haggada „gehören die gnomologischen Sammlungen und Sittenlehren, Fabeln und Gleichnisse, Erzälungen, Sagen und historischen Ausschmückungen, ferner in teilweiser Beziehung die sogenannte Geheimlehre und manche Anklänge an bestimmte Wissenschaften" (Zunz 61).

III. Schriftliche Fixirung des Midrasch. Die Niederschreibung der Halachoth gewann seit dem zweiten nachchristlichen Jarhundert größeren Umfang: älteste Mischnaredaktionen, offizielle Mischna durch Jehuda ha-Nasi (Rabbi, gestorben nach gewönlicher Annahme im J. 219). Mit dem Aufschreiben der Haggada waren zwar manche Lehrer nicht zufrieden (Zunz 172[f]. 359[a]); doch wurden schon früh Haggadoth niedergeschrieben. Von R. Meir wissen wir, daſs er am Rande seiner Gesetzrolle haggadische Auslegungen notirt hatte (Zunz 172[d]. 358[g]; N. Brüll, Jahrbücher f. Jüd. Gesch. und Lit., I, 1874, S. 235. 236). Sanhedrin 57[b] Anf. wird mitgeteilt, was R. Jakob bar Acha (Anfang des 3. Jarh.) in ספר אגדתא דבי רב gefunden habe. Da בי רב hier „Schulhaus", nicht „Haus (Schule) Rab's" bedeutet, ersehen wir, beiläufig bemerkt, aus dieser Angabe, daſs die Haggada auch gelehrt wurde, was durch den im jeruſ. Thalmud oft vorkommenden Ausdruck רבנן דאגדתא, z. B. j. Maaseroth I, Bl. 48[d], Z. 48 und j. Jebamoth IV, Bl. 5[c], Z. 62, bestätigt wird. Seit dem ersten Drittel des 3. Jarhunderts ist das Vorhandensein von Haggadabüchern vielfach bezeugt (vgl. auch M. Lattes, Saggio di giunte e correzzioni al lessico talmudico, Turin 1879, S. 28. 29, und M. Lerner, Magazin f. d. Wiss. des Judenth., 1880, S. 208, Anm. 1). Die auf uns gekommenen rein haggagischen Midraschim sind fast durchweg aus späterer Zeit (s. V). Die sowol Haggada als auch Halacha (letztere ursprünglich, wie es scheint, in noch stärkerem Maße als jetzt) enthaltenden Mechiltha, Sifre und Sifra, stammen in ihren älteren Bestandteilen aus dem 2. Jarhundert. Die Untersuchung über die Zeit der Abfassung der Midrasche ist mit sehr großen Schwierigkeiten verbunden, weil die meisten wichtigen uns nicht mehr

in der ersten Redaktion vorliegen, weil Abschreiber wie Drucker mit den Texten häufig sorglos oder gar willkürlich verfaren sind, was sich z. B. in Glossen, in Auslassungen und in Entstellungen von Namen zeigt. Auch die Censur hat gar manchen Schaden angerichtet. Als eine banbrechende, wenngleich nicht abschließende Leistung auf diesem Gebiete ist zu rühmen das Buch von Zunz, „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt" (Berlin 1832), dessen Zeitbestimmungen wir hernach in der „litterarischen Übersicht" (V) meist folgen werden. Ehe Weiteres mit Sicherheit ermittelt werden kann, müssen kritische Ausgaben aller wichtigen Midraschim hergestellt werden, wozu bis jetzt nur kleine Anfänge gemacht sind.

Die produktive midraschische Tätigkeit endet im Wesentlichen ziemlich gleichzeitig mit dem Gaonat (der letzte Gaon wirkte bis zum Jare 1040); an die Stelle des Midrasch treten allmählich einerseits die modernen Wissenschaften: Geschichte, Religionsphilosophie und grammatische Exegese, andererseits das Gegenteil der Wissenschaft: die Qabbala.

IV. Hinsichtlich der Struktur der Midrasche müssen wir uns hier auf einige kurze Bemerkungen beschränken.

Ein großer Teil der Midrasche besteht aus homiletischen Vorträgen. Diese Vorträge liebte man einzuleiten durch Anknüpfung des Textes an eine nicht-pentateuchische Stelle (פתח, Proömium פתיחה). Die einfachste Form des Proöms ist die Anfürung eines Verses, dessen Beziehung auf den pentateuchischen Abschnitt, bezw. dessen Anwendung auf das Thema zu finden dem Hörer (Leser) überlassen bleibt. Einfach sind auch die Proömien, in denen der einleitende Vers eine fortlaufende Erklärung erhält, die entweder ganz oder doch in ihrem letzten Teile auf das Thema sich bezieht (vergl. Theodor, Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judenth., 1879, S. 169, und Lerner, Magazin 1880, S. 200. 202). Zusammengesetzt sind diejenigen Proömien, für deren Textvers verschiedene, für sich selbständige Auslegungen verschiedener Haggadisten zusammengestellt wurden. Die letzte Auslegung oder doch deren Schluss muss auf das eigentliche Thema überleiten (Theodor 170, Lerner 204). Die Autoren der homiletischen Midrasche waren, da ihre Sammlungen besonders den Predigern dienen sollten, welche Vorträge selbständig abfassen nicht konnten oder nicht wollten, bemüht, zu jedem Abschnitte (Parascha, Pißqa) mehrere Proömien zusammenzustellen. In der von Buber edirten Peßiqtha hat jeder Vortrag durchschnittlich vier Pethichoth (Theodor 108), Vortrag 11 und 25 haben je sieben (Theodor 168); in Genesis Rabba schwankt *) die Zal zwischen 1 und 7 (Lerner 1880, S. 168). Besonders reich an Einleitungen ist der Midrasch Echa (Klaglieder). — Genauere Untersuchungen über die Proömien in der Peßiqtha s. bei Theodor, Monatsschrift 1879, S. 108. 110—113. 164—175. 271—278, über die in Bereschith Rabba s. bei Lerner, Mag. 1880, S. 168—174. 197—207.

Schon von R. Meir wird berichtet (Sanhedrin 38ᵇ Ende), dass er seine Vorträge aus Halachischem, Haggadischem und Gleichnissen zusammensetzte. Von R. Thanchum lesen wir, dass er einen halachischen Vortrag haggadisch einleitete (Schabbath 30ᵇ). Eine Eigentümlichkeit der jüngeren Midrasche aber (Zunz 234) ist die (freilich sehr verschieden erklärte, vgl. Zunz 354 und Grätz, Monatsschrift 1881, S. 329) Sitte, den haggadischen Vortrag durch Erörterung einer leichten halachischen Frage einzuleiten, vgl. Numeri Rabba Kap. 15—17 und 20—23, Deuteronom. R., Jelamdenu und Peßiqtha Rabbathi (Zunz 258; 252; 227. 231; 242. 243). Das halachische Exordium beginnt in den beiden erstgenannten Werken mit הלכה, in den beiden anderen mit der Formel ילמדנו רבינו, unser Rabbi lehre uns **).

---

*) Sektion 53 hat 9, wol weil der Abschnitt וה' פקד את שרה, Genes. 21, 1, am Neujarstage verlesen und deshalb vielfach ausgelegt wurde (Lerner 169).

**) Die Peßiqtha de Rab Kahana hat (gegen Zunz 195. 227. 355) noch kein halachisches Exordium, vgl. Theodor 1879, S. 166.

Den exegetischen Charakter haben am reinsten bewahrt die sehr alten Midrasche Genesis Rabba (Lerner 1880, S. 162. 166), Mechiltha, Sifre, Sifra.

V. Litterarische Übersicht. 1) Die drei alten Midrasche Mechiltha, Sifre, Sifra haben gemeinsam, daſs sie, jenachdem der zu besprechende Schrifttext Anlaſs gibt, Halachisches oder Haggadisches enthalten. Mech. und Sifre gehören ihren ursprünglichen Bestandteilen nach Ismael, dem Zeitgenossen und Gegner Aqibas (1. Hälfte des 2. Jarh.'s), an, vgl. für Mech. Jehuda Nagar (Vorrede zum Mech.-Kommentar שבות יהודה, Livorno 1801) und M. Friedmann (Mech. S. LV—LXIII) und für beide Geiger (Urschrift und Jüd. Ztschr. IV) und Weiß (Mech. S. XVIII). Nach Geiger repräsentiren diese älteren Bestandteile sowie das mit ihnen eng verwandte jerusalemische Thargum zum Pentateuch eine ältere, strengere, priesterliche Richtung der Halacha, die Ismaels und seiner Schüler, welche Richtung von Aqiba, dem demokratischen Vertreter der Gleichberechtigung Aller, und seinen Anhängern (in Mischna, Thoßeftha u. s. w.) durch eine andere verdrängt worden sei.

a) Mechiltha, מכילתא, eig. Maß, Form, hebr. מִדָּה, dann motivirte Halacha oder halachischer Midrasch (Zunz 47[d]; nach Güdemann in Grätz' Monatsschr. 1870, 283 eig. Kompendium, von כול), kommt als Name des thannaitischen Midrasch zu Exodus erst spät vor (Aruch, Raschi); in älterer Zeit ist unser Buch in der Kollektivbezeichnung Sifre mitgemeint. Gegenwärtig enthält die Mech. Midrasch zu Exod. 12, 1—23, 19; 31, 12—17 und 35, 1—3. Nach Frankel (s. besonders Monatsschrift 1853, 391) war die Mechiltha ihrer ersten Anlage nach halachische Exegese, gab die Erklärung der in Exodus vorkommenden allgemeinen, d. i. für das Individuum giltigen Gesetze und erstreckte sich über Exod. 12, 1—13, 16; 20, 1 (vielleicht auch schon von c. 19 an) — 23, 19; 31, 12—17; 35, 1—3, und wurde der haggadische Teil 13, 17 ff. erst später mit in die Exegese gezogen, vielleicht um die Lücke zwischen den ursprünglichen Teilen auszufüllen. || Ausgaben: Konstantinopel 1515 Fol., Venedig 1545 Fol., Amsterd. 1712 Fol., Wilna 1844 Fol., Wien 1865 8° (auch mit deutschem Titel: Mechilta. Der älteste halachische und hagadische Commentar zum zweiten Buche Moses, kritisch bearbeitet und commentirt nebst einer Einleitung über die historische Entwickelung der Halacha und Hagada in den ältesten Zeiten von J. H. Weiß); Wien 1870, 8° (auch mit deutsch. T.: Mechilta de-Rabbi Ismael . . . mit krit. Noten, Erklärungen, Indices und einer ausfürlichen Einleitung versehen von M. Friedmann). || Wolf, Biblioth. Hebraea, II, 1349—1352; III, 1202; IV, 1025; Zunz 47. 48; Frankel, Mtsschr. 1853, 390—398; 1854, 149—158; 191—196.

b) Sifre, thalm. Plur. von ספר, Bücher; anfangs Kollektivbezeichnung der alten halachisch-haggadischen Midrasche zu Exodus, Num., Deut. im Gegensatz zu Sifra (s. *c*), später, als der Midrasch zu Exodus Mechiltha genannt wurde, Name der gleichartigen Midrasche zu Num. und Deut.; weil mit Num. c. 5 beginnend, auch מ' וִישַׁלְּחוּ (s. Num. 5, 2) genannt. Beträchtliche Stücke enthalten ausschließlich oder meist Haggada, welche im Ganzen drei Siebentel des Werkes ausmacht (Zunz 85). || Ausgaben: Venedig 1545 Fol.; Dyhrenfurt 1811 (Teil I) und Radawel 1820 (Teil II), Fol. mit Komm. von Abr. Lichtschein; Wien 1864, 8° (auch mit deutsch. Tit.: Sifré debé Rab . . . mit krit. Noten, Erklärungen, Indices und einer ausf. Einleitung versehen von M. Friedmann. Erster Theil, Text, Noten und Erkl. enthaltend [mehr nicht erschienen]). || Wolf, Bibl. Hebr. II, 1389; IV, 1030 f.; Zunz 47. 85. || Über Mech. und Sifre s. Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 434—450. und (mit besonderer Rücksicht auf Weiß und Friedmann) Jüd. Zeitschrift IV (1866), 96—126; IX (1871), 8—30.

c) Sifra, ספרא, d. i. das Buch, auch תורת כהנים genannt, Midrasch zu Leviticus und zwar mit Ausnahme weniger Stellen *) halachisch. Auch dieser

---

*) S. bes. 8, 1—10, 8; 18, 1—5; 26, 3—46 (Frankel, Monatsschr. 1854, S. 453. 454).

Midrasch enthielt nach Geiger (s. u.) ursprünglich sehr starke priesterliche, althalachische, den Ansichten Ismaels entsprechende Bestandteile, ist dann aber durch die Schule Aqibas (bes. Juda), ferner durch Chija und durch Rab Umarbeitungen unterworfen worden, sodass nur wenige Reste von jenen ungeändert geblieben und uns so überkommen sind. Über den Namen Sifra bemerkt Güdemann (Monatsschrift 1870, 281 f.): „Offenbar haben die ältesten Namen für diese Midraschim aus dem Unterrichte sich herausgebildet . . . Nun aber fürt bekanntlich der dem 2. Amoräergeschlechte angehörige R. Assi (Midr. Vajjiqra Kap. 7) es als eine längst feststehende Gewonheit an, dass man den Schulunterricht mit dem dritten biblischen Buche und nicht mit dem ersten begann. In Joma 27[a] ist uns noch ein ganzes Stück Vortrages, mit welchem Abaje seinen Son im 3. Buche unterrichtet, aufbewart... Aus diesem Umstande des früheſten und vorzugsweisen Gebrauches in der Schule entwickelte sich für das 3. Buch der hl. Schrift... der allgemeine Name ספרא . . . [G. vergleicht mit Recht „Bibel“ und „Doctrinale“]. Der Beisatz בי רב ist warscheinlich jüngeren Alters als der Ausdruck ספרא; er drückte nur aus, was doch jeder wusste, dass nämlich das Buch das Schulbuch bedeuten sollte [בי רב bed. also nicht „Rabs Schule“, gegen Zunz 46[e] und Frankel, Monatsschr. 1854, 150] . . Ganz folgerichtig nannte man nun dem Buche (d. h. dem dritten) gegenüber alle übrigen Bücher insgesamt שאר ספרי oder ספרי דבי רב. Allmählich wurden dann diese Bezeichnungen, welche ursprünglich nur für die biblischen Bücher selbst galten, auf die dazu gehörigen Midraschsammlungen übertragen“. || Ausgaben: Venedig 1545 Fol., Vened. 1609—1611 Fol. (u. d. Tit. ס' קרבן אהרן mit Komm. von Aharon ibn Chajjim); Bukarest 1860 Fol. mit Komm. von M. L. Malbim; Wien 1862 Fol. (mit wertvollen Kommentaren von Abraham ben David und dem Herausgeber J. H. Weiß, vgl. Hebr. Bibliographie 1863, S. 78. 79); Warschau 1866 Fol. mit Komm. von Simson aus Sens. || Wolf, B. H. II, 1387—1389; III, 1209; IV, 1030 f.; Zunz 46; Frankel, Monatsschr. 1854, 387—392. 453—461; Geiger, Jüd. Zeitschr. XI (1875), 50—60.

Über die drei genannten Midrasche vgl. Z. Frankel, Hodegetica in Mischnam, Leipzig 1859, S. 307—311; J. H. Weiß, Zur Geschichte der jüdischen Tradition (hebr. דור דור ודורשיו), Wien 1876, Bd. II, 225—239.

2) Midrasch Rabboth. Unter dem Namen מדרש רבות oder רבות fasst man zehn haggadische Midraschim zusammen, welche den Pentateuch und die fünf Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Qoheleth, Esther) zum Gegenstande haben. Der erste dieser Midrasche, der zur Genesis, wurde, weil er mit den Worten רבי הושעיה רבה פתח beginnt und er daher als ein Werk dieses Amoräers galt, Bereschith de R. Hoschaja Rabba genannt, wofür man dann später auch בראשית רבה oder minder genau בראשית רבא sagte*). Dann wurde die Bezeichnung Rabba auf je einen Midrasch zu den anderen Büchern des Pentateuchs **) und schließlich auch auf die hernach zu nennenden Midraschim zu den Megilloth übertragen.

a) Zum Pentateuch. *α*) Der älteste und wichtigste ist der Midrasch Bereschith Rabba, welcher in 100 Kapiteln (Paraschen, Sektionen) einen dem Bibeltexte von Vers zu Vers folgenden, sachlichen und sprachlichen, aber auch viele haggadische Zutaten enthaltenden Kommentar zur Genesis bietet. Er ist sicher palästinischen Ursprungs; Zunz 176 verlegt Sammlung und Redaktion „in das 6. Säculum“. Durch seine exegetische Art ist B. R. den vorerwänten drei alten Midraschim änlich (Lerner, Magaz. 1880, 166). In den Proömien liegt die Änlichkeit mit jüngeren Midraschen (S. 167); doch ergibt eine Vergleichung mit den Exordien in der Peßiqtha, „dass die Pethicha in B. R. auf einer ältern, in der P. de K. auf einer weitern Stufe der Entwicklung steht“ (S. 207). Hieraus, wie aus der

---

*) בראשית רבא schon in den Halachoth gedoloth, Zunz 174[c].

**) ויקרא רבה im Aruch, Zunz 183; אלה הדברים רבה in den Thoßafoth zu Sebachim 59[b], Schlagwort הא.

Beschaffenheit der für unseren Midrasch vorauszusetzenden Quellen werden wir schließen dürfen, dass dem erhaltenen B. R. ein älterer, minder umfangreicher Midrasch zur Genesis zugrunde gelegen hat (vgl. Lerner S. 167). Die letzten fünf Kapitel, welche man wol auch nach dem Anfangsworte וַיְחִי (47, 12) benennt, sind zweifelsone erheblich jünger; sie stammen nach Zunz 256 aus dem 11. oder 12. Jarhundert. Halachisches findet sich, dem Inhalte des Textes entsprechend, nur selten in B. R. (die Stellen s. bei Lerner 1880, 166). || Zunz, 174—179. 254—256; M. Lerner, Anlage des Bereschith Rabba und seine Quellen in: Magazin f. d. Wiss. des Judenth. 1880, 157—174. 197—237; 1881, 30—48. 92—107 (noch nicht beendet).

β) Schemoth Rabba, שמות רבה, in 52 Kapiteln, zu Exodus, excerpirt die älteren Haggadas, verweist sogar auf Älteres (Theodor, Monatsschr. 1879, 103 Anmerk.), wenig Halachisches (Zunz 257[f]), warscheinlich aus dem 11. oder 12. Jarhundert. || Zunz 256—258.

γ) Vajjiqra Rabba, ויקרא רבה, in 37 Kapiteln, zu Leviticus, palästinisch, „scheint etwa der Mitte des 7. Jarhunderts anzugehören" (Zunz 182). Kein exegetischer Midrasch, sondern 37 selbständige Vorträge, von denen man z. B. den zweiten „die Auserwälung Israels", den vierten „Körper und Geist", den zwölften „Nüchternheit und Trunkenheit" benennen könnte. Der an der Spitze der Parascha stehende Text ist meist nur für die Proömien maßgebend, selten wird von ihm der Gesamtinhalt der Parasche beherrscht (Lerner a. a. O. 1880, 159). V. R. entlehnt schon aus der Peßiqtha (Theodor, Monatsschr. 1879, 103 Anm.). || Zunz 181—184.

δ) Bamidbar Rabba, במדבר רבה, in 23 Kapiteln zu Numeri. Im zweiten Teil, Sekt. 15—23 (zu den acht Wochenabschnitten von בהעלתך Num. c. 8 an), haben die Sektionen mit zwei Ausnahmen (18. 19) halachische Introduktionen (s. ob. IV); bes. stark wird Thanchuma benutzt. Der erste Teil, Sekt. 1—14 (zu den beiden Wochenabschnitten במדבר und נשא) ist wol anfangs gleichartig gewesen; dann aber hat ein Späterer, dessen Arbeit „schwerlich älter als das 12. Jarhundert" (Zunz 261), einen Strom neuer Haggada hineingefürt. || Zunz 258 bis 262.

ε) Debarim Rabba, דברים רבה אלה הדברים רבה und דברים רבה, in 11 Kapiteln, zu Deuteronomium. Scheint fortlaufende Betrachtungen über den Inhalt des Textes zu enthalten, ist aber in Warheit, wie Zunz 251[c] gezeigt hat, aus 27 ziemlich gleich großen Abschnitten zusammengesetzt, von denen jeder nur einen bestimmten Text, und zwar in mannigfaltigen Variationen, behandelt; den Eingang bildet eine Halacha (s. ob. IV). || Zunz 251—253.

Die erste Ausgabe der Rabboth zum Pentateuch erschien in Konstantinopel, 1512, 4°. Mehr s. am Ende von *b*.

b) Zu den fünf Megilloth. Die Midrasche zu den Meg. citirt man meist nach den Versen, zu welchen die anzufürende Bemerkung gehört, zuweilen (ebenso die Midr. zum Pent.) nach den Blattzalen älterer Ausgaben. *α*) Schir ha-Schirim Rabba, nach dem gleich im Anfange angefürten Verse Spr. 22, 29 חזית איש מהיר auch Agadath Chasitha genannt, zum Hohenliede. In diesem Midrasch ist die frei schaffende Tätigkeit der Haggada schon erloschen; er ist „mehr die Arbeit einer frühen Jalqutsammlung zum H. L." (Theodor, Monatsschr. 1879, 461). Besonders benutzt sind jerus. Talmud, Genesis Rabba, Peßiqtha, Levit. R., außerdem auch uns nicht mehr erhaltene Midrasche, s. die sorgfältigen Nachweisungen in Theodors Abhandlung „Schir ha-Schirim Rabba und seine Quellen", Monatsschrift 1879, 337—344. 408—415. 455—462 und 1880, 19—23, vergl. auch desselben Bemerkungen 1879, 273—275. Vgl. auch Zunz 263. 264 und S. Salfeld, Magazin f. d. Wiss. des Judenth. 1878, S. 120—125.

β) Ruth Rabba, 8 Paraschen, „schöpft fast alles aus der jerus. Gemara, aus Bereschith Rabba, Midr. Threni und Vajjiqra R., scheint aber auch den ba-

bylonischen Thalmud zu benutzen", wird von Raschi zu Dan. 8, 15 und in den Thoßafoth zu Jebamoth 82ᵇ citirt. || Zunz 265.

γ) Midrasch Echa (איכה), auch Megillath Echa (Aruch) und Midrasch Echa Rabbathi (Raschi), welch letzter Name anfangs blos den Midrasch zum 1. Kap. bezeichnete (vgl. Thren. 1, 1 רבתי עם). Durch 33 Proömien eingeleitet, das erste Kap. so umfangreich wie das ganze übrige Buch, die letzten Abschnitte scheinen später hinzugefügt. Palästinisch. Die Abschließung des ganzen Werkes darf man nach Zunz „nicht vor der zweiten Hälfte des 7. Säculums ansetzen, obwol die namentlich angefürten Autoritäten nicht jünger als der jerus. Thalmud sind". || Zunz 179—181.

δ) Midrasch Qoheleth (Rabba), in drei Ordnungen (סדרים, beginnend 1, 1; 7, 1; 9, 7). „Aus den erwänten Haggadas zum Hohenliede, zu Ruth und Qoheleth ist vieles in Jelamdenu, Debarim R., Peßiqtha Rabbathi und Schemoth R. übergegangen; sie bilden zwischen den letztgenannten und der ältern Haggada die Mitte". || Zunz 265. 266.

ε) Midrasch Esther, auch Haggadath Megilla, 6 Paraschen. Inhalt bes. aus jer. Thalmud, Vajjiqra R., Thargumim. In der letzten Parasche, die mit 2,5 beginnt, jüngere Bestandteile. Das Buch wird von Nachmanides und jüngeren oft citirt. || Zunz 264. 265.

Ausgaben der Rabboth zu den Megilloth: מדרש חמש מגלות (Pesaro?) 1519 Fol., Konstantinopel 1520 Fol.

Gesamtausgaben: Vened. 1545 Fol., 1566 Fol., Krakau 1587/8 Fol. (erste der zalreichen Ausgaben mit dem trefflichen 1550 vollendeten Kommentar מתנות כהונה von Isachar Baer b. Nafthali Kohen aus Szczebrzescin); Krakau 1608/9 Fol., Amsterdam 1641/2 Fol., Frankf. a. O. 1705 Fol., u. o.; handliche Ausgabe mit mehreren Komm., Berlin 1866, 4⁰, zuletzt mit 15 Komm. in Wilna 1878 Fol. Weiteres, auch über Ausgaben einzelner Teile u. s. w., s. bei M. Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodlejana, Berlin 1852—1860, gr. 4⁰, Nr. 3753—3784 [im Folgenden einfach mit Cat. Bod. bezeichnet] und bei M. Roest, Catalog *) der Hebraica und Judaica aus der L. Rosenthal'schen Bibliothek, Amsterdam 1875, S. 808—813. || Außerdem vgl. Wolf, B. H. II, 1423—1427; III, 1215; IV, 1032 f. 1058 f.

3) Peßiqtha. α) Der älteste Midrasch dieses Namens, die P. κατ' ἐξοχήν, auch פסיקתא דרב כהנא genannt, war lange nur aus Citaten, besonders im Aruch und im Jalqut, bekannt. Zunz versuchte in einer meisterhaften Abhandlung (G. V., Kap. 11) ihren Inhalt zu rekonstruiren. Dass ihm dies im Wesentlichen richtig gelungen, hat die auf Grund vier nachher bekannt (benutzbar) gewordener Handschriften von S. Buber veranstaltete Ausgabe glänzend bestätigt. Diese Peßiqtha besteht aus etwa 30 Homilien **), welche an Festtagen und ausgezeichneten Sabbathen vorgetragen zu werden bestimmt waren. Warscheinlich ist sie zusammengesetzt aus zwei Sammlungen, von denen die eine mit dem Neujarstage begann, wärend die andere Vorträge über die 11 (12) Haftaren nach dem 17. Thammus enthielt (3 strafende vor dem 9. Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems, 7 tröstende nach dem 9. Ab und 1 [2] Bußhaftare gegen Neujar. Der Anfang der ersten Sammlung ergibt sich daraus, dass R. Nathan im Aruch zwei (nach Zunz' Kombination und nach der Ausgabe) zur Neujarshomilie gehörige Stellen als „am Anfange der Pißqas" stehend citirt; der der zweiten daraus, dass die Peßiqtha zur ersten der drei strafenden Haftaren (דברי ירמיהו Jerem. 1, 1) mit den Worten ר' אחא בר כהנא פתח beginnt. Aus diesem Anfange ist nämlich die bei Meschullam ben Moscheh (ein Geschlecht vor Raschi) und anderen

---

*) Dieser durch Reichtum des Inhalts wie durch Genauigkeit ausgezeichnete Katalog (1218 Seiten deutsch, 501 Seiten hebräisch) wird der Kürze wegen nur hier citirt.

**) Bei Zunz 29, bei Buber 33 (er zält zwar 31, aber die Nummern 22 und 30 sind doppelt). דְּרֹשׁוּ, bei Bub. Nr. 24, ist nicht ursprünglich. Weiteres über die Frage der Echtheit einzelner Vorträge s. bei Theodor, Monatsschrift 1879, S. 104. 105.

(s. Buber Einl. Nr. 2) sich findende Bezeichnung der Peßiqtha als פסיקתא דרב כהנא zu erklären, vergl. das oben (Nr. 2) über den Ausdruck Rabba Bemerkte. Dazu kommt noch, dass Kodex Carmoly wirklich mit dem Vortrage über diesen Sabbath beginnt (Buber S. XLV Ende) und dass Kodex de Rossi Nr. 261 nur die zu diesen elf Sabbathen gehörigen Homilien enthält (unter dem Titel מדרש הפטרות, Buber S. XLIX). Die von Buber nach Kod. Luzzatto und Kod. Oxford (Bodl. 150) befolgte Anordnung, welche mit dem Chanukkafeste beginnen lässt, ist sonach nicht ursprünglich*).

Jeder Vortrag beginnt mit einigen Proömien. Dann folgt eine fortlaufende Auslegung zu den einzelnen Versen des Textes (Pentateuchabschnitt oder Haftara), und zwar wird die längste haggadische Ausfürung in der Regel an den ersten bezeichnenden Vers oder Versteil des Textes angeknüpft, wärend die Auslegungssätze zu den übrigen Versen oder Versteilen mehr oder minder kurz sind. Endlich schließen die meisten Vorträge mit der Anfürung von Bibelversen, welche die hoffnungsreiche Zukunft Israels verkünden (s. Theodor, Monatsschrift 1879, 108. 109).

Die Schätzung des Alters der P. hängt ab von der Beurteilung des zwischen der P. einerseits und anderen alten Schriften, besonders Genesis R., Levit. R., Echa Rabbathi, andererseits bestehenden Verhältnisses. Zunz 195 ließ die Peßiqtha abhängig sein, erklärte sie daher für jünger als die genannten Haggadas und hielt das Jar 700 für die ungefäre Epoche ihrer Abfassung. Buber (Einl. Nr. 9), dem A. Berliner, Monatsschr. 1873, 184 (in einer Rezension), und Theodor, Monatsschrift 1879, 102—104 folgen, halten die Peßiqtha für älter, und es scheint mir in der That die Abhängigkeit namentlich der Midrasche Levit. R. und Echa Rabbathi erwiesen zu sein**). Übrigens besitzen wir die P. nicht mehr in der Gestalt, in der sie aus der Hand ihres ersten Urhebers hervorgegangen, sondern sie hat mancherlei Zusätze und Veränderungen erfaren. Das erklärt sich leicht aus dem schon erwänten Umstande, dass sie eine Sammlung von Vorträgen für Festtage und ausgezeichnete Sabbathe ist (Theodor 1879, 101. 105).

Den Namen Peßiqtha hat schon Zunz 192 richtig erklärt. Er bedeutet „Abschnitt, Sektion, und ist mit Paßuq, Peßiq, Pißqa***) verwandt, wird daher auch anderweitig als Bezeichnung einer Einteilung gebraucht. Ursprünglich hat daher nur jeder einzelne Abschnitt den Namen Peßiqtha oder Pißqa erhalten und zwar mit Beifügung des Titels, welches bei den ältesten Schriftstellern, insonderheit bei R. Nathan, fast one Ausnahme, vermittelst der Präposition . . ד ausgedrückt wird. Das Gesamtwerk wurde daher Pißqoth, d. h. die Pißqas, genannt. Als man aus demselben one Angabe des Abschnittes citirte, ging der allgemeine Name Peßiqtha auf den Gesamtinhalt, folglich auf das ganze Buch über". Vergl. auch Buber, Einleit. Nr. 1; Theodor 1879, 105. || Ausgabe: פסיקתא, auch mit deutsch. Titel: Pesikta, die älteste Hagada, redigirt in Palästina von Rab Kahana.. [nach Handschriften, mit Anmerkungen und Einleitung].. von Salomon Buber, Lyck 1868, 8°. || Zunz 185—226; Geiger, Jüd. Zeitschr., VII (1869), 187—195 (Rez. der Ausg.); J. Theodor, Zur Composition der agadischen Homilien, Monatsschr. 1879, 97—113. 164—175. 271—278. 337—339. 455—457.

b) Peßiqtha Rabbathi ist eine gleichfalls dem jüdischen Jar folgende (vgl. diese Seite, erste Anm.) Homiliensammlung. Ihr Alter ist sehr streitig. Zunz 244 meinte, die Zeit der Abfassung dürfe „sicher nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jarh.'s angesetzt werden". Aber der Dichter Elasar Qalir, welcher offenbar P. R. kannte und den Zunz G. V. 305. 363 um das Jar 975 blühen ließ, ist, wie Zunz selbst

---

*) Doch verdient Erwänung, dass die Reihenfolge in Peßiqtha Rabbathi mit der in der Buberschen Peßiqtha in mehreren Punkten, besonders in der Voranstellung des Chanukkafestes, auffällig übereinstimmt, vgl. Zunz 240. 241.

**) Ist aus dem Vorkommen des Wortes פייטן (Dichter) Bl. 179ᵃ der Ausgabe ein Schluss gegen sehr hohes Alter zu ziehen?

***) פסקא wird gleichbedeutend mit Peßiqtha gebraucht.

später (Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865, S. 31) richtig angab, Saadja's Vorbild gewesen, und wird schon dadurch eine frühere Ansetzung der P. R. notwendig. Die zalreichen griechischen und lateinischen Lehnwörter sprechen vielleicht gleichfalls für ein höheres Alter. Das Datum 777 nach Zerstörung des Tempels kann sehr wol eine Glosse sein (Grätz, Monatsschrift 1881, 288). Wärend endlich die c. 750 verfaßten Scheelthoth des R. Acha aus Schabcha nach Zunz in P. R. benutzt sind, ist nach dem neuesten Herausgeber der P. R. (Einl. S. 24, Anm. 2) das Verhältnis umgekehrt. Nach Friedmann (das. S. 24, Nr. 1) hat schon der Redaktor des Levit. R. die P. R. benutzt; ja sogar in Bereschith R. fänden sich Sätze, für welche die Grundlage in P. R. enthalten sei. Freilich sei nicht die ganze P. R. von Einer Hand, sondern Kap. 21—24; 26—28 und 34—37 rürten von drei anderen Verfassern her, und zwar seien die letztgenannten 4 Kapp. die ältesten im ganzen Buche. Der gedruckte Text ist durch Lücken und Glossen vielfach entstellt. || Ausgaben: zuerst one Ort und Jar (4° Prag c. 1656); Sklow 1806, 4°; Breslau 1831, 4°, mit Komm. von Seeb Wolf; Lemberg 1853; Wien 1880, 8° (auch mit deutschem Titel: Pesikta Rabbati, Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe kritisch bearbeitet, commentirt . . . mit Bibel- und Personen-Indices versehen von M. Friedmann. Nebst einem Lexidion der vorkommenden griech. und latein. Fremdwörter, von M. Güdemann). Leider hat Fr. keine Handschriften zu Rate gezogen, obgleich wenigstens Kodex de Rossi Nr. 1240 (von de Rossi selbst irrig für das gleich zu nennende Werk des Tobia ben Eliefer gehalten, s. seinen Katalog III, 117—119) gewiss leicht zugänglich gewesen wäre. || Zunz 239—251.

c) Leqach Tob. Mit Unrecht ist der Name Peßiqtha oder Peßiqtha sutartha פסיקתא זוטרתא (z. B. bei Asarja de' Rossi) dem Midrasch des R. Tobia ben Elieser beigelegt worden. Der Verfasser selbst, der nicht aus Mainz stammte, überhaupt kein Deutscher, sondern aus קסטוריאה in Bulgarien war (s. Buber, Einl. S. 18. 20. 21) hatte sein Buch לקח טוב genannt, nach Spr. 4, 2 und in Anspielung auf seinen Namen טוביה (das. S. 6). Nach den in den Handschriften erhaltenen Daten zu urteilen, ist es warscheinlich im J. 1097 geschrieben, in den Jaren 1107 und 1108 vom Autor selbst mit Zusätzen und Verbesserungen neu edirt (das. S. 23—26). Leqach Tob erstreckt sich über den Pentateuch und die Megilloth, „halb Kommentar, halb Haggada, großenteils aus älteren Werken“. Bis zum vorigen Jare war nur der die drei letzten Bücher des Pentateuchs umfassende Teil gedruckt, Buber veröffentlichte zuerst die Auslegung auch zu Genesis und Exodus; die zu den Megilloth *) ist noch ungedruckt. || Ausgaben: פסיקתא רבתא אר זוטרתא, Venedig 1546 Fol. (Lev., Num., Deut.), danach mit dem richtigen Titel מדרש לקח טוב und einem eigenen Kommentar von A. M. Padwa (פאדווא), Wilna 1880. Den Midrasch zu Genesis und Exodus edirte S. Buber, Wilna 1880, 8°, nach drei Handschriften mit Einleitung und guten Erläuterungen: מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא, auch mit deutsch. Titel: Lekach tob (Pesikta sutarta), ein agadischer Commentar zum ersten und zweiten Buche Mosis von Rabbi Tobia ben Elieser. || Zunz 293—295; Cat. Bod. 7304.

d) Einen kürzeren Midrasch für die Festtage, in dem von Genesis R., aber auch von Pirqe Rabbi Elieser, dem Buche Jezira u. s. w. Gebrauch gemacht ist, hat Ad. Jellinek als פסיקתא חדתא, neue Peßiqtha, in Bet ha-Midrasch VI, S. 36 bis 70 veröffentlicht.

4) Midrasch Thanchuma, מדרש תנחומא (so z. B. bei Raschi und im Jalqut, weil mehrere Vorträge beginnen: כך פתח ר' תנחומא בר אבא) oder Jelamdenu (so bes. im Aruch und auch im Jalqut nach der halachischen Introduktion ילמדנו רבינו [es belehre uns unser Rabbi]) ist die erste uns bekannte Haggada, welche sämtliche Bücher des Pentateuchs umfasst. Der Text ist wie in Levit. R.

*) Handschriftlich ist sie z. B. in Parma Cod. de Rossi Nr. 261, in der Bodlejana Cod. Uri Nr. 124. — Einige Excerpte veröffentlichte A. Jellinek in: Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern von R. Menachem ben Chelbo, R. Tobia ben Elieser . . ., Leipzig 1855, 8°.

in bestimmte Themata geteilt. Der Verf. lebte wol im 9. Jarh., vielleicht in Europa, etwa in Griechenland oder im südlichen Italien (Zunz 236). Schon frühe haben, wie die Citate bei allen Autoren, besonders im Jalqut, und die Handschriften beweisen, verschiedene Rezensionen dieses Midrasch existirt. || Ausgaben: Konstant. 1520/2 Fol., Venedig. 1545 Fol., Mantua 1563 Fol., Verona 1595 Fol. u. s.; mit den Kommentaren עץ יוסף und ענף יוסף Wilna-Grodno 1831, 4°, und mehrfach, z. B. Stettin 1864, 8°. || Zunz 226—238; Cat. Bod. 3795—3801.

5) Jalqut. a) ילקוט schlechtweg, auch ילקוט שמעוני, ein aus mehr als 50, zum Teil jetzt verlorenen Schriften schöpfendes Sammelwerk, das dem Inhalt der gesamten hebr. Bibel folgt; ist in Paragraphen eingeteilt, eine neue Zälung beginnt bei Josua. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, haben wir die Zeit der Abfassung in die erste Hälfte des 13. Jarhunderts zu setzen. Der Verfasser hieß שמעון; der Ehrentitel Darschan dürfte ihm erst nach seinem Tode beigelegt sein; nach den Titelblättern der Ausgaben (eine andere Autorität ist mir nicht bekannt) wäre er aus Frankfurt [a. M.] gewesen. Rapoport (Kerem Chemed VII, 4 ff.), A. Levy (die Exegese bei den französ. Israeliten, Leipz. 1873, S. XXII), D. Cassel (Lehrbuch der jüd. Gesch. und Lit., Lpz. 1879, S. 357) und andere lassen diesen Simeon Darschan einen Bruder des Menachem ben Chelbo sein, also den Vater des Joseph Qara; dann müsste er schon in der zweiten Hälfte des 11. Jarhunderts gelebt haben. Mit Recht bestritten ist diese Identifizirung von Abr. Geiger (נטעי נעמנים, Breslau 1847, S. 10, und Jüd. Zeitschrift XI, 115), R. Kirchheim (Litbl. des Orients V, 253); vgl. auch Cat. Bod. col. 1478 und 2601. Der Wert des Jalqut liegt nicht nur darin, dass er ein sehr bequemes Nachschlagebuch ist, sondern auch und vornehmlich darin, dass er viele Stücke verlorener Midraschim erhalten hat und die Textkritik noch vorhandener Werke durch gute Lesarten fördert. || Ausgaben: Salonichi 1526/7 (Teil 1) und 1521 (Teil 2), Venedig. 1566, Krakau 1595/6, Frankf. a. M. 1685, Frankf. a. O. 1709, alle in Folio, u. o.

Ja nicht mit dem Jalqut Schim'oni zu verwechseln sind die beiden folgenden Werke: *b*) Jalqut Rubeni, ס' ילקוט ראובני על התורה (auch J. R. gadol genannt, zum Unterschiede von dem in Prag 1660 u. f. gedruckten J. R. desselben Verfassers, einem Index zu kabbalistischen Büchern), von Ruben ben Höschke (Hoschke, האשקי) Kohen aus Prag, † 1673. Dieser Jalqut, gedruckt in Wilmersdorf 1681 Fol., besser in Amsterdam, eine Sammlung kabbalistischer Auslegungen zum Pentateuch, ist für die Wissenschaft wertlos. || Cat. Bod. 6824.

c) Der neue Jalqut, ילקוט חדש, gleichfalls kabbalistisch, anonym erschienen (ist v. R. Israel), zuerst Lublin 1648. || Cat. Bod. 3554—3557.

6) Die anderen Midrasche. *a*) exegetische, *α*) Agadath Bereschith, in 83 Abschnitten, scheint noch jünger als Vajechi Rabba zu sein. Zuerst Venedig 1618, 4°, am Schluss der שתי ידות von Menachem di Lonsano; Bet ha-Midrasch, Teil IV. || Zunz 256; Cat. Bod. 3727—3729.

β) Mosche ha-darschan aus Narbonne, Lehrer des R. Nathan, also aus dem dritten Viertel des 11. Jarhunderts, verfasste zu verschiedenen biblischen Büchern Erklärungen, über die Näheres nicht bekannt ist. Von Interesse sind für uns seine von Raymundus Martini in dem Pugio fidei oft angefürten haggadischen Bemerkungen zur Genesis, die, nach dem von Jellinek und Neubauer Beigebrachten zu urteilen, in Randnoten zu einem großen (von unserem Bereschith R. genannten verschiedenen) Midrasch zur Genesis *) bestanden. Die Glaubwürdigkeit des Raymundus ist mehrfach, aber mit Unrecht (s. Zunz, Pusey, Neubauer), bestritten worden. || Zunz 287—293; Jellinek, Bet ha-Midrasch VI, S. XIV bis XVI (wo Genaueres über die von Zunz 288[d] erwänte Handschrift Rapoports); E. B. Pusey in der Einleitung zu The fiftythird chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters, Bd. II, Oxford 1877; Ad. Neubauer, The book of Tobit, Oxford 1878, S. VII—IX. XX—XXIV.

---

*) Bereschith Rabba major, Bereschith Rabbathi, מדרש רבה דרבה.

γ) Midrasch Haschkem, מ' השכם, auch M. Vehishir, והזהיר, zum Pentateuch, mehr halachisch als haggadisch, höchst warscheinlich im 10. Jarh. verfasst, meist nach älteren Quellen. Autor unbekannt. ‖ Zunz G. V. 281 und Hebr. Bibliographie VIII (1865), 20—26; IX (1869), 133. Den auf Exodus bezüglichen Teil (ספר והזהיר לסדר שמות) edirte nach der Münchener Handschrift J. M. Freimann, auch mit lat. Titel: Vehishir, Opus continens Midraschim et Halachoth interpretantes librum Exodum, auctore Rabi Chefez Aluf [falsch] tom. I [mehr nicht erschienen], Leipzig 1873 (vgl. die Anzeigen von Geiger, Jüd. Zeitschr. IX, 94—103, und Steinschneider, Hebr. Bibliogr., XIII (1873), 3. 4).

δ) Midrasch Jona. ‖ Ausgaben: Prag 1595, 4°, und Altona (one Jar, c. 1770) 8°, nach der Reise des R. Pethachja; dann in Bet ha-Midrasch I; drei Rezensionen in der Sammlung von Ch. M. Horowitz (s. unten Nr. 7). ‖ Zunz 270. 271.

ε) Psalmen, מדרש תלים oder, nach den Anfangsworten, מדרש שוחר טוב, umfasst, mit Ausnahme von sieben (42. 96—98. 115. 123. 131), sämtliche Psalmen. Man hat nach Zunz zwei Teile zu unterscheiden: der erste, den letzten Jarhunderten der geonäischen Epoche angehörig vermutlich in Süditalien verfasst, reicht von Psalm 1—118; der zweite, paraphrastisch gehaltene (ψ 119 ff.) macht den Eindruck einer späteren Vervollständigung des Midrasch. Dafür spricht auch der Umstand, dass die Editio princeps (Konstantinopel 1512, 4°, nur die ersten 118 Psalmen umfasst, wärend der zweite Teil erst einige Jare später (Salonichi 1515?) und zwar gleichfalls allein gedruckt wurde. ‖ Ausgaben: מדרש שוחר טוב, Lemberg 1851, 4°, Warschau 1873, 8°; gew. zusammen mit den gleich zu nennenden Midraschen zu Spr. und Sam.: Vened. 1546 Fol., Prag 1613 Fol., Amsterd. 1730 Fol. ‖ Zunz 266—268; Cat. Bod. 3788—3792; Jellinek, Bet ha-Midrasch V, Einl. S. XXIX—XXXII, und hebr. Text S. 70—86.

ζ) Sprüche, מדרש משלי, wol „demselben Zeitalter, vielleicht demselben Lande" angehörig wie der Hauptteil des Schocher Tob. ‖ Ausgaben: zuerst Konstantinopel (c. 1512/7) Fol.; ס' מדרש משלי רבתי, Stettin 1861, 8°; s. auch unter ε. ‖ Zunz 268. 269.

η) Samuel, מדרש שמואל, besteht meist aus Excerpten älterer Werke, der Verf. lebte wol erst zu Anfang des 11. Jarhunderts. ‖ Ausgaben: Konstantinopel 1517 Fol.; מדרש שמואל רבתי, Stettin 1860, 4°. ‖ Zunz 269. 270.

b) Als halachischer Midrasch mögen hier genannt werden die Scheelthoth des R. Acha aus Schabcha (c. 750), in welchen die Gesetze und Bräuche nach der Reihenfolge des Pentateuchs erläutert werden, die aber auch manches Haggadische enthalten. Beste Ausgabe Dyhrenfurt 1786 Fol. mit Kommentaren von Jesaia Berlin. ‖ Zunz 56. 96. 343. 354; Cat. Bod. 4330.

c) Erzälungshaggada. Hinsichtlich der in Betracht gezogenen Zeit sind als umfassende zu bezeichnen:

α) Seder Olam Rabba, סדר עולם רבא, dem Jose ben Chalaftha (c. 160 n. Chr.) zugeschrieben, sehr alt, doch einige spätere Einschaltungen. Zunz 85.

β) Seder Olam Sutta, סדר עולם זוטא, Zunz 135—139. ‖ Über beide Werke vgl. J. Meyer, Chronicon Hebraeorum majus et minus [Text, Übers., Anm. u. 3 Dissert.], Amsterd. 1699, 4°; Wolf, Bibl. Hebr. I, 492—499; IV, 1029 f.; Cat. Bodl. 5873.

γ) Megillath Thaanith, מגלת תענית, zält die Tage des jüdischen Jares auf, an welchen wegen eines freudigen Ereignisses nicht gefastet werden darf, zum Teil aus dem 2. Jarhundert n. Chr. herrürend. Oft gedruckt, z. B. Amsterdam 1659, 4°, Warschau 1839, 8°. ‖ Zunz 127. 128; Cat. Bod. 3723—3726; Jos. Schmilg, Über Entstehung und historischen Werth des Siegeskalenders Megillath Taanith, Leipzig 1874. Dazu vgl. M. Brann, Entstehung und Werth der Megillat Taanit in: Monatsschrift XXV (1876), 375—384. 410—418. 445—460.

δ) Pirqe R. Elieser, פרקי רבי אליעזר, auch ברייתא דרבי א', nach S. Friedmann zwischen 809 und 811 in Palästina verfasst. ‖ Ausgaben: Konstantinopel 1514, 4° u. o.; Guil. Henr. Vorstius, Capitula R. Elieser [lat. Übers. u. Anmm.,

one hebr. Text], Leiden 1644, 4°. || Zunz 271—278; Cat. Bod. 4008—4018; S. Friedmann, Jüd. Literaturblatt 1879, S. 30 f. 34 f.

ε) Josippon, in der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts in Italien. Oft gedruckt, beste Ausgabe: יוסיפון בן גוריון . . sive Josephus Hebraicus . . Latine versus . . atque notis illustratus a J. F. Breithaupto, Gotha 1707, 4°. || Zunz 146—154; Cat. Bod. 6033.

ζ) Sefer ha-jaschar, von Adam bis auf den Anfang der Richterzeit reichend, vielleicht im 12. Jarh. verfaßt. Venedig 1625, 4°, und mehrfach. Zunz 154 bis 156; Cat. Bod. 3581—3586.

Auf einzelne Zeiten beziehen sich η) Midrasch Vajjissʿu, מ' ויסעו, Krieg von Jakobs Söhnen gegen die Kanaaniter und Esau. Gedruckt in Bet ha-Midrasch III. Zunz 145.

ϑ) Peßach-Haggada, הגדת פסח. Zunz 126, Cat. Bod. 2671 ff.

ι) Midrasch vom Ableben Aharons, מ' פטירת אהרן, und ϰ) M. vom Ableben Mosis, מ' פטירת משה. Zunz 146; Cat. Bod. 3996—4000; Bet ha-M. I und (andere Rezensionen vom Ableben Mos.) VI.

λ) Buch des Daniten Eldad, כתב אלדד הדני, Ende des 9. Jarh.'s, enthält Märchen über die Israeliten jenseits des Flusses Sambation, aber auch Trümmer älterer Sagen. Drei verschiedene Rezensionen teilte Jellinek mit in Bet ha-M. II. III. V; mehr s. Cat. Bod. 4934; Zunz 139.

μ) Serubbabel-Buch. Zunz 140, Cat. Bod. 1400. 1401.

ν) Abba Gorion, behandelt besonders das im Buche Esther Erzälte. Gedruckt in Bet ha-M. I. Zunz 279.

ξ) Megillath Antiochos. Zunz 134; oft in hebräischer Übersetzung gedruckt (Cat. Bod. 1382—1388); den aram. Text veröffentlichte zuerst H. Filipowski am Ende von הא לך ספר מבחר הפנינים (auch u. d. T.: The choice of pearls [des Ibn Gebirol] . . . To which is added the book of Antiochus, published for the first time in Aramaic, Hebrew, and English), London 1851, 32°, dann D. Sluzki, Warschau 1863, 16°, zuletzt Jellinek in Bet ha-M. VI nach einer ihm gehörigen Handschrift. Eine neue Ausgabe bereitet vor Charles H. H. Wright in Belfast (The Megillath Antiochos, a Jewish Apocryphon. With the Chaldee text etc.).

ο) Midrasch Êlle eskerah, מ' אלה אזכרה, beschreibt die Hinrichtung von zehn berühmten Mischnalehrern. Zunz 142^a; Cat. Bod. 3730—3732. || Bet ha-M. II. und (zwei andere Rezensionen) VI.

Rein legendarisch sind: π) Midrasch Vajjoscha, מ' ויושע, Sage von Armilus. Zunz 282; Cat. Bod. 3734—3739; Bet ha-M. I.

ρ) מ' עשרת הדברות, Midrasch der Zehn Gebote. Zunz 142^d; Cat. Bod. 3751. $4986,^3$; Bet ha-M. I.

σ) חבור מעשיות. Zunz 130^b; Cat. Bod. 3869 ff. — Über die zalreichen hebräischen und jüdisch-deutschen מעשה-bücher s. Cat. Bod. 3869—3942.

d) Ethische Midraschim. α) Alfabeth des Ben Sira. Zunz 105; Cat. Bod. 1363 ff.

β) דֶּרֶךְ אֶרֶץ, דרך ארץ זוטא und פֶּרֶק הַשָּׁלוֹם. Zunz 105; Cat. Bod. 1636.

γ) Thanna de Be Elijahu, תנא דבי אליהו. Zunz 112—117; Cat. Bod. 4111. 4112.

δ) Midrasch Themura, מ' תמורה. Zunz 118; Cat. Bod. 3793; Bet ha-Midrasch I.

e) Geheimlehre, Mystisches, Metaphysisches u. s. w. α) Das Buch Jezira, ספר יצירה, aus der geonäischen Zeit, schon im 10. Jarhundert von Saadja Gaon, Schabbathai Donnolo und Jakob ben Nissim kommentirt. Von Ausgaben seien erwänt: J. S. Rittangel, Amsterd. 1642, 4°, mit lat. Übers.; J. F. von Meyer, Leipz. 1830, 4°, mit deutscher Übers.; Isidor Kalisch, New-York 1877, 8°, mit engl. Übers. (vgl. Hebr. Bibliogr. 1879, S. 122. 123). || Zunz 165. 166; Cat. Bod. 3562—3574; ספר חכמוני לרב שבתי דונלו, auch mit d. Tit: Il commento

di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione pubblicato per la prima volta nel testo ebraico con note critiche e introduzione da David Castelli, Florenz 1880, 8⁰.

β) Alfabeth (oder Othijjoth אותיות) des R. Aqiba. Zunz 168; Cat. Bod. 3395—3401, Bet ha-M. III, vgl. auch Bd. V.

γ) Die großen und kleinen Hechaloth, היכלות רבתי והיכלות זוטרתי, zuerst von Hai Gaon citirt. Zunz 166. 167; Cat. Bod. 3457—3459.

δ) Midrasch Konen מ' כונן. Zunz 169; Cat. Bod. 3743—3745; Bet ha-Midr. II.

ε) Buch Rasiel, ספר רזיאל. Zunz 167; Cat. Bod. 4042.

7) Midraschsammlungen. Ad. Jellinek, בית המדרש, auch mit deutsch. Titel: Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur. Nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst [deutschen] Einleitungen herausgegeben. 8⁰, Band 1—4, Leipzig 1853—1857; Band 5, Wien 1873; Band 6, das. 1877. ‖ Chajjim M. Horowitz, אגדת אגדות קובץ מדרשים קטנים, Sammlung kleiner Midraschim. Der bis jetzt erschienene erste Teil (Berlin, auch Frankfurt a. M. 1881) enthält: Pereq Rabbi Eliefer ben Hyrkanos, drei Rezensionen des Midrasch Jona, Agadath Qarne Remim, Erzälung von Abraham, Abhandlung von zehn Königen, Midrasch Megillath Esther, Agada aus dem Buche ha-maasim (vgl. Hebr. Bibliographie 1881, S. 3. 4).

8) Übersetzungen. *α*) Blasius Ugolinus hat in seinem Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig, Fol.) folgende Midrasche im Grundtext mit eigener gegenüberstehender lateinischer Übersetzung abgedruckt: Mechiltha Bd. XIV (1752), c. 1—586; Sifra c. 587—1630; Sifre Bd. XV (1753), c. 1—996; Leqach Tob zu Lev., Num., Deut. als Pesictha Bd. XV, c. 997—1226 und XVI (1754), c. 1—1246. b) Aug. Wünsche veröffentlichte unter dem Gesamttitel „Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertragen“ mit Einleitungen und kurzen Anmerkungen bis jetzt: *α*) Der Midrasch Kohelet, Leipzig 1880, 8⁰; *β*) Der Midrasch Schir ha-Schirim, 1880; *γ*) Der Midrasch zum Buche Esther [Einleit. und Noten von Rabb. J. Fürst] 1881; *δ*) Der Midrasch Bereschit Rabba, d. i. die haggadische Auslegung der Genesis [Einleit. von J. Fürst, Noten und Verbesserungen von demselben und O. Straschun, Varianten von M. Grünwald] 1881; *ε*) Der Midrasch Schemot Rabba (d. i. die allegorische Auslegung zum 2. Buch Mose) [Parasche I—XIII, Seite 1—96].

Über die Hilfsmittel zum Verständnis der Sprache, die Hermeneutik des Midrasch, die Verwendung der thalmudisch-midraschischen Litteratur für die Theologie vergl. den Art. „Thalmud“ in der 2. Aufl. dieser Encykl. — Ausdrücklich sei bemerkt, dass in den litterarischen Angaben Vollständigkeit nicht erstrebt wurde. Doch hat Verfasser hoffentlich nicht viel Wichtiges unerwänt gelassen. **Herm. L. Strack.**

Mieczyslaw und die Gründung und Gestaltung der christlichen Kirche in Polen. Es handelt sich zunächst um die „ersten Anfänge des Christentums“ in der slavischen Völkerschaft der Polen, welche in bald weiteren, bald engeren Grenzen zwischen dem russischen Großfürstentum im Osten, Preußen und Pommern im Nordosten und Norden, den wendischen Völkerstämmen im Nordwesten, dem deutschen Reich bis an die Oder im Westen und dem großen mährischen Reiche im Süden und Südwesten ihre Wonsitze hatten. Zum ersten Mal sehen wir diese Völkerschaft unter dem Namen Polen auf dem Schauplatz der Geschichte in den heftigen Kämpfen, in die sie mit den stammverwandten Wenden zur Zeit Ottos des Großen geriet. Ihr Herzog Mieczyslaw, der vierte in der Reihe der piastischen Fürsten, welche sie beherrschten, wurde 963 in zwei Schlachten von den Wenden unter deren Fürer Wichmann, einem sächsischen Grafen und abtrünnigen Verwandten des Kaisers Otto, der die wendischen Stämme

gegen Kaiser und Reich aufgewiegelt hatte, besiegt. Gleichzeitig aber war Markgraf Gero, der Hüter des Reiches gegen die wendisch-slavischen Völker im Norden, in siegreichem Kampfe gegen die Wenden bis an die Oder, Polens Grenze, vorgedrungen. Da war der Polenherzog klug genug, seine feindliche Haltung gegen den Kaiser und die Deutschen aufzugeben. Er unterwarf sich und sein Volk zum Schutz gegen die Wenden dem Kaiser, indem er demselben den Lehenseid schwur, Heeresfolge leistete, von seinem Land bis zur Oder Tribut zalte und auf den großen Hoftagen in Deutschland erschien.

Aber wie großartig auch die Aussichten waren, welche sich der Mission der deutsch-abendländischen Kirche dadurch, dass die Polen in solche enge Beziehungen zu Deutschland kamen, nach Osten hin eröffneten, wie wichtig auch diese durch tributpflichtiges Lehnsverhältnis gestiftete dauernde Verbindung mit dem Kaiser und dem deutschen Reich bald für die Gründung und Gestaltung der Kirche in Polen werden mochte, so sind doch die Voraussetzungen der ersten Anfänge des Christentums daselbst nicht in der deutsch-abendländischen Kirche, sondern in den Nachwirkungen der slavischen Mission der griechisch-morgenländischen Kirche, die im 9. Jarhundert in ihrer höchsten Blüte stand, zu suchen. Es fehlt gänzlich an historischen Beweisen für sofortige deutsch-abendländische Missionsunternehmungen unter den Polen nach der Anknüpfung jenes Abhängigkeitsverhältnisses. Dies war jedenfalls vorläufig ein rein persönliches des Herzogs zu dem Kaiser Otto.

Nach dem ältesten und zuverlässigsten Bericht über die Einfürung des Christentums in Polen, den wir dem Bischof Thietmar von Merseburg verdanken, bante sich dasselbe zuerst von Böhmen aus, wo es durch Herzog Boleslaw den Frommen und durch den Einfluss seiner Gemalin Emma, einer deutschen Prinzessin, warscheinlich einer Tochter des Königs Konrad von Burgund, zur dauernden Herrschaft gelangt war, seinen Weg nach Polen. Der Herzog Mieczyslaw vermälte sich nämlich im J. 965 mit Dambrowka, der Schwester des Böhmenherzogs Boleslaw, trat ein Jar darauf, 966, zum Christentum über, indem er sich taufen ließ. Dass seine Gattin hieran Anteil gehabt habe durch ihre Einwirkung auf die Gesinnung des Herzogs, wäre auch one das ausdrückliche Zeugnis, welches darüber vorhanden ist (Boguphal bei Sommersberg Script. rer. Sil. p. 27), als selbstverständlich anzunehmen. Dass sie als von Haus aus christliche Prinzessin von Böhmen Geistliche an den polnischen Hof mitgebracht habe, um zunächst für ihre Person ihren gewonten Gottesdienst zu üben, ist von vornherein ebenso warscheinlich, wie es von dem ersten polnischen Geschichtschreiber Martinus Gallus chron. I, c. 5 berichtet wird. In Böhmen aber war das Christentum von dem mährischen Reiche aus eingedrungen, wo es die Brüder Konstantin (Cyrillus) und Methodius aus Thessalonich, die Apostel der südslavischen Völker, seit 863 in der Form der griechisch-morgenländischen Kirche verbreitet hatten. Mährische Priester kamen, nachdem Herzog Borziwoi von Böhmen sich 890 von Methodius hatte taufen lassen, nach Böhmen. So wurde denn auch an dem Hofe des Polenherzogs durch die aus Böhmen gekommenen Priester der Gottesdienst nach griechischem Ritus eingerichtet. Dem Beispiel des Herzogs folgten sofort die Großen und ein Teil des Volks. Die weitere Ausbreitung des Christentums ließen sich dann die in größerer Anzal nach der Taufe des Herzogs aus Böhmen herbeikommenden Priester angelegen sein. Auf des Herzogs Befehl mussten alle seine Untertanen seinem Beispiel folgen und sich taufen lassen. Alle Götzen im Lande mussten zerbrochen, verbrannt oder ins Wasser geworfen werden (Dlugoss. hist. Polon. lib. I). Die Formen des griechischen Gottesdienstes wurden eingefürt. Diese ursprüngliche Bestimmtheit der Einfürung des Christentums in Polen durch die Formen des slavisch-griechischen Christen- und Kirchentums wird bezeugt und bestätigt durch mehrfache kirchliche Einrichtungen und Gebräuche, in denen sich die Eigentümlichkeiten des slavisch-griechischen Kirchenwesens darstellen (s. Friese, Geschichte des Königreichs Polen, I). Davon zeugen außer dem griechischen Baustil die eigentümlich griechischen Malereien uralter Kirchen, wie z. B. der zum heiligen Kreuz in Kleparz bei Krakau. Davon zeugt insbesondere der noch bis gegen

die Mitte des 13. Jarhunderts fortbestandene strenge Fastenritus der morgenländisch-griechischen Kirche, der die Fasten schon mit dem Sonntag Septuagesimä beginnen ließ und den Mieczyslaw anfangs von der Annahme des Christentums abgeschreckt haben soll. Auch ist ein merkwürdiges Dokument für dieses ursprüngliche Vorhandensein griechischer Kultusformen, die mit dem Gebrauch der slavischen Muttersprache verbunden waren, und neben dem später eingefürten römischen Kirchenwesen und dem Gebrauch der lateinischen Sprache noch längere Zeit fortdauerten, ein Brief der Herzogin Mathilde vom J. 1026 oder 1027 an den damaligen König Mieczyslaw II. von Polen (s. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II, 657), mit welchem sie ihm ein liturgisches Buch zueignet, indem sie unter Anderem sagt; quis in laudem Dei totidem coadunavit linguas! Cum in propria et latina Deum digne venerari posses, in hoc tibi non satis, graecam superaddere maluisti. Auch als später die römische Kirchenorganisation durch Stiftung von Bistümern und Unterordnung derselben unter ein abendländisches Erzbistum schon im Gange war, wurden noch zur Förderung des Bekehrungswerks Geistliche aus der slavisch-griechischen Kirche Böhmens nach Polen gerufen (s. Friese I, 62 und litterar. Nachweise).

Dass es schon vor dem Übertritt des Herzogs Mieczyslaw in Polen zalreiche Bekenner des christlichen Glaubens infolge einer Missionstätigkeit, die von Mähren aus, sei's von Schülern des Methodius, sei's gar von Cyrillus und Methodius selber, geübt worden sei, gegeben habe (Friese I, 61. 64; Krasinski, Gesch. d. Reform. in Polen, übers. v. Lindau S. 5), kann durch nichts erwiesen werden, auch nicht durch Berufung auf die hauptsächlich dafür von den polnischen Historikern Naruscewicz, Friese, Lelewel, Bandtkin geltend gemachten Nachrichten in der böhmischen Chronik Hajek's p. 37 b. ed. 1541 und in der Moravia sacra von Stredowsky, deren beider Glaubwürdigkeit durch neuere Untersuchungen völlig vernichtet ist. Vgl. Palacky, Gesch. v. Böhm. I, 91. 117 u. Röpell, Gesch. Polens I, 622 f. Ebensowenig wie diese Annahme von mährischen Aposteln, die Polen christianisirt hätten, ist die oft widerholte Behauptung (Hase, K.-G., 10. A., 272; Hasse, K.-G., II, 16), dass bei dem Zusammenbruch des mährischen Reichs Flüchtlinge aus Mähren das Christentum auch nach Polen gebracht hätten, geschichtlich zu begründen; denn der Bericht des Konstantinus Porphyrogenita (de administrando imperio, op. ed. Meursius p. 127) besagt nur, dass Überbleibsel der Mähren bei dem Eindringen der Magyaren zu den benachbarten Bulgaren, Türken, Chrobaten und anderen Völkern geflüchtet seien, und erwänt von einer Ausbreitung des Christentums durch diese Flüchtlinge gar nichts. Überdies aber gehörte Chrobatien ebensowenig wie Krakau damals schon zu Polen. Gesetzt aber, es sei durch solche Flüchtlinge oder durch christliche Kriegsgefangene der Same des Christentums nach Polen gekommen, so kann das doch nur vereinzelte Bekehrungen zur Folge gehabt haben. Wenn aber in der polnischen Liturgie (missale proprium reg. Polon. Venet. 1629 und officia propria patronorum regni Polon. Antwerp. 1637) das Gedächtnis der Mährenapostel Cyrillus und Methodius als Bekehrer der Polen zum christlichen Glauben mit den Worten gefeiert wird: qui nos per beatos pontifices et confessores tuos nostrosque patronos Cyrillum et Methodium ad unitatem fidei christianae vocare dignatus es, wenn im bischöflichen Sprengel von Przemysl der 10. März zum Andenken an die Stiftung der Kirche durch sie in Rothrußland feierlich begangen wurde und ihrer noch jetzt in der Liturgie gedacht wird, und wenn auch im Erzbistum Gnesen eine solche Feier des Gedächtnisses derselben Eingang fand, so erklärt sich das aus dem großen Ansehen, welches die beiden großen Slavenapostel in der ganzen ost- und südslavischen Welt erlangt hatten, und insbesondere aus dem Umstande, dass die Verdienste, die sie sich um die Pflanzung des Christentums in solchen Gebieten erworben, die erst später zu Polen hinzukamen, wie Wolhynien, Rothrußland und Chrobatien mit Krakau, auf das gesamte Polen übertragen wurden, als hätten sie überhaupt das Christentum in Polen begründet. Übrigens mag nicht unerwänt bleiben, dass der mährische Sprengel von Welehrad, in dem Methodius bis c. 885 nicht bloß für die Gründung einer slavischen Nationalkirche in Mähren,

sondern auch in den benachbarten Ländern eifrig wirkte, sich bis an das Ufer des Styr im jetzigen Volhynien, bis an die Grenzen Polens, erstreckte. Da läſst sich wol vermuten, daſs nach ihm auch griechische slavische Missionare von Mähren aus versucht haben, dem Christentum nach Polen den Weg zu banen. Aber die zuverlässige geschichtliche Tatsache der Verbreitung des Christentums in Polen knüpft sich doch erst an die Verheiratung des Polenherzogs Mieczyslaw mit der böhmischen Herzogstochter und an seine Taufe. Unter seinem Schutz wirkte mit großem Eifer und unter vielen Mühen und Beschwerden ein Deutscher, der Priester Jordan, als Missionar unter den Polen. Thietmar S. 97: Jordanus primus eorum antistes multum cum iis sudavit, dum eos ad supernae cultum vineae sedulus verbo et opere invitavit. Äußerlich zwar nahmen die Polen den Christenglauben nach dem Beispiel ihres Herzogs an, aber den alten Göttern hingen sie im Geheimen noch lange an. Ja es konnte das innerlich noch nicht überwundene Heidentum später, wenn auch nur kurz vorübergehend, sich wider zu einer Reaktion gegen das Christentum erheben.

Der Annahme des Christentums seitens des Herrschers folgte bald die kirchliche Organisation des Landes. Diese konnte unmöglich von Seiten der slavisch-griechischen Mission aus erfolgen; dazu war die Kirche in Böhmen, von wo Polen das Christentum empfangen hatte, zu wenig selbst befestigt. Die enge politische Verbindung, in der Polen mit Deutschland stand, und das Lehensverhältnis, welches den Polenherzog mit dem Kaiser verbunden erhielt, brachte auch ein engeres Verhältnis zu der deutsch-abendländischen Kirche zuwege, und erst von dieser konnte eine feste Begründung und Einrichtung des polnischen Christentums und Kirchentums ausgehen. Die Beziehungen des Polenherzogs Mieczyslaw zu Deutschland und zur Kirche in Deutschland wurden später noch inniger, als derselbe nach dem 977 erfolgten Tode seiner ersten Gemalin sich mit Oda, der Tochter des sächsischen Markgrafen Dietrich, vermälte. Dieselbe war eine Nonne des Klosters Kalbe; die Geistlichkeit verzieh ihr den Bruch des Klostergelübdes nur darum, weil sie hoffte, daſs durch diese eheliche Verbindung der Friede zwischen den Deutschen und den Polen werde erhalten werden. Und in der Tat war Odas Einfluſs so groß, daſs durch sie die Sache des Christentums in Polen Förderung und Befestigung erfaren konnte. Der bis dahin unter dem Einfluſs der Herzogin Dambrowka vorherrschend gewesene slavische Ritus wich allmählich den römischen Gottesdienstformen, die aus der deutschen Kirche herüberkamen. Die festen Formen des römischen Kirchenwesens waren es, in welchen überhaupt eine umfassende Organisation der Kirche in Polen zu Stande kam.

Freilich geschah das nicht, wie polnische Historiker in spezifisch römischem Interesse behauptet haben (Dlugoss. hist. Pol. l. II u. a. bei Friese I, S. 226), dadurch, daſs sich Mieczyslaw gleich nach seiner Taufe unmittelbar an Papst Johann XIII. durch eine Gesandtschaft gewandt hätte, um sich römische Missionare zu erbitten und sich samt seinem Reiche unter den Schutz des päpstlichen Stules zu stellen. Es ist durchaus unbegründet, daſs sofort ein päpstlicher Legat, Ägidius, mit vielen zu Lehrern des Volkes bestimmten Klerikern nach Polen gekommen sei, und Mieczyslaw dann unter seiner Leitung zwei Erzbistümer (Gnesen und Krakau) und mehrere Bistümer gestiftet habe. Von einer ganz anderen Seite her wurde ein engerer Anschluſs Polens an die abendländische Kirche bewirkt, nicht von Rom aus, wo man sich um die Mission unter den slavischen Völkern im Norden und Osten wenig kümmerte, sondern von dem deutschen Kaisertum aus, welches diese von der römischen Kirche vernachlässigte Missionspflicht im Zusammenhange mit seinen politischen Beziehungen zu den slavischen Völkern zu erfüllen eifrig bemüht war. Otto der Große trug sich gerade jetzt, wo das Christentum in Polen so mächtig eindrang, mit den umfassendsten Plänen zu einer dauernden Christianisirung der slavischen Völker, die unter seine Gewalt sich beugen muſsten. Er wartete nicht mit der Ausfürung derselben bis zu dem schon lange vorbereiteten und heißersehnten Zustandekommen des Erzbistums Magdeburg, welches der Ausgangspunkt der von ihm eifrig geförderten deutschen Mission und der festen Organisation der Kirche unter den Slaven in engem Anschluſs

an die von ihm, nicht vom Papst, geleitete deutsche Kirche sein sollte. Wärend Otto aus kirchlichem und politischem Interesse darauf bedacht sein muſste, das Christentum unter den Polen durch kirchliche Organisation zu befestigen, hatte Mieczyslaw, der von einem Teile seiner Lande ihm Tribut zalte, alle Ursache, sich mit dem mächtigen deutschen Kaiser in einem freundschaftlichen Verhältnis zu erhalten. So wurde denn auf Ottos Antrieb das erste polnische Bistum, Posen, von ihm gestiftet. Es wurde unter seinem ersten Bischof, jenem um die Einfürung des Christentums in Polen sehr verdienten Jordanus, zunächst dem Erzbistum Mainz zugewiesen, bis es dem endlich durch die Synode von Ravenna 967 errichteten Erzbistum Magdeburg untergeben wurde. Damit war der Anschluſs der polnischen Kirche an die römische entschieden; durch Einwirkung der politischen Verhältnisse gelangte das römische Kirchenwesen immer mehr zum Siege über das ihm noch lange widerstrebende griechische Element. Die von Deutschland kommenden zalreichen römischen Missionare waren der Landessprache unkundig, sie konnten beiweitem nicht den Eingang und Einfluſs beim Volke gewinnen, welchen die slavischen Missionare fanden. Es entstanden Konflikte mit diesen. Die griechischen Gebräuche und Einrichtungen, dem Verständnis des Volks durch seine eigene Sprache vermittelt, behaupteten sich gegen die Versuche, das römisch-abendländische Kirchenwesen zur Geltung zu bringen. Der in der nationalen Sprache abgehaltene Gottesdienst nach slavisch-griechischem Ritus ließ sich nicht so leicht von dem lateinischen Kultus verdrängen, zumal da er von der Herzogin selbst eifrig in Schutz genommen wurde. Man muſste römischerseits Konzessionen machen, um nicht allen Boden im Volke und unter den Großen zu verlieren. Der Papst ließ auch hier, wie in Mähren, Predigt und Liturgie in der Landessprache vorläufig noch zu. Man konnte unter Benutzung der äußeren politischen Umstände nur allmählich und behutsam die Einfürung des römischen Kirchentums anstreben, indem man den griechischen Klerus in seinem Wirken gewären ließ, aber seinen Wankelmut klug zu benutzen wuſste, um ihn für das abendländische Kirchenwesen zu gewinnen, welches in diesem, auch in den anderen slavischen Kirchen zu dieser Zeit gefürten merkwürdigen Kampfe doch zuletzt durch seine feste Organisation die Oberhand behielt, obgleich das slavisch-griechische Element nicht so bald völlig ausgerottet werden konnte.

Unter Mieczyslaws Sone, Boleslaw Chrobry, dem gewaltigsten und kriegerischsten der alten Polenherzöge, wurde der Anschluſs Polens an die römische Kirche noch fester. Unter ihm wird das selbst noch nicht einmal äußerlich völlig christianisirte Polen schon das Werkzeug zu weiterer Verbreitung des Christentums unter den benachbarten Völkern, indem er freilich die Mission seinen gewaltigen kriegerischen Unternehmungen dienstbar machte. Er hatte dem heiligen Adalbert den Weg nach Preußen gebant, unter sicherem Schutze ihn dorthin entsandt und nachher die Gebeine dieses Märtyrers von Preußen für schweres Gold eingelöst. Über dem Grabe Adalberts in Gnesen schloſs er mit dem begeisterten Verehrer desselben, dem Kaiser Otto III., der zum Gebet an der Grabstätte seines Freundes dorthin wallfartete, einen engen Freundschaftsbund und empfing von ihm den Ehrennamen „eines Bruders und Mitarbeiters am Reich, eines Freundes und Bundesgenossen des römischen Volks“ (s. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit I, 730 f.). Es war nun für die Kirche Polens von folgenreicher Bedeutung, daſs der Kaiser aus eigener Machtvollkommenheit mit Zustimmung des Boleslaw ein eigenes Erzbistum über Adalberts Gebeinen errichtete und dadurch zugleich dem merkwürdig schnell sich ausbreitenden Adalbertskultus nicht bloß für Polen, sondern auch für die ganze abendländische Kirche einen Mittelpunkt schuf. Auf einer schleunigst veranstalteten Synode zu Gnesen im J. 1000 wurde die kirchliche Abgrenzung und Einteilung des polnischen Reiches vorgenommen, das Erzbistum Gnesen, welches dem Halbbruder des heiligen Adalbert, Gaudentius, anvertraut wurde, mit sieben ihm untergebenen Bistümern eingerichtet, und so die erste umfassende Organisation der polnischen Kirche vollzogen. Es gehörten nämlich zu diesem Erzbistum Gnesen außer vier nicht näher bezeichneten Bistümern das Bistum Colberg für das bereits unterworfene Pom-

mern, Krakau für das von Böhmen eroberte Chrobatien und Breslau für das den Böhmen entrissene Schlesien. Der Bischof Unger von Posen versagte seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Synode, und unterwarf sich nicht dem Erzbischof von Gnesen, sondern blieb für jetzt noch unter dem Magdeburger Erzstifte mit seinem eingeschränkten Sprengel. Durch die Errichtung des Gnesenschen Erzbistums wurde die Verbindung der polnischen Kirche mit dem Magdeburger Erzstift, und so mit der deutschen Kirche und dem deutschen Reich, in hohem Grade gelockert. Durch die langjärigen furchtbaren Kämpfe zwischen Boleslaw und Kaiser Heinrich II., nach welchen jener triumphirend sich die Königskrone aufsetzte, wurde sie zeitweilig ganz aufgehoben und von Gnesen aus die unmittelbare Verbindung mit Rom immer enger geknüpft, die schon in dem Geschenk eines Armes des heil. Adalbert für eine Kirche auf der Tiberinsel ihren symbolischen Ausdruck gefunden hatte. Boleslaw beklagte sich bei dem Papst in einem Sendschreiben (1013), dass es ihm wegen der geheimen Nachstellungen des Königs (Heinrichs II.) nicht möglich sei, dem Apostelfürsten St. Petrus den versprochenen Tribut zu zalen (s. Thietmar VI, 56). Das deutet auf unmittelbare Verhandlungen mit dem Papste hin. Wärend der gewaltigen Kämpfe mit Deutschland können die deutschen Priester nicht mehr ungehindert wie zuvor das Land durchziehen; die von Magdeburg zu den slavischen Völkern, ja bis nach Skandinavien hin, ausgehende großartige deutsche Mission findet die Wege nach Polen widerholentlich versperrt.

Aber wärend der Eifer deutscher Mission für den Osten infolge dieser Kämpfe bald erkaltete, bewies sich Boleslaw als mächtiger Beschützer und Förderer der abendländischen Mission, als Ausbreiter der Kirche unter den noch heidnischen Völkern seines großen Reiches und über seine Grenzen hinaus. Wie unter seinem Schutze Adalbert die Mission nach Preußen unternahm, so war er es wider kurze Zeit darauf, der die küne Unternehmung des Brun von Querfurt, des begeisterten Schülers und Nacheiferers des h. Adalbert, zu den wilden heidnischen Völkern des fernen Ostens, insbesondere den Petschenegen, mit seiner Macht kräftig unterstützte, und trotz der Verwandtschaft desselben mit Heinrich II. ihm zur Ausfürung seiner großartigen Pläne, die man am Hofe des Kaisers als abenteuerlich verspottet hatte, jeglichen Beistand zusicherte. Brun war vom Papst selbst an die Spitze der Priester gestellt worden, welche sich Boleslaw für die heidnischen Völker seines Reiches erbeten hatte. Unter seinem Schutze sandte er einen Teil von Polen aus über das Meer zu den Schweden, wo diese Mission den glücklichsten Erfolg hatte. Die Quelle für die Geschichte dieser von Polen aus am Anfange des 11. Jarh. unter Bruns Leitung und Boleslaws Beistand betriebenen und bis in die neuere Zeit unbekannt gewesenen künen Missionstätigkeit ist ein Brief Bruns selbst vom J. 1008 an König Heinrich, in welchem er zwei Haupthindernisse der Mission im Osten beklagt: den Krieg Heinrichs mit Boleslaw und den schmachvollen Bund desselben mit den heidnischen Liutizen gegen Polen, und ihn im Interesse der Sache des Christentums ermant, sich mit diesem für die Mission zu seiner Beschämung so eifrigen Fürsten, den er liebe „wie seine Seele und mehr als sein Leben", wider zu versönen (s. Giesebrecht a. a. O. II, 106 f. und das Dokument S. 648 ff.; vgl. d. A. „Bruno", Bd. II, S. 764). Je weiter Boleslaw seine Macht über die benachbarten slavischen Völker ausdehnte, desto mehr erfüllte seine Seele die Idee eines großen christlich-slavischen Königreichs, dessen Krone er sich vom Papste erbat, und vor dessen Macht 1018 das griechische Kaisertum in Konstantinopel sich fürchten, und das im Sturm eroberte russische Reich, in dessen Hauptstadt Kiew er ein römisch-katholisches Bistum gründete, sich beugen musste.

Der innere Zustand der polnischen Kirche entsprach der ursprünglich rein äußerlichen Einfürung und fortan nur gewaltsamen Aufrechterhaltung des Christentums. Immer noch erhielt sich im Volke nach der äußerlichen Annahme des Christentums die Herrschaft des zähe festgehaltenen Heidentums. Die järliche Feier der Vernichtung der alten Götter, bei welcher die Bilder derselben in das Wasser geworfen wurden, pflegte noch lange unter Absingung trauriger Lieder stattzufinden (s. Grimm, Deutsche Mythol. II, 733). Nur durch grausame Straf-

gesetze wusste man das rohe, heidnisch gesinnte Volk zu christlicher Sitte und Beobachtung kirchlicher Satzungen zu bringen. Wie Boleslaw, selbst noch halb ein Barbar, die Frevel seiner Grausamkeit durch Abbüßungen nach der Taxe der Bußregel wider gut zu machen meint, so kennt er nur die furchtbarste Strenge als Mittel zur Zügelung des wider die kirchlichen Gebote, namentlich auch gegen die schwere Abgabe des Garbendecems an die römische Geistlichkeit sich auflehnenden Volks. Ehebruch und Unzucht wird mit schrecklicher Verstümmelung, Fleischessen in der Fastenzeit mit Ausschlagen der Zähne bestraft; „denn die göttlichen Gebote“, sagt Thietmar VIII, 2, „die erst neuerdings in diesem Lande bekannt geworden sind, werden durch solchen Zwang besser befestigt, als durch ein von den Bischöfen verordnetes allgemeines Fasten. Boleslaws Untertanen müssen gehütet werden, wie eine Herde Rinder, und gezüchtigt, wie stöckische Esel, und sind one schwere Strafe nicht so zu behandeln, dass der Fürst dabei bestehen kann“.

Mieczyslaw II. trug in der Weise seines Vaters Sorge für die Erhaltung und Förderung der Kirche. Er baute Kirchen, er stiftete ein neues Bistum, Cujavien, in dem Wendenlande an der Weichsel; in drei Sprachen, lateinisch, griechisch und polnisch, ließ er den Gottesdienst in seinem Reiche halten (s. den schon angefürten Brief der Herzogin Mathilde an ihn bei Giesebr. II, 657). Aber die von ihm eifrig geförderte Kirche wurde nach seinem Tode 1034 in die schreckliche Zerrüttung des polnischen Reiches mithineingezogen. So wenig hatte die äußere gewaltsame Christianisirung die Kirche befestigt, dass jetzt die Existenz derselben und des Christentums auf dem Spiele stand. Viele vom Adel und Volk fielen ins Heidentum zurück; die Städte und Kirchen waren weit und breit verwüstet. Die Laien lehnten sich auf wider den Klerus. Von Deutschland aus geschah nichts mehr zur Stützung und Befestigung der wankenden polnischen Kirche. Das Erzbistum Magdeburg hatte unter Konrad II. seines großen Missionsberufs für den Osten und spezifisch für Polen immer mehr vergessen; sein Einfluss auf die polnische Kirche oder die Verbindung dieser mit der deutschen Kirche hörte seit 1035 gänzlich auf, indem das Bistum Posen sich fortan unter das Erzbistum Gnesen stellte. Gnesen wurde durch den Herzog von Böhmen zerstört, der die Gebeine des heil. Adalbert nach Prag übertrug (s. Ludw. Giesebrecht, Wendische Gesch. II, 75—78). Zwar richtete Casimir, Mieczyslaws II. Son, der mit seiner Mutter Richenza, einer Nichte Kaiser Otto III., in Deutschland Zuflucht gefunden hatte, nach Widereroberung seines Erbes die verwüstete Kirche wider auf, indem er sie und sein Land unter den Schutz der deutschen Königsmacht stellte. Aber es wärte lange, ehe die festen Ordnungen derselben wider hergestellt wurden. Von Neuem wurden sie gewaltig erschüttert, als Boleslaw II., der sich unter kluger Benutzung der Zwietracht der deutschen Fürsten 1076 von 15 Bischöfen hatte zum König krönen lassen, wegen seiner rohen Gewalttaten vom Bischof von Krakau mit dem Bann belegt wurde, diesen dafür an heiliger Stätte mit eigener Hand ermordete und dadurch eine Empörung des gesamten Adels wider sich und einen furchtbaren Bürgerkrieg hervorrief (s. Martinus Gall. chron. I, 27—30).

Die Zustände der Kirche Polens blieben, nachdem ihre Ordnungen unter dem rohen, grausam gewalttätigen Boleslaw III. noch mehr zerrüttet, dann aber infolge seiner Reue und Buße wegen seiner vielen Freveltaten wider hergestellt worden, in den nachfolgenden Zeiten beständig von den sich widerholenden politischen Wirren abhängig, so dass eine gedeihliche Entwickelung derselben in Pflanzung und Pflege christlichen Lebens nicht möglich war. Die in den losen Flugsand ihres Bodens zur Zeit politischer Ruhe eingedrückten Spuren innerlichen Christentums wurden durch die politischen Stürme immer von Neuem verweht; die kaum in denselben gepflanzten Keime wurden immer wider herausgerissen und vernichtet. Die Missionstätigkeit der polnischen Kirche nahm zwar unter Boleslaw III. wider einen neuen Aufschwung. Von Polen ging die Christianisirung Pommerns durch Bischof Otto von Bamberg im zweiten Viertel des 12. Jarhunderts aus. Boleslaws Krieger geleiteten ihn in das nach langen hartnäckigen Kämpfen unterworfene Land der Pommern. Der politischen Abhängigkeit Pommerns von Polen und dem von seinen politischen Interessen unzertrenn-

lichen Eifer Boleslaws für die Ausbreitung des Christentums daselbst ist das schnelle Gelingen der Missionsarbeit Ottos zuzuschreiben (s. L. Giesebrecht, Wendische Geschichten II, 252—288). Auch nach Preußen war man später eifrig bemüht, die Kirche auszubreiten, um es der polnischen Herrschaft desto sicherer zu unterwerfen. Solche Missionsbestrebungen waren aber nicht sowol ein Zeichen vom inneren Leben der Kirche als vielmehr von der politischen Energie der Fürsten. Die Zerstückelung des Reichs nach Boleslaws Tode (1139) unter seine vier Söne hatte wider für lange Zeit Zerrüttung und Verwirrung der Kirche zur Folge; sie kam bis zur Zeit der Reformation hin nie zu einer ruhigen inneren Entwicklung.

Zu einer tieferen Einfürung des Christentums in das innere Leben, in das Herz, den Geist und Willen des polnischen Volkes, zu einer darauf gerichteten Tätigkeit der Kirche konnte es unter den fortdauernden Erschütterungen, welche die Kirche teils infolge der willkürlich und gewalttätig in ihr Inneres eingreifenden Fürstengewalt, teils infolge der aus ihrer Mitte sich bis zur Reformationszeit hin erhebenden Opposition gegen Rom und das Papsttum erfaren muſste, nicht gelangen.

Die Fürsten überschütteten entweder aus selbstsüchtigen und Parteiinteressen die Geistlichen mit Gütern und Privilegien auf Kosten des Adels und des Volkes, dessen Haſs gegen sie dadurch noch mehr gesteigert wurde, wärend der sittliche Zustand des Klerus dadurch immer mehr verderbt wurde, oder sie tasteten die Rechte und Güter der Bistümer gewalttätig an und erniedrigten die zu maßloser Herrschaft und verderblichem Reichtum gelangte Geistlichkeit zu desto schmachvollerer Knechtschaft. Eine Synode zu Lencyka 1180 muſste den Fürsten bei Exkommunikation den Raub der Besitztümer verstorbener Bischöfe verbieten. Durch die von Zeit zu Zeit von seiten der Fürsten erfarenen Begünstigungen wurde die Geistlichkeit in fortdauernde Kämpfe mit dem faktiösen Adel verwickelt. Eine fortdauernde besondere Ursache heftiger Streitigkeiten zwischen Klerus und Adel wie Laien überhaupt war teils die Abgabe der Zehnten an die Kirche, teils die willkürliche Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit, so namentlich unter der langen Regierung Kasimirs des Großen (1333—1370). Widerholt wurden die widerspenstigen Bischöfe von den raubsüchtigen Fürsten in Fesseln geschlagen und die Fürsten widerum von den Bischöfen mit dem Bann belegt oder von den Päpsten mit Interdikt bedroht.

Durch die ganze polnische Kirchengeschichte zieht sich andererseits in engem Zusammenhange mit dem nationalen Element und dem Gegensatz des Slavismus gegen Romanismus und Germanismus die Opposition gegen das Papsttum in der sich Fürsten, Adel und Geistlichkeit, ihres Haders untereinander vergessend, zuweilen vereinigten. Die Fürsten warten energisch das durch Otto III. einst dem Boleslaw verliehene Recht der Besetzung der Bistümer gegen päpstliche Anmaßung desselben, besonders die Fürsten aus dem jagellonischen Stamme seit Ende des 14. Jarhunderts. Papst Martin V. beschwert sich in Briefen an den König von Polen darüber, daſs die Rechte und Freiheiten der Kirche mit Füßen getreten, daſs die Maßnahmen und die Auktorität des päpstlichen Stules nicht mehr gefürchtet würden, daſs die Walen zu kirchlichen Ämtern nicht mehr frei, und daſs Ausländer von denselben ausgeschlossen seien (vgl. Gieseler, Kirchengesch. II, 4, S. 48. 49). Casimir III. erklärte dem päpstlichen Legaten, der ihn aufforderte, den vom Papst ernannten Bischof von Krakau wider einzusetzen, lieber wolle er sein Königreich verlieren, und die stolze Antwort des Legaten: „besser wäre es, daſs drei Königreiche untergingen, als daſs ein einziges Wort des Papstes zu schanden würde“, blieb ein bloßes Wort. Gleichen Protest gegen päpstliche Ernennung der Bischöfe erhoben seine Nachfolger.

Nicht minder erscheint der polnische Klerus oft in Opposition gegen Rom, indem er das Streben nach Unabhängigkeit von dem unmittelbaren päpstlichen Einfluſs mit den Fürsten teilt. Daher schon die Klage Gregors VII. in einem Briefe vom Jare 1075: episcopi terrae vestrae ultra regulas sunt liberi et absoluti. Ein Bischof von Posen wagte es, das von Innocenz III. über einen Her-

zog verhängte Interdikt in seinem Sprengel nicht bekannt zu machen. Die Priesterehe war Tradition von den griechischen Anfängen der Kirche her. Daher unter dem polnischen Klerus die allgemeine Opposition gegen das Gesetz des Cölibats. Um 1120 waren alle Priester im Breslauer Sprengel verheiratet; in der Mitte des 12. Jarhunderts hatte es noch die Mehrzal des polnischen Klerus und eine Synode von Gnesen (1219) beklagt, dass die früheren Verbote der Priesterehe one Wirkung geblieben seien. Ein denkwürdiger Akt der Opposition gegen das absolute Papsttum war auf dem Costnitzer Konzil jener Appell der polnischen Nation vom Papst an ein allgemeines Konzil, als Papst Martin V. die Schrift des Dominikaners Johann von Falkenberg, der im Interesse des deutschen Ordens gegen das polnische Volk und seinen König Mord und Empörung gepredigt hatte, nicht verdammen wollte. — Im Adel und Volk wurde durch das arge Sittenverderben des Klerus, der die Güter der Kirche in üppigem, schwelgerischem Leben vergeudete, durch Simonie, Unzucht, politische Umtriebe, Zerreißung aller Bande kirchlicher Disziplin sich um alle Achtung brachte und seine kirchlichen Pflichten in gröblichster Weise vernachlässigte, eine immer weiter um sich greifende antiklerikale und antikirchliche Bewegung hervorgerufen. Das vom Klerus vernachlässigte religiöse Bedürfnis, welches sich troß der durch denselben mitverschuldeten Verwilderung des Volkes in Gott- und Sittenlosigkeit besonders in den Zeiten allgemeinen Jammers und Elendes im 15. Jarhundert geltend machte, forderte immer mächtiger seine Befriedigung. Dieser Forderung kam auch hier die Reformation entgegen, welche nach den geschilderten kirchlichen Zuständen in Polen von allen Seiten offene Türen fand.

Litteratur: Thietmar, Bisch. v. Merseburg († 1018), Chronicon, ed. Wagner, Nürnb. 1807, S. 27 f.; Martinus Gallus (um 1130), Chronic. Polon. ed. Bantkie, Warschau 1824; Vincent. de Kadlubek († 1226), De gestis Polon. (Dlugosz hist. Polon., Lips. 1711, T. I); Chronica Polonorum bei Stenzel, Scriptor. rer. Silesiae I. G. Lengnich, Dissertatio de religionis christianae in Polonia initiis, Gedani 1754, 4°; C. v. Friese, Kirchengesch. des Königreichs Polen, Breslau 1786, I; Röpell, Geschichte Polens, Hamburg 1840, I, S. 94 f. und Beilage IV, S. 622 f.; Zeitschrift für histor. Theologie 1843, H. 2; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, Berl. 1843. **D. Erdmann** in Breslau.

Liturgie. In dem Artikel „Gottesdienst“ Bd. V, 312 ff. sind die Gründe entwickelt, warum christlicher Kultus und Liturgie, gemäß ihrem Wesensunterschiede auch von alttestamentlichem Gottesdienste, als schlechthin aus selbständigen Prinzipien des Christentums selbst abgeleitet gewürdigt sein wollen. Nicht minder war dort schon zu raten, von der alten Praxis abzulassen, wonach man unter einer besonderen Disziplin Liturgik alle verschiedenen liturgischen Handlungen der christlichen Kirche zusammenfasst. — Wie die gegenwärtige Aufgabe sich durch die Spezialartikel: Begräbnis, Beichte, Konfirmation, Taufe, Trauung (resp. Eherecht) u. a. speziell entlastet sehen darf, so verrät sich in der abgesonderten Behandlung jener Vorgänge schon das höhere Recht, in Gesamtdarstellungen der praktischen Theologie die Vollzugsformen solcher Einzelhandlungen auch unter die Disziplinen zu ordnen, die von den Zwecken und Wesensbedingungen dieser Handlungen prinzipiell handeln. So gehört Taufe und Konfirmation unerläslich zum katechetischen Handeln; wie nicht nur Beichte, sondern auch Trauung und andere Benediktionshandlungen von den Prinzipien der Seelsorge her innerlich bedingt sind. Andererseits beweist schon der Quellenbefund, besonders aus der alten Kirche, wie ebenso der vorherrschende Sprachgebrauch der letzteren, dass als „Liturgie“ κ. ε. nur der Verlauf der „Messe“ oder des christlichen Hauptgottesdienstes galt. In der Tat darf der „Kommuniongottesdienst“ der Gemeinde auch prinzipiell beanspruchen, als die spezifische Ausprägung des Lebens christlicher Gottesgemeinschaft in unmittelbaren Formen der Gemeindebetätigung gewürdigt zu werden. Die Gemeinde der Reifen vertritt die Idee der „Gemeinde der Gläubigen“ in

relativ bewußten Normalformen ihrer Lebensbetätigung, die ebenso als ein Erbe solchen Glaubenslebens von alther zu betrachten sind; wie andererseits alles liturgische Handeln für Spezialzwecke obiger Art seine Grundformen (Lektion, Gebet, Segnung u. dgl.) nach Wesensart wie prinzipieller Anordnung von jener Höhenstufe unmittelbarsten christlichen Kultuslebens her entlehnt.

Umfang und innere Anlage des Artikels „Liturgie" sind damit gekennzeichnet. Den Hauptbestandteil muß die Darstellung des Kommunionkultus bilden; wobei der Nachweis seiner historischen Entwicklung wie der Vergleich seiner Ausgestaltung in einzelnen Hauptepochen und Konfessionskirchen nicht minder auf prinzipielle Unterschiede zurückweist, als der Versuch festzustellen, was original berechtigte Formen gemeindlich betätigter Gottesgemeinschaft unter Christen heißen dürfen, eine abschließende Aufgabe bilden muß. — Die vielbeliebte Häufung von Notizen über analoge außerchristliche Kultusformen schränkt sich dann von selbst auf etwaige Berücksichtigung solcher ein, die wie namentlich alttestamentliche historisch nachweisbar direkt vorbildlich für christliches Kultusleben im einzelnen geworden sind.

Vor allem fürt natürlich der fremden Anschauungskreisen entlehnte Sprachbegriff: *λειτουργία* auf einen weiteren Umfang grundlegender Gemeinvorstellungen zurück. Das von *λαός* (*λεῖτον* für *λήϊτον*, dor. *λάϊτον*: Gemeinangelegenheitliches) und *ἔργον* sich herleitende Wort zeigt namentlich im biblischen Sprachgebrauche noch ganz den allgemeinen Grundgedanken an änliche „öffentliche Dienste", wie die der *λειτουργοί* bei den Griechen als Lictoren, Arbeiter beim Heeresdienste u. a. waren (vgl. Sir. 10, 2). Auch der Nebengedanke freiwilliger Opfer bei der Leistung ist nicht ganz verloren gegangen (Phil. 2, 20). Wenn dagegen Paulus die Obrigkeit echt klassisch *λειτουργοὶ τοῦ θεοῦ* (Röm. 13, 6) nennt, so lehrt schon die Näherbestimmung, daß dabei auf biblischem Gebiete bereits vom A. T. her die „Öffentlichkeit" der „Dienste" vom theokratischen Gesichtspunkte her bemessen wird. Auch Sirach 7, 30 hat sicher in erster Linie Priester als „Diener Gottes" im Auge; wie selbstverständlich „heiliger" oder „Tempeldienst" die herrschende Bedeutung von *λειτουργία* wie *λειτούργημα*, *λειτουργός*, *λειτουργικός* und *λειτουργέω* bei den LXX ist; in den Übersetzungen von Exodus, Numeri, Ezechiel und Chroniken am reichlichsten vertreten. Die ganze Wortfamilie gewinnt von diesem neuen Interesse her einen im Vergleich mit dem klassischen viel reicheren Gebrauch. Der neutestamentliche Sprachgebrauch selbst kann dagegen ärmer erscheinen aus dem einfachen Grunde, den das Herrenwort Joh. 4, 23 andeutet. Um so charakteristischer machen sich neben einzelnen von den LXX entliehenen Bezeichnungen offizieller Priesterstellung zwei Gebrauchsweisen des N. T.'s geltend: einmal der von Christi Priester- und Opferdienst (Hebr. 8, 2. 6; 10, 11), woran auch die Anwendung auf Gemeindedienste bei Paulus (Phil. 2, 17) anknüpfen wird, und andererseits die Erneuerung originaler Momente des Sprachbegriffes, nun als Freitätigkeit der Liebe (Röm. 15, 27; 2 Kor. 9, 12) wie als Reichsdienste, besonders der Apostel (Röm. 15, 16), gefaßt.

Nach dem allen ermißt sich leicht, wie nahe es lag, daß die nachmalige Kirchensprache den reichsten Gebrauch von der ganzen Wortfamilie macht um so mehr, als die alttestamentlichen Anschauungen des Priester- und Opferdienstes in der nachapostolischen Zeit so bald wider Platz griffen. Man vgl. neben Suicer s. vv.: Sophokles, Glossary of later and Byz. Greek. in Memoirs of the American Academy Vol. VII, p. 402 sq., sowie die neue Bearbeitung desselben Stoffes durch denselben Autor. Die Citate im letzteren Werke sind allerdings ausschließlich späteren Autoren, frühestens den Const. und Cann. app. entnommen. Dagegen genügt ein Blick in den ersten Korintherbrief von Clemens Rom., um sich von dem ausgedehntesten Gebrauche, der frühe von der ganzen Wortfamilie gemacht wurde, zu überzeugen; woneben unter den sog. apostolischen Vätern allerdings selbst Hermas viel sparsamer ist. Auch bei Clem. Alex., bei dem wider ein relativ reichlicherer Gebrauch der betr. Worte zu beobachten ist, findet sich noch keine neue spezifische Form der Anwendung. Eusebius braucht die Worte in der Kirchengeschichte an der einzigen Stelle, wo *λειτουργία* vorkommt (X, 7) noch

in dem klassischen Sprachgebrauch, wofür sich schon Justin de Monarchia I anfüren ließe. In der vita Constantini weiß ich die von Palmer, wol nur nach dem Index von Heinichen, citirte Stelle (IV, 37), nicht zu finden, wo im Unterschiede von den Diakonen die Priester, resp. Bischöfe allein mit dem Namen λειτουργοί ausgezeichnet sein sollen. Zu verwundern wäre freilich nichts an dieser ausschließlichen Bezeichnung, da λειτουργία selbst damals schon mit Vorliebe die Darbringung des Opfers in der Messe bezeichnete (vgl. Sophokles a. a. O.).

Die Betrachtung lenkt damit wider zu prinzipiellen Ausgangspunkten zurück. Abgesehen von dem irrigen Opferbegriffe, liegt in Obigem nur die Bestätigung vor, dass im Bewusstsein der Gemeinde frühe die Abendmalsfeier als Höhepunkt alles christlichen Gottesdienstes erkannt wurde. Mit der Feststellung dieses Sprachgebrauches fällt die Zeit der ersten Aufstellung umfassenderer liturgischer Formulare so ziemlich zusammen. Dieselben hießen als solche dann selbst auch „λειτουργίαι“.

Könnte man freilich den Angaben Mones in den von ihm edirten altlateinischen Messen Galliens trauen, so lägen derartig fixirte Formulare schon aus dem 2. christlichen Jarhundert vor (Mone, Latein. und griech. Messen aus dem 2. bis 6. Jarhundert, Frankf. a. M. 1850). Alle anderweiten Untersuchungen stimmen freilich im allgemeinen darin überein, dass nach Basil. de spir. s. c. 27 vor dem vierten Jarhundert der Meßkultus schlechthin auf Grund mündlicher Tradition mit bewusstem und wolbedachtem Ausschlusse schriftlicher Formulare gehalten worden sei; wie in der Tat erst bei Gregor von Tours (Hist. Francor. II, 22) ein ausdrückliches Zeugnis dafür vorliegt, dass der Geistliche mit der Agende in der Hand vor der Gemeinde fungirt habe. Aber nur für die Ausarbeitung vollständiger Meßliturgieen kann das vierte Jarhundert im allgemeinen als Termin festgehalten werden. Die von Mone edirten Messen gehören in dieselbe Rubrik, obgleich sie, den Meßkanon selbst meist weglassend, nur die variablen Bestandteile der Meßliturgie bieten; eine Erscheinung die änlich noch in späten morgenländischen Liturgieen widerkehrt. Freilich meinte Mone in einzelnen dieser Dokumente Meßliturgieen schon aus dem 2. Jarh. aufweisen zu können. Näher besehen aber erweist sich der versuchte Nachweis als ebenso unsicher wie anderes, was Mone, der als Romanist viel weniger denn als Germanist für verlässig gilt, an Hypothesen aufgestellt hat. Das sogen. „Bauernlatein“ dieser Formulare gewärte zunächst jedenfalls kein Recht, den Ursprungsort auf Südgallien, resp. die Rhonegegend und die Zeit auf das 2. Jarh. einzuschränken, wie schon allgemein bekannte Dokumente aus dem 6. Jarhundert in Pertz, Monumenta lehren konnten. Ich habe mich aber speziell dieser Messen wegen noch durch das eingeholte Urteil von Kennern des älteren Kirchen- und Inschriftenlatein wie Wölfflin in München und Caspari in Christiania ausdrücklich vergewissert. — Für sein Hauptargument ferner, dass Einzelnes, was in jenen Messen vorkommt, sich nur aus den bei ihrer Abfassung noch unmittelbar fortwirkenden Eindrücken der Christenverfolgungen, speziell aus Vorkommenheiten bei der von Lugdunum und Vienne 177 p. Chr. erklären lasse, hat Mone sich nicht gescheut, in willkürlichsten Textkorrekturen nebst entsprechend künen Konjekturen seine Stützen zu suchen. Den eingehenderen Nachweis darüber behalte ich anderem Orte vor. Schon der Katholik Denzinger (Tüb. Quartalschr. 1850) und nach ihm Kliefoth (Lit. Abhh. V, 330) haben richtig erkannt, dass die Zusammenstellung dieses Meßbuches nicht vor Mitte des 5. Jarh.'s zu setzen sei. Immerhin nimmt es damit nicht nur für das Abendland die erste Stelle in Anspruch, sondern enthält unzweifelhaft älteste Dokumente aus dem 3. Jarh., zum Teil mit bestimmtesten Anklängen an Irenäus. Der obige Grundsatz aber, dass vor dem 4. Jarh. eine Aufstellung vollständiger Liturgieen nicht anzunehmen ist, findet somit an dem Moneschen Meßbuche nur neue Bestätigung.

Anders stellt sich die Sache, sobald man nur in Frage zieht, ob für Einzelzwecke der Verlesung und des Gebetes nicht früher schon fixirte Formulare gebraucht worden seien. Schon in der ersten Auflage der Encyklopädie hat Daniel unter „Kirchenagende“ (Bd. VII, 609) mit Recht auf das Vorhandensein von

Märtyrerverzeichnissen, die als „Diptychen" bei dem Meßdienst bereits zu Origenes Zeiten gebraucht wurden, verwiesen. Mehr noch würde bedeuten, was neuerdings als Ausfüllung von c. 59, 2— c. 61 fin. des ersten Korintherbriefes von Clem. Rom. dokumentarisch bezeugt vorliegt (Gebhardt-Harnack pp. app. I, 1 ed. 2 p. 96 sq. vgl. Prolegg. 67 f. und Schürer, Theol. Lit. Z. 1876, S. 103); wenn mit Harnack darin eine treue Reproduktion des in der „Römischen" Christengemeinde damals gebräuchlichen „Kirchengebetes" gesehen werden darf. Inhaltlich, das ist einfach anzuerkennen, spricht eher manches Indicium für als gegen frühes Altertum; formell letztlich auch die größere Länge und die apostolischem Vorbilde und zeitgenössischen Zeugnissen entsprechende Folge der preces laudes u. s. w. (vgl. Harnack a. a. O.). Auf Kirchengebete von solcher Länge würde auch die sonst ganz berechtigte Annahme, dass gewisse liturgische Formeln so gut wie das V.-U. und das Symbolum lange Zeit nur mündlich tradirt, wie bei der Handlung selbst nicht abgelesen wurden, schwerlich Anwendung erleiden. Doch darf die Echtheit jenes Dokumentes als noch gar nicht schlechthin unanfechtbar bezeichnet werden. Neben den Bedenken, die das junge Alter der Handschrift erwecken muss, können vor Allem die Worte, mit denen c. 62 der lateinische Übersetzer fortfärt: „de iis, quae ad cultum nostrum pertinent . . . satis scripsimus vobis" . . — im Urtexte weniger verfürerisch lautend — leichtlich als Anlass zu späteren Interpolationen haftbar gemacht werden.

Aber diese Detailfragen bedeuten überhaupt wenig, wo das nächste Bedürfnis dergleichen onehin so warscheinlich macht. Die älteste Zeit war ja auch viel unbefangener in allen Mitteilungen über liturgische Vorgänge als nachmals die Epoche herrschender Arcandisziplin, deren Anfänge allerdings (gegen Zahn) schwerlich erst aus Konstantins Zeit datirt werden dürfen. Das Schweigen der Moneschen Messen über den sog. Meßkanon könnte immerhin auch von dieser Seite her verursacht sein; um so mehr aber würde dann Mones und des bedenklich katholisirenden Daniel Behauptung aller sicheren Stütze entbehren, dass der Meßkanon bereits von apostolischen und ersten nachapostolischen Zeiten an dieselbe ausgeprägte Form getragen habe, wie ihn die späteren römischen Liturgieen bieten. Bei Meßliturgieen, die wie die Moneschen neben dem „ὁμοούσιος" bereits den Ausdruck „communio sanctorum" bieten, hätte freilich diese Übereinstimmung im Kanon viel weniger Bedenken. Andererseits lassen sich namentlich in der sogen. Praefatio Wandelungen des charakteristischen Inhaltes im Verhältnis zu Justins Berichte aktenmäßig nachweisen; wärend dagegen einzelne Formeln, wie namentlich das „Sursum corda" und die Bezugnahme auf die „circumstantia angelorum" sich allerdings bis auf Cyprian (de orat. dom. p. 271 ed. Paris.) und Tertullian (de orat. c. 3) zurückfüren lassen.

Für die kritisch-historische Untersuchung gewinnen dann die Schilderungen des gesammten Verlaufes der christlichen Gottesdienste, wie dieselben in unbeirrt einfacher Darstellung von den ältesten Zeugen gegeben werden, um so höhere Bedeutung, sofern die späteren ausfürlichen Liturgieen sich überwiegend auf die Darstellung der sogen. missa fidelium, resp. auf die Abendmalsfeier, zu beschränken pflegen (s. u.). Den altbekannten Berichten Justins M.'s (Apol. I, 65—67) und Plinius (Epp. X, 96) ist neuerdings in beachtenswerter Weise zur Seite getreten, was, wenn auch in legendarischem Gewande, Zahns Acta Joannis (Erlangen 1880, S. 242 f.) aus Leucius als Gottesdienstform der ephesinischen Gemeinde bieten, wenn gewiss auch nur aus des Verfassers Zeitgewonheit zurückdatirt auf die angebliche Abschiedsfeier des Apostels Johannes mit seiner Gemeinde zu Ephesus. Behält auch nur Zahns schwer bestreitbare Bestimmung des Abfassungstermines ne ultra auf 160 recht (a. a. O. S. CXLV), so hätten wir auch daran ein vortertullianisches Zeugnis, charakteristisch durch Einfachheit und Kürze, mit der sich dort homiletischer und eucharistischer Gottesdienst nicht one selbständige Mittelstellung des Gebetes in einheitlicher Handlung folgen.

Diese ältesten historischen Berichte, zusammengenommen mit den ergänzenden reichlichen Einzelnotizen aus den kirchlichen Schriftstellern der nächsten Folgezeit, besonders aus Tertullian, gewären zunächst einen klaren Einblick in das ganze

Gottesdienstleben, wie es in unmittelbarem Anschlusse an apostolische Grundformen die erste nachapostolische Epoche aufweist. „Lehre“ als Predigt, „Gebet“ und „Abendmalsfeier“ treten neben der sogen. *κοινωνία* von Anfang an (Apg. 2, 42; 5, 42 vgl. 6, 2. 4) als Hauptmomente charakteristisch hervor. Mit dem ersteren ist dabei Schriftlektion nach synagogalem Gebrauche (Luk. 4, 17 ff.) unzweifelhaft von jeher verbunden zu denken (Apg. 15, 21); wie das Vorlesen apostolischer Sendschreiben in der Versammlung, wenn auch noch one entsprechendes kanonisches Ansehen, sich naturgemäß frühe dazu gesellte (Kol. 4, 16). Das Originalbild der Ausübung wird dann im Unterschiede von der in Jerusalem auch als Tempeldienst am Anfange erhaltenen Gebetsübung (Apg. 3, 1), wie auswärts besonders als lang fortgesetzte Predigt der Apostel in den jüdischen Synagogen (vgl. bes. Apg. 13), in den abgesonderten Christenversammlungen in Privathäusern zu suchen sein (Apg. 2, 46; 5, 42; 20, 7). Zwar auch diese durften, wenigstens so weit homiletischer Wortaustausch herrschte, jedenfalls in Korinth auch von Heiden besucht werden (1 Kor. 14, 23). Um so weniger kann dies von der mit den Agapen verbundenen Abendmalsfeier angenommen werden. Alles was wir 1 Kor. 11 vgl. 10, 16 ff. über die letztere lesen, erweckt ganz den Eindruck, daſs diese Feier ausschließlich die Gläubigen und Getauften unter sich vereinigte, wie es die Natur der Sache mit sich brachte. Dann spiegelt sich in diesen Anfängen schon die spätere Praxis vor: die Predigt für alle zugänglich, die dann folgende „missa fidelium“ dagegen als Mysterium der Gemeinde zu behandeln. Wenn in der Zwischenzeit, die Plinius' Bericht jedenfalls nach Seite der Sitte seiner Provinz charakterisirt, der homiletische Gottesdienst, ganz abgelöst von der Abendfeier, am Morgen gehalten wurde, so hatte dies für den Unterschied in der Abgeschlossenheit beider damals zwar keine Folge; aber wol hilft es die früh zum Bewuſstsein gekommene Unterschiedenheit in einer Art dialektischen Prozesses klar stellen. Nach dem Beispiel Korinths sind die dort beschriebenen Abendgottesdienste sicher als eine Vereinigung der Abendmalsfeier mit den Agapen zu betrachten. Wenn die Christen, wie Plinius ausdrücklich bemerkt, dem kaiserlichen Verbot darin nachkamen, daſs sie diese Abendgottesdienste aufgaben, so war damit, wie richtig bemerkt wird (Kliefoth u. A.), nicht nur der Ausscheidung der Agapen aus dem eigentlichen Gottesdienstleben, sondern auch dem engeren Zusammenrücken der eucharistischen mit der homiletischen Feier die Ban gewiesen. Daneben sind noch andere Vorfragen zu erledigen.

Die apostolische Urform hatte nämlich vorher schon eine nicht unwesentliche Veränderung erfaren. Was als Jerusalemer Gemeindesitte Apg. 2, 46 f. für jeden Unbefangenen feststeht, daſs man täglich zu gottesdienstlicher, resp. eucharistischer Feier zusammenkam, empfiehlt sich bei näherer Prüfung von 1 Kor. 11, speziell durch den Eindruck einer eigentlichen Tischgemeinschaft der Zusammenkommenden auch für Korinth als die nächstgelegte Annahme; womit nur über die Zeit der homiletischen Versammlungen (c. 14), die dort onehin eigentümlich geartet scheinen, noch nichts entschieden ist. Dagegen läſst Apg. 20, 7 keinen Zweifel, daſs auch zu Pauli Lebzeiten schon wenigstens provinziell der Sonntag Abend allein oder doch speziell der eucharistischen Feier vorbehalten war. Eben dies nun finden wir, von anderen Zeugnissen abgesehen, zu Justins Zeit und in seiner Umgebung als stehende Sitte vor; zugleich aber dahin ausgestaltet, daſs der homiletische und eucharistische Gottesdienst in ein und derselben Versammlung continuo verlaufen; beide gleichmäßig in engem Abschlusse gegen alle Nichtgetauften. Auch hier, wo die Unterschiedenheit beider Hauptteile christlicher Feier äußerlich am wenigsten hervortritt, wird das Andere um so ersichtlicher, daſs in allmählichem Aufsteigen der Einzelhandlungen die eucharistische Feier den letzten Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes bildet.

Wichtigste Grundsätze für prinzipiell angelegte Gestaltung lutherischer Gottesdienste ergeben sich von diesen ältesten Formen christlicher Gemeindefeier her. Einmal die besondere Wertung der eucharistischen Feier oder der Kommunion (*σύναξις*) im engeren Sinne. Andererseits die selbständige Bedeutsamkeit homiletischer Feier daneben. Für die liturgische Einzelgestaltung liegt darin das Grund-

gesetz der Krystallisation aller übrigen Handlungen, um das „Wort" einerseits und um das „Altarsakrament" andererseits sich gruppirend. Dann darf es als unwesentlicher erscheinen, ob beide Gruppen als selbständige Feier in gesonderten Versammlungen auftreten, oder in zusammenhängendem Verlaufe ein und desselben Gottesdienstaktes sich nur als unterscheidbare Hauptmomente in diesem selbst darstellen. Endlich dient der von Anfang an als wesentlich mitwirkend ausgezeichnete Faktor des Gebetes dazu, für jenen Krystallisationsprozess auch das Spezialgesetz des Wechsels der sakramentalgearteten Segnung der Gemeinde durch göttliche Gaben mit sakrifiziell selbsttätiger Gemeindehandlung klarzustellen; wobei die ebenfalls schon apostolisch vorgezeichnete Mannigfaltigkeit des Gebetshandelns (1 Tim. 2, 1) sofort den Eindruck des vielseitig möglichen Wechsels der Verwertung dieses sakrifiziellen Momentes vor Augen stellt; zumal wenn zugleich die Rollenverteilung und die mancherlei Steigerungsmöglichkeit der Vortragsform bis zu dem höheren Gefülsausdruck im getragenen Gesange ins Auge gefasst wird. Neben dem „Psallieren" nach Synagogenvorbild musste die freiere Bewegung und impulsivere Andacht christlicher Feier auch nach dieser formellen Seite frühe zu einer Mannigfaltigkeit sakrifiziell feiernder Handlungsweise füren, für die neben ersten apostolischen Zeugnissen (Kol. 3, 16; Eph. 5, 19) Tertullian bereits als Hauptzeuge eintritt (De orat. 27, ad uxor. 2, 9; de exhort. cast. c. 10; de spect. c. 29; de anima c. 9, adv. gentes c. 39; adv. Psych. c. 13).

Eignet diesem aller göttlichen Gnadenmittelsegnung parallel gehenden Wechsel sakrifizieller Handlung eine Vielseitigkeit, durch welche die letztere der Wortgruppe ebenso wie der spezifischen Sakramentsfeier dienstbar zu werden fähig sich erweist, so betätigt andererseits zugleich die nachapostolisch älteste liturgische Ausgestaltung (Justin) ein entsprechendes Verständnis dafür, dass die dem Gebete auf erstapostolischer Normalstufe (Apg. 2, 42) eingeräumte selbständige Ehrenstelle eine analog selbständige Verwertung in der Kultusfeier fordert. Diese nimmt daher ein spezifischer Gebetsakt der Gemeinde schon nach Justins Darstellung in Anspruch, mit der Bedeutung bleibender Vorbildlichkeit sowol für die historische Entwicklung der missa fidelium als für alle nachmalige prinzipiell gestaltete Gottesdienstordnung. Demgemäß erweist sich zunächst das zusammengefasste Fürbittgebet der Gemeinde bei Justin schon und wachsend in der Folgezeit als ein selbständiges Übergangsmoment zwischen dem homiletischen und dem eucharistischen Teile des Gottesdienstes, der dann in klar erkennbarer Konsequenz bei ausgesprochener Trennung der missa fidelium von dem allgemein zugänglichen Predigtgottesdienste dem eucharistischen zugewiesen wurde, resp. diesen eröffnete. Zugleich aber lässt die justinische Originalform nachapostolischer Gottesdienstweise noch klar erkennen, wie selbst die durch apostolisches Vorbild sanktionirte, den Sakramentsgenuss einleitende, resp. ermöglichende Segnung (Konsekration) der Elemente (1 Kor. 10, 16, vgl. 11, 24 u. 21) für eingefasst in einen Gebetsakt und seinem Wesen nach selbst als ein solcher gefasst wird (vgl. m. Prakt. Theol. § 228).

Ein charakteristischer Grenzpunkt frühe eingetretener liturgischer wie dogmatischer Abirrung wird damit zugleich erkennbar. Ist die Konsekration wesentlich noch Gebet, so ist für diesen Akt der Priester auch nur Vorgänger und Mund der Gemeinde, die in ihr in selbsteigenem Glauben vereint mit dem konsekrirenden Geistlichen dem Herrn sein Stiftungswort in Herbeirufung seiner sakramentlichen Gegenwart vorhält. Als spezifisches Analogon dafür darf der liturgische Akt der „Epiklese des heil. Geistes" zur Vermittlung der sakramentalen Feier gelten, die, in edelster Form von Irenäus vertreten, bis auf einzelne Reste, namentlich in der abendländischen Liturgie (s. u.), im allgemeinen zurücktritt oder ganz verschwindet. Je mehr einerseits die göttliche Sakramentsgabe vor der Selbsttat und menschlichen Vermittlung des Opfers in der Form des höchsten sacrificium des Messdienstes in den Schatten und ebendamit andererseits der „priesterliche" Stand als der zum Opfern allein befähigte und das „Volk" bei Gott vertretende hervortrat, desto weniger konnte das Gebet, dieser unmittelbarste Ausdruck des Priestertums der Christengemeinde selbst, seinen ursprünglichen Wert behaupten, geschweige dass die Konsekration selbst auch noch etwas von einer Glaubenstat

der Gemeinde behalten durfte. Fortan selbst nur noch ein Teil des priesterlichen Opferaktes, absorbirt der letztere nun auch das „gemeine Gebet“ mehr und mehr dahin, daſs der Priester dasselbe eingefaſst in den eucharistischen Opferakt selbst auch Gotte als Opfer und in Kraft des Meſsopfers für die Gemeinde darbringt. So hat sich zuletzt in der Liturgie der römischen Kirche das „gemeine Gebet“ als selbständige Handlung ganz verloren und weist nur noch verschwindende Reminiszenzen im Meßkanon auf. Wenn dagegen in der griechischen Kirche, resp. der morgenländischen Liturgie, die sog. Ektenie als litaneiartiges Bittgebet sich durch alle übrigen Akte, auch die des Vorgottesdienstes schon, hindurchschlingt, so ist nicht nur die selbständig bedeutsame Stelle dieser Handlung auch damit verloren, nicht minder auch gegen die gleich einseitige Betonung des Opferaktes der Eucharistie zurückgestellt; sondern die bei den Griechen gesteigerte Richtung auf dramatische Darstellung der Kultusvorgänge läſst für diese ausschließlich noch durch den Chor ausgefürte „Ektenie“ mehr nur noch den Eindruck einer musikalischen Begleitung des Hauptthemas übrig, wobei der Gemeinde hier wie dort die überwiegend passive Rolle der Zuschauer zufällt.

Endresultate liturgischer Entwicklung auf dem Boden der alten Kirche des Abend- und Morgenlandes sind damit schon gekennzeichnet. Aber wie dabei hervorgetretene Charakterunterschiede noch näher zu würdigen, so sind andere Momente nach ihrer Sonderentwicklung zu beleuchten. Letzteres fordert vor Allem der homiletische Teil, dessen wachsendes Zurücktreten im ganzen des Gottesdienstes durch den Einfluſs jenes Überwucherns des Opfergedankens und Priesterdienstes naturgemäß gegeben war. Die Uridee des ὁμιλεῖν als Wechselaustausch erbauenden Wortgenusses muſste onehin mit der Abnahme des ersten Geistes- und Gabenmaßes, zugleich auch infolge wachsender häretischer Gegensätze, frühe schon in die andere Weise des Lehrvortrages amtlich dafür bestellter Presbyter übergehen, denen nach apostolischer Anschauung damit gerade der höhere Ehrenvorzug zufiel (1 Tim. 5, 17), den einst die Apostel selbst für sich in Anspruch nahmen (Apg. 6, 4). Die Synagogenpredigt der Apostel bildet ja bekanntermaßen das die erste Pfingstpredigt Petri fortsetzende Hauptmuster des akroamatischen Predigtvortrages.

Herrschte indes bei dem letzteren Muster das missionarische Element vor, so erklärt sich nicht minder aus der Sache selbst, daſs im enggeschlossenen Christengottesdienste auf erster nachapostolischer Höhe der Gemeindezustände das praktisch paränetische Moment überwiegen muſste, das von dem alten ὁμιλεῖν her immer noch die Idee der „Selbstermanung“ der versammelten Gemeinde (Ebr. 3, 13, vgl. 1 Theſſ. 5, 11) übrig behielt. Dafür genügte eine kurze Ansprache, wie solches nicht nur in der Form des sogen. „Traktates“ in der abendländischen Kirche des Altertums, sondern nachmals im Mittelalter noch in allerlei Formen und in der morgenländischen Kirche wenigstens vereinzelt neben der ausgefürten längeren Predigt (λόγος, sermo) sich forterhielt. Daran wird leicht ersichtlich, wie namentlich im Anfangsbrauche die Schriftlektion daneben nur eine um so hervorragendere Bedeutung für den homiletischen Teil gewinnen muſste entsprechend der stofflichen Erweiterung, die sie schon zu Tertullians Zeit als Verbindung doppelter neutestamentlicher mit doppelter alttestamentlicher Lesung aufweist (Praescript. haer. 36 vgl. Justin, Apol. I, 67).

Das mit dem Wachstum der Gemeinden im alten römischen Reiche zugleich wachsende Bildungsbedürfnis wie die Entwickelung einer kirchlichen Theologie bedingte ebenso eine zweckbewuſstere Schulung für die öffentliche Lehrtätigkeit, als den ganz veränderten Charakter der kirchlichen Beredsamkeit, wobei nach den gegebenen Kulturbedingungen den „Griechen“ die geistige Fürerschaft zufiel. Wie die fast fünfzigjärige Friedenszeit nach der decianischen Verfolgung vorbereitend und nachmals die öffentliche Anerkennung der christlichen Religion durch Konstantin vollends ermöglichte, daſs die Kirchentüren sich für jedermann zur Anhörung der Predigt öffneten, so erneuerte sich für die letztere nicht nur der spezifisch missionarische Charakter, sondern steigerten sich vor allem die Anforderungen an die Kunst der Rede, die Allen Alles werden sollte. Die Lektionen wurden damit mehr als Redetexte dienstbar, soweit nicht neben ihnen der textlose Sermon die

schlechthin freie Selbständigkeit der geistlichen Rede als neue Form homiletischer Erbauung betätigt. Alles spezifisch liturgische Handeln zieht sich bis auf wenige Reste in den abgesonderten anderen Teil des eucharistischen Kultus zurück. Am charakteristischsten fülbar wird dies darin, dass ein angemessener, die Lektionen vorbereitender Introitus vor und außer den vereinzelten Anregungen durch Ambrosius („Ingressa") nirgends als Bedürfnis empfunden wurde; der früh erwachte Sinn aber für Psalmodie und Hymnologie (s. ob.) nur etwa zwischen den Lektionen einige Befriedigung fand.

Die Katechumenatspraxis eben jener Zeit verleitete zugleich dazu, sich an den Rechten der sogenannten „Hörer", resp. auch „Mitbetenden" genügen zu lassen; die letzte Taufvorbereitung aber, die erst den Weg zum Anteil an der missa fidelium eröffnete, wenn nicht anders, bis ans Ende des Lebens hinauszuschieben. Die alte Kirche kam den Bedürfnissen jeder Stufe christlichen Gemeindeanteiles und Segensbedürfnisses mit anerkennenswertester Fürsorge zu Hilfe. So gab es besondere Gebets- resp. Segensakte wie für alle Katechumenatsstufen, so für Pönitenten und Energumenen. Da jedoch alle diese kein Anteilrecht an der missa fidelium hatten, so musten mit der bewusster geordneten Unterscheidung der letzteren auch diese liturgischen Akte von dem eigentlichen Gemeindegebete, resp. von dem eucharistischen Teile des Gottesdienstes abgetrennt werden und bildeten nun einen immerhin dürftigen liturgischen Anhang und Schlussteil für den homiletischen Gottesdienst oder die sogen. Katechumenenmesse; wie etwa zu Origenes' Zeiten noch das Kirchengebet selbst (Hom. in Num. 20 al.). Obgleich auch bei jenen Akten der betende Anteil der ganzen Gemeinde in Anspruch genommen wurde, so musten doch die Sonderzwecke und die klassenweise mit der Erledigung der letzteren verbundene Entlassung der speziell Betroffenen die einheitlich kultische Feier mit einer gewissen Zersplitterung, die Katechumenen aber speziell mit der Gefar bedrohen, sich, wie gesagt, an den Segnungen mit denen sie nach der für sie bestimmten Fürbitte entlassen wurden, als Ersatz alles Weiteren genügen zu lassen.

Eben in dieser Epoche begann, in der Tat ganz parallel mit den ersten größeren Kunstbauten eines original neuen Kirchenstiles, der liturgische Ausbau der missa fidelium im großen Maßstabe. — Das Kultusdrama und die entsprechende Büne fanden sich zusammen —, in der letzteren letztlich der Ikonostas oder die Bilderwand der griechischen Kirche, als Vorhang und Durchgangskoulisse zugleich dienend. Der Kirchenbau wars ja, der von Anfang an die repristinirten alttestamentlichen Vorstellungen neu vor die Augen zauberte, das Allerheiligste als abgeschlossenes Mysterium, zugänglich nur für das Priestertum, wärend das Volk von außen zuschaut. So ganz wie Schaustück neben dem wirklichen Leben fürt die russisch-griechische Messe ihre gottesdienstliche Feier durch, dass auch die Entlassung der Katechumenen dort noch scenisch Andeutung findet, so wenig dieser Unterschied in der griechischen Kirche noch im Leben besteht.

Auch die neue Epoche der kirchlichen Beredsamkeit teilte das Interesse an weiten Kirchenhallen und erwuchs in ihnen; aber verglichen mit der eucharistischen Opferhandlung im Allerheiligsten galt der Predigtgottesdienst samt der wenigen Liturgie, die ihn noch umgab, doch nur wie ein Handeln in der Vorhalle vor dem eigentlichen Heiligtum der Gemeinde. Zu solcher Entstellung gedieh die an sich vollberechtigte Warheit von dem Höhepunkte im eucharistischen Kommunionleben. Das Bewusstsein von dieser Verirrung sollte bei dem Urteile über die eben diesen Wendepunkt charakteristisch darstellenden altgriechischen Normalliturgieen für einen evangelischen Christen allzeit den entscheidenden Maßstab bilden. Das verhängnisvolle letzte Ende der Entwicklung vollzog sich in der wesentlichen Stillstellung der Predigt und in dem völligen Aufgehen des homiletischen als selbständigen Gottesdienstteiles in der eucharistischen Messe. In tragischem Kontraste muste es der letzte große abendländische Prediger, — als solcher größer denn Augustin selbst zu nennen —: Cäsarius von Arelate muste es sein, der als Grundsatz aussprach, dass der letztlich allein bestimmende Wert des Kirchenbesuches in der Anwonung beim Messopfer liege (Hom. 12 u. 37 vgl. mit Hom. 6).

Die Darstellung der weiteren Entwicklungsfolge der Geschichte der Predigt

überlassend, verzeichnen wir hier im Interesse späterer Umgestaltung der Liturgie des Hauptgottesdienstes nur noch charakteristische Hauptmomente. Die aus der einheitlichen Meßliturgie wesentlich ausgeschiedene Predigt fand ihre mit neuer Erweckung christlichen Glaubens und Lebens im Volke kausal verbundene Erneuerung charakteristisch genug als Feld- und Massenpredigt unter freiem Himmel wider, in großartigster Wirkung durch den unvergleichlichen Volksprediger deutscher Nation Berchtold von Regensburg. Andererseits erneuerte sich das kultische ὁμιλεῖν der Urzeit nach schwächlicher Vorbereitung in der klösterlichen „Kollation" zugleich mit dem anderen großen Faktor der innerlichen Erneuerung der Kirche, der Mystik, und in dem von größten Vertretern derselben gepflegten Wortaustausch in höher angeregten Bruder- resp. Schwesterkreisen. In ihrer Rückwirkung auf durchgreifende Umgestaltung der altliturgischen Traditionen bewärte, was am wenigsten bekannt ist, die den lateinischen Meßgottesdienst nun durchbrechende Predigt in deutscher Nationalsprache ihren nativ begründeten Machteinfluss letztlich darin, dass im Mittelalter schon der deutschen Predigt sich eine ganz neue und für die Reformation vorbildliche Umgebung von ebenfalls in deutscher Sprache durchgefürten liturgischen Sonderakten anbildete. Wir nehmen den Faden dieser Entwicklung dort wider auf, wo es sich darum handelt, die reformatorische Umgestaltung der Liturgie prinzipiell und nach ihren ersten Ursprüngen zu würdigen.

Nur dies ist hier noch am passendsten einzufügen, dass das allgemeine Kirchengebet, dessen Absorption durch den Meßkanon bereits schon zu verzeichnen war, seit dem 5. und 6. Jarhundert im Abendland eine der nachmaligen Neubelebung der Predigt charakteristisch änliche Lebensfristung in dem Litaneigebrauch bei Prozessionen im freien Felde fand, nicht one auch seinerseits auf diesem Wege eine kultische Widereinfürung vorzubereiten, für die ebenfalls die Reformation erst durchgreifend wirksam werden sollte. (S. d. Art. „Litanei", Bd. VIII, S. 694.)

Vorerst kehrt die Betrachtung zu dem durch die griechischen Originalliturgieen erstmalig fixirten und durch Gregor d. Gr. und die Feststellung des römischen Meßkanons wesentlich abgeschlossenen ausschließlichen Anbau des eucharistischen Teiles zurück. Im Anschlusse an die dabei letztlich markirte Absorbirung des homiletischen Teiles ist dann zunächst die Herübernahme der Lektionen in den einheitlichen Gang der Meßliturgie zu vermerken. Dem oben prinzipiell begründeten Rechte der Wortgruppe war auch so eine an sich immer noch sehr wol motivirte Stelle gewart. Schon hier darf ausgesprochen werden, dass die an sich zweifellose Berechtigung selbständiger eucharistischer Gottesdienste, bei der Einheitlichkeit des dann ausschließlich herrschenden Kommunionprinzipes im engeren Sinne, von homiletischer Zugabe überhaupt nichts erträgt als höchstens die altkirchliche Form der kurzen paränetischen Ansprache; ihr wesentliches Genüge aber in den Lektionen für sich finden darf. Das alsbald zu beobachtende Bedürfnis einer weiteren liturgischen Vorbereitung und Umramung der Schriftlektion als solcher bestätigt am klarsten, dass dieser Zuwachs für die missa fidelium sich nicht anders vollziehen konnte als so, dass zugleich der Wortgruppe (s. ob.) als solcher eine ihrem prinzipiellen Anspruche gemäß selbständige Würdigung zu teil wurde. Sofern gerade für vollständigere liturgische Ausstattung der Wortgruppe in dieser Richtung das kirchliche Mittelalter auf deutschem Boden besondere Schöpferkraft betätigte (s. u.), darf auch darin ein prophetisches Moment für die reformatorische Form der Neugestaltung des Kultus gefunden werden.

Vorort für die liturgische Entwicklung des bezeichnet höheren Stiles war in der alten Kirche unzweifelhaft der Orient, und dort in erster Linie Syrien und Kleinasien neben Alexandrien. Das unmittelbare Bedürfnis des religiösen Lebens der Gemeinden brachte es freilich mit sich, dass aller Orten gleichzeitig geübt wurde, was in einzelnen Provinzen nur in besonderen Formen weiteren An- und Ausbau erfur. Die Grundlage des ursprünglich und auch wachsendermaßen durchschnittlich Gleichen darf in jenen ältesten Traditionen, die wir aus Plinius, Justin und auch noch Tertullian kennen, gefunden werden, und ebendies weist letztlich auf dieselben Vororte zurück. Der damit im allgemeinen angedeutete Gang

verrät zugleich schon die ganze Schwierigkeit streng historischer Forschung auf diesem Gebiete. Der Dogmatismus freilich, auf liturgischem Gebiete in der griechischen Kirche am weitesten vorgeschritten, macht es sich leicht genug. Mit Bekenntnisanspruche steht es für jene fest, dass die heilige „ἱερουργία“, gemäß Auftrag und Überlieferung Christi selber, der Folgezeit durch den Apostel Jakobus in vollständig redigirter Form überliefert worden sei (Gaß, Symbolik, S. 297). Die letztere gilt denn auch in der nach Jakobus benannten alten Jerusalemer Liturgie für noch erhalten. Dazu stimmt freilich schlecht, dass die apostolischen Konstitutionen in viel höherem Grade Petrus und auch Paulus bei allen Vorschriften für kirchliche Praxis beteiligt vorfüren. Schält man aber daraus als historischen Kern die einfache Tatsache, dass in der Tat Jakobus, „der Bruder des Herrn“, alle kirchlichen Traditionen Jerusalems weit hinaus zu ordnen und zu überwachen in der Lage war, in andere Gegenden dagegen, wie das Evangelium selbst, so auch die ersten kirchlichen Anordnungen durch andere Apostel kamen, resp. wie in Ephesus (s. ob.) speziell unter der weit hinausreichenden Leitung des Apostels Johannes standen, so ist auch damit materiell nicht viel weitere Sicherheit gewonnen.

Die oben besprochenen ältesten und verlässigsten Nachrichten über den Gang der Liturgie weisen eben eine ursprüngliche Einfalt und Einfachheit auf, die namentlich in ihrer wesentlichen Übereinstimmung verschiedenster Gemeindekreise und Gegenden eben nur dann erklärbar ist, wenn diese Formen und Maße des Gottesdienstes die von den Aposteln in wesentlicher Gleiche überlieferten waren.

Die römischen Liturgen betonen natürlich überall die Notwendigkeit der Annahme, dass die Apostel bei der Gemeindbegründung zugleich die Liturgie geordnet haben. Wie flüssig aber dabei das Einzelurteil auch bei neueren katholischen Gelehrten ist, beweist u. a. der kenntnisreiche Herausgeber der mozarabischen Liturgie, wenn er z. B. annimmt, dass Petrus den Spaniern eine andere Liturgie als den Christen in Rom zurecht gemacht habe, und die durch Irenäus nach Gallien gebrachte kleinasiatische Liturgie johanneische mit paulinischen Einflüssen vereinigt habe (Migne, Patr. lat. 85, p. 52 u. 79). Die letztere Nachricht über Irenäus stammt von dem sogen. Anonymus (H. Spelmann, Concil. Magn. Brit. I, 177) und würde, wenn die aus dem 7. Jarh. stammende Handschrift verlässigere Anhaltspunkte böte, von höchster Bedeutung sein, da dort zugleich die Bischöfe Trophimus von Arles und der Märtyrer Pothynus von Lyon als Ordner der Liturgie (nach Roms Muster) in Gallien genannt werden. Mone hätte mit dieser Notiz glücklicher als mit seinen Konjekturen operiren können. Doch s. u.

Dann hat es wenig Wert, dass man aus viel späteren Quellen noch für Jerusalem speziell mit Sicherheit ältere Praxis nachweisen kann, als sie die sogen. Liturgie des Jakobus in ihrer uns vorliegenden Gestalt vertritt. Die Beschreibung, die Cyrill in seinen mystagogischen Katechesen von der Jerusalemer Meßfeier gibt, erweist sich der Liturgie der apostolischen Konstitutionen als ungleich verwandter, denn jener des Jakobus. Änliches läßt sich bezüglich der Liturgie des Chrysostomus noch charakteristischer belegen. Bekanntlich sind die echten Homilien des Chrysostomus zugleich eine reiche Fundgrube für die zu seiner Zeit üblichen liturgischen Formen (vgl. Bingham, Origg. V, 193 sq.), aus eben diesen aber ergibt sich ein vollständig anderes Bild wie aus der nachmals als Chrysostomisch überlieferten Liturgie. Andererseits differiren über diese selbst wider die Handschriften in einem Maße, dass jeder besonnene Kritiker und Historiker auf eine einheitliche Darstellung einfach verzichten muss. Der seiner Zeit von Erasmus edirte und von Morel (IV, 522) adoptirte Text differirt durchgängig von dem bei Goar im Euchologion, der seinerseits wesentlich mit dem von Savile († 1622), dem Lehrer der Königin Elisabeth, in seiner 1613 zu Eaton auf Grund sorgfältigster Manuskriptsammlungen veranstalteten Ausgabe von Chrys. opp. VIII foll. harmonirt, womit auch der von Montfaucon übereinstimmt. Vgl. den letzteren Text bei Migne, Patrol. gr. 63, 901 sq. Nach übereinstimmender Ansicht spricht man auch den Berichten der apostol. Konstitutt. das höhere Alter zu; obgleich bei den besten Kennern der letzteren (Caspari) sich das Urteil immer fester stellt,

daſs sämtliche Bücher derselben eine letzte redigirende Überarbeitung erfaren haben, wodurch natürlich jede Unterscheidung über höheres Alter bezüglich der Libb. II, VII u. VIII, die für uns das Hauptinteresse haben, ein ganz unsicheres wird. Lagardes Arbeiten beweisen am klarsten, wie unkritisch die traditionelle frühere Behandlungsweise war. Dasselbe gilt aber in eher höherem Grade von den anderen alten Hauptliturgieen der morgenländischen Kirche. Für die kritische Unsicherheit aber, in der sich noch immer das gesamte Gebiet der einschlagenden Dokumente befindet, genüge, daſs auch mein alter Freund Lagarde in Göttingen, der so interessante Einzelfunde, wie die ephesinische Abstammung einzelner Bestandteile zu konstatiren in der Lage war (Symmikta S. 63), auf meine Bitte um weitergehende Beratung über das Verhältnis der einzelnen Bestandteile liturgischer Tradition der apostolischen Konstitutionen schlechthin ablehnend geantwortet hat. Und er ist der Herausgeber der ersten neueren kritischen Ausgabe des Gesamtwerkes! Was hätte es dann für Wert, herkömmliche Ansichten nach Vorgang auch des sel. Palmer, meines Vorgängers in der Bearbeitung dieses Artikels, zu widerholen. Der Engländer Neale, A History of the Holy Eastern Church. II Voll. 1850, auf den sich Daniel unter relativer Verwarung (IV, 41) mit besonderer Vorliebe stützt (S. 35 ff.), bewärt jedenfalls eine die von Böhmer, Augusti, Rheinwald u. a. (a. a. O. S. 33 f.) unvergleichlich überbietende umfassende Gelehrsamkeit. Seit ihm hat auch kein anderer gewagt, gleich apodiktisch die orientalischen Liturgieen nach Familien zu ordnen. In vielen Einzelheiten trifft unser Urteil auch ganz mit dem seinen zusammen (s. u.). Bezüglich des Maßes aber, das seinem kritischen Urteile anhaftet, genügt es auf die Art zu verweisen, in welcher er die entscheidenden Differenzen der Stelle, die das allgemeine Kirchengebet bald vor bald nach der Epiklese und Anaphora einnimmt, beurteilt (a. a. O. S. 37 f.).

Es liegt ja auf der Hand, daſs liturgische Formulare, auch wenn sie schriftlich fixirt waren, vor anderen Dokumenten bei abschriftlicher Vervielfältigung und vielmehr noch der Idee nach, der vorgeschrittenen theologischen Erkenntnis den liturgischen Gemeindeausdruck anpassen zu müssen (*ὁμοούσιος*, *θεοτόκος κτλ.*), der Gefar unterlagen, mannigfach verändert zu werden. Dabei ist auf diesem Gebiete noch viel zu wenig für Auffindung ältester Handschriften und für kritische Beurteilung der letzteren überhaupt geschehen. Eine Reihe relativ ganz sicherer Anhaltspunkte zu der Bestimmung des terminus ante quem non sind ja für die vorliegenden Texte zur Hand. So der Gebrauch des *ὁμοούσιος* und der *θεοτόκος* u. a., die Erwänung der subdiaconi neben den diaconi. Aber gerade in dergleichen können sich spätere Einzelveränderungen verraten, one daſs das tradirte Material im ganzen deshalb gleich jungen Datums sein müſste. Im Zusammenhange mit diesen Verwarungen erlaube ich mir nur schüchtern die nachfolgenden Resultate vorzutragen. Warhaft sichere Ergebnisse seiner Forschung kann bei den gegenwärtigen Vorlagen ein aufrichtiger Referent überhaupt nicht bieten. Dafür wäre erst Hoffnung, wenn eine weitreichende Kongregation die entsprechenden Kräfte für Aufsuchung und Vergleichung ältester Dokumente tätig zu machen in der Lage wäre.

Mehr als alle Einzelindizien bedeutet ein allgemeines Kennzeichen. Das ist der noch erhaltene Umfang der unmittelbaren Gemeindebeteiligung an der gottesdienstlichen Handlung, an deren Stelle in der griechisch-morgenländischen Kirche nachmals so gut wie ausschließlich der Chor, in der abendländischen Kirche der Klerus nach seiner verschiedenen Gliederung tritt. In den jetzt unter dem Namen des Basilius und Chrysostomus gehenden Liturgieen (vgl. Dan. IV, 2 S. 327 ff.) respondirt offiziell nur noch der Chor. Dasselbe gilt von der armen. Liturgie neuerer Form (a. a. O. S. 451 ff.). Bereits in der sog. Liturgie Adaei et Maris (a. a. O. IV, 1, 171 ff.), deren Vaterland Neale wol mit Recht in Persien sucht, tritt die Konkurrenz der Gemeinde bis auf vereinsamte bedeutsamere Einzelzüge (S. 191) bereits merkbar zurück, wie die Häufung der Kreuzeszeichnung (189 f.) und andere rituelle Formen unzweifelhaft das junge Alter der uns erhaltenen Texte erweisen. Was ursprünglich echt davon gewesen, wird vielmehr

auf den hochbedeutsamen urchristlichen Kultursitz Edessa zurückweisen. Auch die älteren *nestorianischen* Traditionen knüpfen hier an und werden vor das Konzil von Ephesus 430 zu setzen sein. Später überwaltete auch in diesen Kreisen der Einfluss der konstantinopolitanischen Liturgie. Die *malabarische* Liturgie, angeblich bis zu des Apostels Thomas Wirksamkeit in Indien sich zurückfürend, zeigt, so viel sich noch urteilen läſst, ebenfalls nestorianische Verwandtschaft. Die eifrigen Bemühungen des Dr. Mill, in Indien Dokumente aufzufinden, die einen besseren Anhalt als das bisher vorliegende Material gewärten, sind leider erfolglos geblieben.

Um so höher steigen, verglichen mit den bisher durchmusterten orientalischen Liturgieen, die beiden, welche sich auf Jerusalem und Alexandrien zurückfüren, die eine des Apostels Jakobus Namen tragend, die andere den des Evangelisten und ebenfalls als „Apostel" verehrten Markus. Von der ersteren war nach Seite ihrer apokryphen Herleitung schon oben zu reden. Die traditionelle Form trägt die unverkennbarsten Züge vieler Interpolationen. Dahin gehört zunächst der hier interpolirte, sonst in den orientalischen Liturgieen so selten (höchstens $^1/_5$) vertretene Teil der Katechumenenmesse, so hoch Interessantes sich dort findet (Sündenbekenntnis z. Eingang; das Credo hinter den Lektionen, vgl. Dan. IV, 1, 88 f. 99). Das echte Dokument hatte sicher nur die eucharistische Messe (a. a. O. S. 99 ff.). Aber auch in diesem Teile sind die Spuren späterer Eintragungen unverkennbar. Da wird in der Litanei, die übrigens große Übereinstimmung mit der konst.-apost. zeigt, bereits auch für Asketen und Eremiten gebetet (S. 102). Das *ὁμοούσιος*, selbst auf den heil. Geist angewendet (S. 104) oder vom Sone mit dem *ἀχώριστος*, Vater und Geist gegenüber, gebraucht (S. 125, vgl. 130: *ὁμοούσιος τριάς*), sowie namentlich die Prädizirung der Jungfrau Maria als *θεοτόκος* und *ἀειπαρθένος* (S. 109 f. 119, 128 ff.) spielen bereits eine große Rolle; wenn bezüglich der letzteren die Interzession auch nicht so massiv betont wird wie in der sogen. Lit. Adaei et Maris (S. 177).

Warum aber überhaupt für ein jedenfalls pseudepigraphisches Werk, das noch einem Cyrill Hierosol. weniger als die apostol. Konstitt. zur Vorlage gedient zu haben scheint (s. ob.), die Möglichkeit älterer Grundlagen ins Auge fassen? Darum weil, was uns hier Hauptrücksicht ist, der aktive Anteil der Gemeinde in der liturgia Jacobi mindestens kein geringerer ist, als in der Liturgie der apostolischen Konstitutionen. Hier betet sogar die Gemeinde das Vaterunser einstimmig (S. 123), ein für den Orient spezifisch wichtiger Charakterzug, der in anderen Liturgieen (vgl. St. Marci S. 163) wenigstens nicht in derselben Klarheit vorliegt. Uralte Züge, wie die Epiklese des heil. Geistes treten ebenfalls hier noch markirt hervor (S. 113 vgl. 112).

Immerhin wird, soweit es sich nur um das Maß der Konkurrenz „des Volkes" handelt, die nach Markus benannte Liturgie den Principat vor beiden letztgenannten behaupten. So viel läſst keine andere Liturgie das Volk respondiren; dabei mit so inhaltsvollen, bedeutsamen Responsen (S. 143. 158. 167. 169). Sogar eine selbständige Initiative scheint hier der Gemeinde zugesprochen („*καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου*" schließt die Gemeinde an eine vorgängige Doxologie, worauf der Priester unter dem Kreuzeszeichen antwortet: „*καὶ σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν*"). Bei der im Oriente früh hervortretenden Neigung zu weitschweifigen Formen darf auch die Kürze, welche diese Liturgie auszeichnet, eher als Zeichen höheren Alters angesehen werden. Auch Neale ist offenbar geneigt ihr eine erste Stelle anzuweisen. Aus Alexandrien selbst verdrängte sie der Einfluss Konstantinopels spätestens im 10. Jarh.; aber längst vorher hatten die Monophysiten, resp. die koptische und äthiopische Liturgie diesen Typus in Ägypten und Nubien verbreiten helfen. Von speziellem Interesse ist daneben Venedigs und seines Doms von St. Markus Anhänglichkeit an orientalische Traditionen dieser Richtung, die dieser Hauptstation für Vermittlung aller orientalischen Einflüsse an den Occident speziell zugänglich waren (a. a. O. S. 135).

Diese Andeutungen über die griechischen und orientalischen Liturgieen müssen für das Maß des Raumes und den Zweck, der hier bestimmt, genügen. Die oben

charakterisirte Sachlage würde orientirteren Berichterstattern immer noch die höchste Bescheidung nahelegen. Möchte nur, was wir geben konnten, auch bei dem beschränkten Maß der bisher vorliegenden Dokumente, junge Theologen anregen, aus dieser reichen Fundgrube für Dogmengeschichte wie für Charakteristik des unmittelbaren christlichen Gemeindelebens zu erheben, was bisher als ein für diesen Zweck noch wesentlich brach liegender Schatz bezeichnet werden muss! Zur Erleichterung des nächsten praktischen Gebrauches sind oben die Quellen meist nur nach Daniels Codex liturgicus citirt. Das vollständigste Material für die orientalischen Liturgieen findet man bei Renaudot ed. II, Frankf. a. M., 2 Bände (1. Aufl. Paris 1715 f.). Die orientalischen Liturgieen sind nur in lateinischer Übersetzung und in jener zweiten Auflage leider nicht einmal die Seiten der ersten verzeichnet. Einzelnes findet man in Assemanns Codex liturgicus (Rom 1749—66, 13 Bde) sorgfältiger behandelt, resp. mit den Urtexten belegt. Die eingefügten Abhandlungen hat Neale a. a. O. ausgiebig benützt. Für das Morgenland kommt besonders Tom. V (alexandrin. Liturgie) und Tom. VI (hierosolymitan. Liturgie) in Frage. Die anderen Voll. sind überwiegend liturgischen Einzelhandlungen gewidmet, bieten aber für diese auch überall Originaltexte der katechetischen und besonders homiletisch-liturgischen Tradition. Daneben kann das Euchologion oder Rituale Graecorum von Goar. Ed. II Venet 1730 nur ein untergeordnetes Interesse beanspruchen, am ehesten noch durch seinen allerdings großen Reichtum an Formularen für einzelne Gebetshandlungen. Für den russisch-griechischen Kultus sind Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländ. K., deutsch, Leipzig 1838, vgl. dess. Lexidion der morgenländ. K. 1838; Muravieff, Gesch. der russ. K., deutsch v. König, Karlsruhe 1857; Rajevsky, Euchologion der orthodox-kathol. Kirche, Wien 1865, zu vergleichen. Am bequemsten orientirt: Alt, Der christliche Kultus S. 201 ff. Auch Daniel hat von Alts Darstellung profitirt.

Mit Ausnahme des in dem russisch-griech. Kathedral-Gottesdienst zu letzter Vollendung gekommenen Dramacharakters (s. ob.), ist im Morgenlande, trotz interessantester Ansätze dazu, für das rein Liturgische im Armenischen, wie für den Ausbau des Kirchenjares bei den Nestorianern (vgl. Alt, Kirchenjar, Berlin 1860, S. 280 ff.), von einer eigentlichen Fortentwicklung, geschweige prinzipieller Art, über das 6. Jarhundert hinaus nicht zu reden. Teils wirkte die Uniformirung nach konstantinopolitanischem Muster lämend ein (s. ob.), teils fürten Veränderungen der Vols- im Verhältnis zur Schriftsprache notwendig zur Stagnation. So trat an die Stelle des Altsyrischen und Koptischen das Arabische als Umgangssprache. Das Äthiopische der alten Liturgie- und Bibelsprache verstehen in Abessynien kaum die Priester noch. Bei den nichtunirten und monophysitischen Armeniern, die im Unterschiede von den Unirten allein noch die alte Messe behalten haben, wird nur diese im eranischen Altarmenisch, die Predigt dagegen in dem stark semitisch beeinflussten neuarmenischen Idiom gehalten. Vgl. interessante armenische Rituale bei Assemann a. a. O. I, 186 ff., II 194 ff., III 118 ff.

Inzwischen hatte man sich im Morgenlande mit Vorliebe auf mystische Ausdeutung des Kultusdramas verlegt, wozu Dionysius der Pseudo-Areopagita den ersten entscheidenden Anstoß gegeben hatte. Maximus Confessor, Germanus II. und Nic. Cabasilas sind hervorragende Fortsetzer. Im Abendlande erwacht die gleiche Neigung mit voller Stärke erst gegen Ausgang des Mittelalters. — Der abendländischen Entwicklung wendet sich nun das weitere Interesse zu. Obgleich teilweise in älteren Dokumenten vertreten, als die morgenländischen Liturgieen, erstreckt sich doch die lebendige Fortentwicklung im Abendlande, zumal in wichtigen Einzelmomenten, viel weiter hinaus ins Mittelalter und erlebte in der Reformation eine vollständige prinzipielle Neugestaltung. Darum ordnen wir sie an zweite Stelle, abgesehen davon, dass der Orient, der griechische insbesondere, überhaupt als die original kräftigere Quelle der stofflichen Ausbildung der Liturgie anzusehen ist.

Die abendländische Entwicklung der Liturgie verfolgt im allgemeinen die gleichen Banen wie die orientalische und fürt letztlich nur konsequenter den Opfergedanken und das Prinzip der Priesterhandlung durch; wie beides ja an dem

Abendländer Cyprian die auch fürs Morgenland bedeutsamste Originalvertretung hatte. Ein wichtigster Unterschied mit dem Morgenlande zeigt sich zunächst in der Wal und Ordnung der Lektionen als Perikopen im Sinne der Zeitlosung für den Wechsel der Kirchenjarsfeier nach bestimmten Hauptepochen und an den einzelnen Sonntagen im Gegensatze zu der im Morgenlande vorherrschenden „lectio continua". Auch bei Wegfall der Predigt behielt dann im Abendlande die Lektion innerhalb der einheitlichen Meßfeier das erhöhte Interesse des „index temporis", von welchem alle variablen Teile der Gesamtliturgie ihre Sonderbestimmung herleiteten, im Unterschiede von dem, was im allgemeineren Sinne „canon" hieß und namentlich im Centrum der eucharistischen Feier allzeit den wesentlich gleichen Inhalt bewarte. Die Wortgruppe selbst gewann von daher bald ein reicheres und individueller geartetes sakrifizielles Leben. Wichtiger aber noch erscheint die Rückwirkung auf die innere Gliederung des nun sich notwendig erweiternden einleitenden Vorgottesdienstes. Hier vor allem macht sich nun das Bedürfnis geltend, losungsmäßig den besonderen Zeitmoment intonirend zu markiren. Ganze Psalmen, wie die „Ingressa" des Ambrosius sie enthielt, konnten für neutestamentliche Heilstatsachenfeier so wenig noch für geeignet gelten, als die alttestamentlichen Lektionen für den christlichen Hauptgottesdienst. Beide werden von nun an vorwiegend in die Horen- und Nebengottesdienste verwiesen und nur einzelne Psalmenworte, der christlichen Festfeier möglichst angepaßt, behaupten sich als Introitusantiphone neben dem eigentlichen Introitusspruch, der in unmittelbarer Korrespondenz zu den Lektionen, resp. zu der des Evangeliums zu stehen pflegt. Da der einleitende Teil aber doch nicht bloß für die Wortgruppe, sondern wie diese selbst als erste Vorbereitung der eucharistischen Feier in Frage kam, so musste er neben jenem Introitus, besonderen Sinnes, noch andere Bestandteile in sich aufnehmen, die über die mittle Wortgruppe hinweg bereits mit der Opferhandlung am Ziele korrespondirten. So allein wird es erklärlich, wie neben, resp. vor den sogen. „Kollekten" und Gebeten, die schon im speziellen Zusammenhange mit den Lektionen standen, zeitenweis, wie in Gallien, preces allgemeiner Art, resp. wie sicher in Rom die Litanei als eigentliches Kirchengebet am Anfange des Gottesdienstes oder, wo noch länger sich alttestamentliche Lektionen erhielten, „post prophetam" eintreten konnten, in Gallien geradezu mit dem Namen der „praefatio", wärend der sonst so genannte Einleitungsakt vor dem Meßkanon in Gallien „illatio", zuweilen auch „immolatio", hieß. Hier genügt zu vermerken, dass als bleibendes Resultat jener Veränderungen das „Kyrie" nach dem „Introitus" zu betrachten ist, das in seiner unmittelbaren Korrespondenz zu dem Gloria in excelsis, resp. zu dem sogen. „großen Gloria" (dem „Laudamus"), das eucharistische Moment der Gesamtfeier vorbereitend in der Einleitung andeutet, wie später noch näher zu begründen. Dass Gregor d. Gr. diese Anordnung für die römische Gemeinde letztlich fixirt und im einzelnen eigentümlich neu gestaltet hat (das „Christe" zwischen den beiden „Kyrie") steht fest (Epp. lib. IX, 12 ad ep. Joh. Syracusanum).

Aus diesem Einflusse der Perikopen erklärt sich vieles an der Eigentümlichkeit der liturgischen Dokumente des Abendlandes. War schon an den Moneschen Messen das Überwiegen der variablen Teile charakteristisch, so liegt das Hauptinteresse an dem sogen. „Sacramentarium Leonianum" (zuerst 1735 von Bianchini edirt) in der Menge von Kollekten, die dasselbe für die Lektionen bietet, und als Anhalt für Feststellung seines, wie des Alters, des sogen. „Gelasianum" (zuerst von Tommasi, Rom 1680 edirt, Hdschr, ca. 730) und des „Gregorianum" (Codd. aus dem 8. und 9. Jarh., vgl. Muratori, Liturgia Romana, Venet. 1748) dient insbesondere der Vergleich der fortschreitenden Perikopenentwicklung. Man vergleiche die sorgfältigen Untersuchungen von Ranke in dem „kirchlichen Perikopensystem", Berlin 1847, S. 95 ff.

Viel charakteristischer noch als im Morgenlande machen sich ferner die provinziellen Unterschiede für das Abendland geltend. Behauptet doch in Italien selbst Mailand spezifisch selbständige Traditionen neben Rom, im einzelnen bekanntlich bis in die Gegenwart. Nur ist die sogen. ambrosianische Liturgie

(Dan. Cod. lit. I, 48 sq.), die noch heute Geltung hat, so wenig als die dem Ambrosius fälschlich zugeschriebenen an liturgischen Notizen so reichen sechs Bücher „de sacramentis“ als genuine Quelle für die ambrosianisch-mailändische Liturgie originaler Tradition anzusehen, da beide unzweifelhaft bereits eine Mischung mit römischen Elementen späterer Zeit aufweisen.

Afrika, das seit Tertullians Zeiten im engsten Connex mit römischen Traditionen stand (Tertull., Praescript haer. c. 36), durch Cyprians Einfluss nachmals eine bis in den Orient (s. ob.) hinüber wirkende selbständige Bedeutung gewann, vereinigt seit Augustin, dessen Werke für die spätere Entwicklung der dortigen Liturgie die Hauptquelle bilden, zugleich auch mailändische mit den römischen Einflüssen. Bezüglich der speziell eingreifenden Frage über die Stelle des Kirchengebetes (s. ob.) bei Augustin darf ich auf meine Prakt. Theologie (S. 349) verweisen (vgl. im einzelnen Epp. 107. 119 c. 18 u. 178; de civ. Dei 21. 24; de bono persev. c. 7. Contra Faustum c. 21 al.).

Die fruchtbarste Kirchenprovinz bleibt für Liturgie Gallien, wo sich eine Reihe von Missalien und Sakramentarien an jene immerhin ältesten Dokumente von Mone anschließen. Die oben erwänte Notiz des „Anonymus“ (S. 778) über älteste Einbürgerung der römischen Messe in den südlichen Diözesen macht um so mehr einen tendenziösen Eindruck, als sie auf die Ordination des Trophimus in Rom gegründet wird und die ältesten Dokumente, wie wir sahen, zwar auf Irenäus, aber gerade in Stücken (Epiclese des heil. Geistes) zurückweisen, die der römischen Tradition fremd sind. Dagegen hat Thommasi (Rom 1680) drei gallische Missalien und Mabillon eben diese (Paris 1685) neu edirt, letzterer vereint mit einem in Luxeuil aufgefundenen Lectionarium Gallican. Dazu kommt endlich ein von dem letzteren Sacramentarium Gallicanum betiteltes und in Bobbio aufgefundenes Missale, im Museum Italicum (II, 273 ff.) veröffentlicht. Das letztere Dokument darf als das wichtigste insofern bezeichnet werden, als es das einzig vollständige und zugleich, weil zu den sog. Missalia mixta oder plenaria (s. u.) gehörig, das reichste ist. Schon wegen letzterer Eigenschaft, aber auch in mancherlei Einzelheiten, zeigt es Verwandtschaft mit der so wichtigen mozarabischen Liturgie (s. u.). Andererseits überragt das sogen. Missale Gothicum durch Reichtum und Reinheit älterer Bestandteile alle übrigen und ist man daher allerdings berechtigt, demselben unmittelbar nach den Moneschen Messen seinen Platz anzuweisen, als Quelle für die Zeit von ca. 450 bis ca. 600 (Prakt. Theol. S. 290). Das Bobbiense wie das sogen. Gallicanum vetus schöpfen bereits aus dem Gothicum. Wäre Mabillons Ansicht probebeständig, dass dieses Missale bei den Westgoten in Südgallien tatsächlich in Gebrauch gewesen, so würden sich für dasselbe noch interessantere Fragen um den Zusammenhang mit der lit. mozarab. ergeben. Aber wie schon Thommasi vermerkt, dass der von ihm zuerst beibehaltene Name („Gothicum“) im Manuskript von jüngerer Hand zugesetzt ist, so beweist der Inhalt, obenan die aufgenommenen Rogationsmessen, dass seine Heimat vielmehr im fränkischen Gallien zu suchen ist. Eben dahin gehört zunächst das sogen. Gallicanum vetus, dessen Heimat man wegen der scheinbar bevorzugten Germanus-Messe in der Diözese Auxerre (Antissiodorum) gesucht, und dessen Alter man wegen einer „oratio pro imperio Romano“ bis in die Zeiten des unbestrittenen Bestandes römischer Herrschaft in Gallien hinaufzudatiren gewagt hat. Wie aber das erstere Argument einfach durch den defekten Zustand des Codex sich widerlegt, indem eben andere Privatmessen verloren gegangen sind, so lehrt die Vergleichung schon mit dem Gelasianum („Respice ad Romanorum sive Francorum benignus imperium“) und vielmehr noch mit dem Ordo Romanus alter Form („pro rege Francorum sive pro imperatore“), wie irrig der andere Schluss ist. Erweisen dazu noch verschiedene Einzelmessen ganz zweifellos, dass dieses Gallicanum erst nach Gregors d. Gr. Zeit zu setzen ist, so verweist die Erwänung des imperium Romanum dies Dokument warscheinlichst erst in Karls d. Gr. Zeit. Dann dürfte selbst das sogen. Missale Francorum relativ früheren Ursprunges, wenn auch gewiss nicht, wie Morinus (De sacr. ordinatt. fol. 261) annimmt, vor 560, aber wol in die Zeit der Herrschaft der Majores domus zu setzen sein (vgl.

Al. Leslei praefatio bei Migne 85, 88). Daſs dabei das eine oder das andere Missale nicht zugleich mehr oder weniger ältere Traditionen bewart habe, ist damit natürlich nicht präjudizirt, wie dergleichen sachlich allzeit dem Zufalle unterworfen bleibt.

Letztentscheidend aber für die Würdigung sämtlicher aufgefürter Dokumente, das Bobbiense und das Lektionar von Luxeuil nicht ausgenommen, tritt das unzweifelhaft konstatirbare Herüberwirken römischer Traditionen speziell des gregorianischen Kanon bei diesen Missalien ein.

Bezüglich Spaniens würde man one die mozarabische Liturgie ausschließlich an die Konzilienakten und des Isidor (de ecclesiasticis officiis vgl. Briefe) spätes Zeugnis († 636) gewiesen sein. Auch von daher aber stünde bereits das besondere Interesse fest, daſs troz der späten definitiven Konformirung mit Rom (im 11. Jarh.) die nächstentsprechende Vorgestalt für den römischen Kanon bei Isidor Hisp. aufzuweisen ist; wie andererseits feststeht, daſs seit Reccareds Übertritt zur orthodoxen Kirche Spanien als Vorort hierarchischer Ansprüche zu betrachten ist, die speziell auf liturgischem Gebiete Oppositionsbewegungen von Vigilantius u. a. (Anfang des 5. Jarh.'s) hervorgerufen hatten. Um so höheres Interesse gewinnt dann die sogen. mozarabische Liturgie, sofern für sie, abgesehen von späteren Redaktionseinflüssen, unzweifelhaft ein letztlich bis in frühestes Altertum hinaufreichender Ursprung in Anspruch genommen werden darf.

Die letztentscheidenden Fragen sind freilich auch hier verwickelt genug. Der herkömmliche Name, für dessen Ursprungszeit alle Anhaltspunkte fehlen und dessen nächster Sprachsinn („most") nur etwa den Makel unreiner Abkunft involvirt, könnte ebenso leicht nur als eine Miſsdeutung des noch bei der durch den Kardinal Ximenes veranlaſsten letzten Kodifizirung beibehaltenen Titel: „Missale mixtum" angesehen werden, eine Bezeichnung, die freilich ebensowenig eine häretisch infizirte Abstammung als eine spätere, speziell mit Ximenes Edition verbundene Infizirung durch anderweite liturgische Traditionen andeuten will. Vielmehr ist damit nach historisch begründetem Verständnisse ein über die engeren Grenzen des Inhaltes gewönlicher Missalien hinausgreifender Reichtum bedeutet (Migne 85, 13), resp. zugleich die Anlage auf Gemeindeverhältnisse, bei denen ein auch one weitere Unterstützung von Ministerialen amtirender Priester für alle ihm allein zufallenden Funktionen genügende Auskunft sich erholen konnte (a. a. O. S. 85). Eben deshalb hieß ein derartiges Missale ebensowol „plenarium" oder „plenarium perfectum"; wie das Bobbiense Gallicanum (s. ob.) als Beweis dafür gelten darf, daſs dergleichen Meßbücher mindestens schon vor dem 8. Jarh. in Brauch waren.

Bezüglich der letzten Kodifizirung dieser in einzelnen von den Sarazenen verschonten Gemeinden in Toledo zulezt erhaltenen Tradition genügt zunächst die Bemerkung, daſs nachdem 1480 den betr. sechs Gemeinden von Ferdinand und Isabella neue Privilegien erteilt worden waren und inzwischen der Toletaner Erzbischof Petrus de Mendoza wesentlich unfruchtbar gebliebene Bemühungen für deren gottesdienstliches Leben versucht hatte, der Nachfolger des letzteren († 1495), Kardinal Ximenes de Cisneros nicht nur durch Neuordnung und ausreichende Dotirung des betreffenden Klerus dafür Sorge trug, daſs die Liturgie nach ihrer eigentümlichen Übung bis auf den heutigen Tag relativ gleichartig ihre tatsächliche Existenz fristen konnte, sondern auch der Nachwelt über das von ihm vorgefundene Material durch erste Drucklegung, resp. Transscribirung der nur in gotischer Schreibweise erhaltenen Dokumente ins Lateinische, ein gesicherteres Urteil ermöglichte.

Ob bei dieser ersten Drucklegung zugleich neue Einflüsse von der längst sanktionirten römischen Praxis wirksam geworden, ist um so schwerer auszumachen, als die sog. mozarabische Liturgie unzweifelhaft vorher schon durch derartige Einflüsse im Laufe der Zeit influirt worden war; wie historisch sicher feststeht, daſs schon zu Petrus de Mendozas Zeiten in diesen Gemeinden nur noch bei einzelnen fest-

lichen Gelegenheiten ihre Originalliturgie neben der sonst herrschenden spanisch-römischen gebraucht wurde (a. a. O. S. 12).

Für das Altertum dieser originalen Tradition aber seien hier nur einzelne charakteristische und sicher beweisende Grundzüge hervorgehoben —, so: daſs in dieser Liturgie noch die tägliche Kommunion auch unter Spendung des Kelches an die Gemeinde vorausgesetzt wird, wie zur Osterfeier noch die weiße Kleidung für die ganze Gemeinde. Änlich bedeutsam ist die öffentliche Wideraufnahme der Pönitenten durch bischöfliche Handauflegung. Daneben findet sich nicht minder ein feierlicher Taufakt zum Epiphanienfest vorgesehen, wie Palmsonntag andererseits noch als Termin der feierlichen Überlieferung des Taufsymbols gilt und den Neophyten sogar noch Milch und Honig gespendet wird. Auch gebieten nicht nur die Diakonen silentium vor den Lektionen, wie den letzteren ihrerseits die Presbyter noch selbständig Maß setzen; sondern auch die uralte Sitte der Verlesung der Diptychen durch die Diakonen ist hier noch in Brauch. Dazu kommt die ganz originelle Behandlung der Lektionen. Da werden mittenhinein Verse und ganze Abschnitte weggelassen, die für das Lektionsinteresse weniger als für den original-historischen Kontext bedeuten; verschiedene aber innerlich verwandte Abschnitte werden zu einer Einheit als Lektion verbunden; endlich finden sich wol auch Worte frei hinzugesetzt, für welche die gegenwärtig vorliegenden Texte keinerlei Anhalt bieten und auch damals wol schwerlich geboten haben. Solche Geistesfreiheit stimmt schlechthin nicht zu dem Geiste der gesetzlichen Ordnung, in dem wie anderwärts so für Spanien speziell alle Gottesdienstformen schon zu Isidors Zeit, geschweige in der Epoche römischer Uniformirung, gefesselt erscheinen. Daſs bei dem Lektionsbrauche immer auch wenigstens eine alttestamentliche Lektion den neutestamentlichen vorangeht, ist zwar auch in der älteren gallischen Praxis zu belegen, aber jedenfalls auch ein Indicium höheren Altertums, resp. als charakteristischer Unterschied von der römischen Liturgie anzusehen.

Interessanteste Erscheinungen der Meßfeier selbst treten damit in Vergleich. Wenn die mozarabische Liturgie noch das griechische ἅγιος, ἅγιος im Originallaut fürt, so muſs dafür sicher die urkirchliche Einbürgerung des griechischen Idioms im lateinischen Abendlande eher als irgend welche spätere Kopie der ausgebildeten griechischen Liturgie im 4. Jarh. in Anspruch genommen werden. Daneben aber bietet die mozarabische Liturgie einzig in aller anderen Tradition mitten im eucharistischen Opfermoment eine Formel, die im Gegensatze zu der wachsenden Opfertheorie ein unvergleichlich evangelisches und für alle neuere liturgische Gestaltung warhaft vorbildliches Element (s. u.) vertritt. Das ist die mit der Konsekration unmittelbar verbundene Anrufung des Sakramentsstifters (s. ob.): „Adesto, adesto Jesu“, nach dem Kontexte in dem Sinne vermeint, daſs der Herr seine Stiftung zu aller Zeit noch in der Form erfüllen wolle, wie einst da er menschlich persönlich unter seinen Jüngern gegenwärtig das erste Abendmal gehalten. Verbunden mit der in der mozarabischen Liturgie zugleich erhaltenen Epiklese des heil. Geistes muſs auch dieses Charakteristikum sicher eher als Indicium altevangelischer Anschauungen der eucharistischen Feier gelten, denn als eine späte Neuerung, wie neuere römisch-katholische Theologen anzunehmen geneigt sind. Jedenfalls würde, wenn die letztere Ansicht berechtigt wäre, der Kardinal Ximenes selbst in den Verdacht des Anteils vorreformatorisch gerichteter spanischer Theologen geraten. Ein Kritiker war er ja.

In Warheit darf die dokumentarisch treue Bewarung solcher Eigentümlichkeiten alt-mozarabischer Liturgie vielmehr als eine der bedeutsamsten Instanzen dafür gelten, daſs uns auch in den von Ximenes angeordneten und durch einen deutschen Bibliopolen (Peter Hagenbach) hergestellten, in der vatikanischen Bibliothek noch vorhandenen ersten Druckausgaben der mozarabischen Liturgie unvergleichlich wertvolle Quellen erhalten sind. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daſs auch diese letzte Revision nur vollendet hat, was aus Anlaſs der toletanischen Konzilien schon Isidors Zeit und Einfluſs zur Konformirung dieser uralten Traditionen mit der in Spanien (s. ob.) original vorbereiteten römischen Observanz beigetragen hatten. Immerhin können die von dem neuesten römischen Bearbeiter

der mozarabischen Liturgie angestellten kenntnisreichen Untersuchungen, ob der isidorische Zeitgenosse Leander der eigentliche Redaktor des dem Kardinal Ximenes letztlich vorgelegenen Missale sei, nur die Bedeutung haben, dass, wie auch von jener Seite unzweideutig anerkannt wird, damit nicht mehr gemeint sein soll, als dass uralte und, wie man dort meint, direkt apostolische, jedenfalls durch gotische Vermittlung in Spanien heimisch gewordene Gottesdienstformen zur Zeit Leanders, resp. Isidors, etwa eine den späteren Traditionen entsprechende Redaktion erfaren haben. Einzelerscheinungen häretisch-christologischer Fassung, wie man damals dergleichen beurteilte (Apollinarismus), fehlen in der Tat nicht schlechthin. Um so mehr bedeutet es dann für die altoriginale Herkunft, dass auch noch zu Karls des Kalen Zeit die damals vorliegenden Dokumente auf synodalem Wege die Anerkennung einer orthodox berechtigten Liturgie erfuren.

Ihren Abschluss fand die gesamte Entwicklung der abendländischen Liturgie in Rom, von wo schon die bedeutsamsten Anfangsimpulse ausgegangen waren. Gregor der Gr. setzt den Schlussstein. Durch gregorianische Redaktion sind bereits die Dokumente beeinflusst, in denen der Nachwelt das oben besprochene Gelasianum erhalten ist. Der Welt- und Kulturberuf Roms bewärt auch hier seine Eigentümlichkeit. Nicht schlechthin Neues wird geschaffen. Selbst die eingreifende gregorianische Reform des musikalischen Elementes der Liturgie, resp. des Kirchengesanges, zeigt nur den Charakter der Fortbildung gegebener Formen (der altgriechischen Tonarten), resp. die Richtung auf gesetzmäßig festgestellte Normen in einer der altrömischen gravitas entsprechenden Gehaltenheit, gegenüber der rhytmischen Beweglichkeit des ambrosianischen Gesanges. Darin eben spiegelt sich aber das eigentümliche Talent, wonach Rom gegenüber dem sich namentlich auf liturgischem Gebiete ins Weitschweifige und Maßlose verlierenden Byzantinismus der Erbe des altklassischen Bewusstseins für das Maßvolle und Gemeingiltige geworden war. Die überlangen griechischen Gebete wie der dadurch über alles Maß angeschwollene Gesamtumfang der orientalischen Messe fand für das Abendland erst unter Gregor die letztlich durchgreifende maßvollere Beschränkung; zugleich freilich, wie schon bemerkt, zu bleibender Beeinträchtigung des großen allgemeinen Kirchengebetes als solchen. Indem Opfer- und Priesterbegriff gleichzeitig ihre letztvollendete Ausbildung fanden, wurde auch für das Abendland alles selbständige Mithandeln der Gemeinde mehr und mehr stillgestellt; wenn schon zu Gregors Zeit und noch weit darüber hinaus (8. u. 9. Jarh.) nicht in dem Maße, wie in dem von dieser Epoche aus prinzipiell bedingten Verlaufe des späteren Mittelalters. In derselben Richtung aber gründet vor Allem, dass der sogen. Meßkanon, in dem sich alle Opferhandlung konzentrirt, im Vergleiche auch zu der vorbereitenden spanischen Entwicklung (s. ob.), durch Gregor seine noch für die Gegenwart der römisch-katholischen Kirche normal bedingende Form erhielt („Te igitur“ etc). Die Uniformirung der verschiedenen anderen Provinzen des Abendlandes nach diesem Muster war dann nur noch eine Frage der Zeit. England wurde, Dank der sogen. augustinischen Mission, die erste erfolggekrönte Versuchsstation und die von Karl d. Gr. mit dem Zauber des neuerweckten abendländisch-römischen Kaisertums umgebene, älter schon vorbereitete Verknüpfung fränkisch-monarchischer mit römisch-kurialen Interessen machte sich dabei als durchgreifendster Hauptfaktor geltend; am unmittelbarsten und empfindlichsten an den ambrosianisch-mailändischen Traditionen, die für ganz Italien billig den Anspruch teilweis ältester Originalüberlieferungen, resp. -Schöpfungen erheben durften. Einzelnes davon ist aber doch, Dank der Zähigkeit italienischer Municipal-Opposition, bis auf den heutigen Tag bewart.

Zwar stammt auch das, was wir von unmittelbaren Dokumenten des sogen. Gregorianum heute noch besitzen, erst aus späteren Zeiten (s. ob. 8. und 9. Jarh. vgl. Muratori, Liturgia Romana). Aber wenn damit auch manche Veränderung im einzelnen gegeben war, lassen die reichlich vorhandenen Belege bezüglich des universal-geschichtlich durchgreifenden Einflusses dieser Epoche darüber keinen Zweifel, dass auch der sogen. „Ordo Romanus“ (Muratori a. a. O.), in seiner umfassenden Bedeutung für alles priesterlich liturgische Handeln, noch in der römisch-

katholischen Kirche der Gegenwart, nach Seite aller wesentlichen Bestandteile aus dieser allseitig uniformirenden Epoche sich herleitet. Damit darf, was heutzutage noch herrschende katholische Praxis der Liturgie im Abendlande ist, für ausreichend charakterisirt gelten.

Im einzelnen übernimmt die deutsche Kirchenprovinz, einerseits mit Rom in gleichmäßigster Kontinuität pietätsvoll konnex und andererseits doch zugleich voll impulsivster Neigungen selbständiger Geltendmachung des Nationalgeistes, für das spätere Mittelalter die Rolle einflussreichster Fortbildung. Vorerst trägt dieser Einfluss mehr formal-stofflichen Charakter. Von St. Gallen vornehmlich aus wird, wie schon angedeutet, die liturgische Umgebung der Wortgruppe durch neue Texte für das sogen. Graduale wie für die musikalische Erweiterung des Halleluja nach der Evangelienlektion in Sequenzen u. dgl. bereichert. Auch die nähere Verbindung des Credo mit den Lektionen, als die originale Glaubensantwort auf das Wortzeugnis, ist im Unterschiede von orientalischer wie altspanischer Tradition, als eine in Gallien zuerst zu beobachtende germanische Beeinflussung zu betrachten, ganz analog dem Einzelbrauche, dass die Ritter des Mittelalters ihre Schwerter zum Zeugnis ihrer Verpflichtung für das Evangelium und den rechten Glauben zu kämpfen, in diesem Zusammenhange zu lüften pflegten.

Eine ungleich bedeutsamere Veränderung der Meßliturgie in Deutschland ist viel weniger bekannt und erst durch Cruels sorgfältige Forschungen neuesten Datums in volles Licht gesetzt worden (Gesch. d. deutsch. Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, S. 221 ff.). In unmittelbarem Zusammenhange mit der in Deutschland einflussreichsten Wirkung der Predigt in gemeinverständlicher Volkssprache, entstanden ganz neue selbständige liturgische Einlagen, welche die übliche lateinische Messe in deutscher Sprache und in unmittelbarem Anschlusse an die meist sehr kurze deutsche Gottesdienstpredigt durchbrachen. Irgend Änliches kenne ich auf romanischem Sprachgebiete nur in Form der allerdings viel älteren (11. Jarh.), aber auch viel unbedeutenderen Erscheinung der sog. „épître farcie" in der Provençe vgl. Bartsch, Grundriß z. Gesch. der provenzal. Litteratur, Elberfeld 1872, S. 10. — Folgenreichste Bedeutung eignet unter diesen liturgischen Einlagen in deutscher Sprache dem nach der Predigt damals üblich gewordenen allgemeinen Sündenbekenntnisse, das man an dieser Stelle bisher als eine spezifische Schöpfung der Reformation, unter der Bezeichnung der „offenen Schuld", namentlich von Zürich her, bekannt — anzusehen gewont war. Nach herrschender Übung kennt die römische wie die griechische Messe nur eine Art Sündenbekenntnis des Priesters am Anfange des Gottesdienstes, die sogen. apologia sacerdotis, und dieses kann gar nicht einmal als integrirender Bestandteil der Messe in ihrem öffentlichem Verlaufe betrachtet werden. Nur ganz ausnahmsweise finden sich einzelne ältere Vorgänge von Sündenbekenntnissen im Namen der Gemeinde, teils am ersten Anfange wie in einigen Handschriften für die unechten proanaphorischen Teile der Liturgie Jacobi (Daniel a. a. O. S. 88 f.), teils eingestreut im Verlauf (vgl. ebenda S. 121 (127).

Wer den Einfluss der mittelalterlichen Beichterziehung speziell auf das deutsche Volk kennt, wird in dieser Bereicherung der spezifisch „deutschen" Liturgie des Mittelalters, zumal bei genauerer Beachtung der dabei üblichen Absolutionsformel nichts Zufälliges sehen, wie noch weniger in der andern Tatsache, dass die Nachwirkungen dieses mittelalterlichen Brauches sich bleibend und folgenreich nur in den reformatorischen Liturgien geltend gemacht haben, wärend die herkömmliche Tradition der lateinischen Messe in der römischen Kirche diese zeitweilig geduldeten volkstümlichen Einlagen einfach wider ausgeschieden hat. Für die Neugestaltung der Liturgie seit der Reformation gebürt diesem Momente um so mehr eine fundamentale bedeutsame Wertung, als in dem Bedürfnisse eines gottesdienstlich fixirten Sündenbekenntnisses der Gemeinde mit nachfolgender Absolution der unmittelbarste Ausdruck von der durchwirkenden Konsequenz des reformatorischen Materialprinzipes der „Rechtfertigung aus Glauben" erkannt werden darf; wärend auch in jener mittelalterlichen Form bei der Tröstung noch alle sog. „Tod-

sünden" dem Beichtstule mit seinem Bußgesetze ausdrücklich vorbehalten blieben (vgl. die Absolutionsformel bei Cruel u. m. Art. „Beichte" Bd. II, S. 220).

Einen gewissen Ersatz mochte man ja in dem zu Gregors Zeiten schon eingebürgerten „Kyrie" vor dem Gloria am Eingange der Meßfeier finden. Aber dabei verkennt man vielfach, auch noch in neuzeitlich lutherischer Kultustheorie, daſs das Kyrie für sich nicht spezifisch als Sündenbekenntnis gefaſst werden kann, sondern nur die Bedeutung einer Elendsklage hat, wie dies der Idee des vorbereitenden Introitus weiteren Umfanges und dem Ausdruck der Heidensehnsucht neben den weissagenden israelitischen Psalmenantiphonen vor dem gemeinmenschlichen Erlösungstroste in dem Weihnachtsklange des Gloria in excelsis entspricht. Wenn sich in reformatorisch-lutherischen Agenden mit diesem Kyrie das sogen. „Konfiteor" als Gemeindeausdruck verbindet, so ist auch dieses, im Unterschiede von der „offenen Schuld" nach der Predigt, mehr als ein Bekenntnis allgemeiner Sündhaftigkeit zu werten, wie das darauffolgende Absolutionswort mehr nur die Form einer allgemeinen Tröstung hat; verglichen mit der ausdrücklich formulirten Sündenvergebung nach der Predigt. Hier findet aber eben auch eine Art eigentlicher Beichte von Sünden statt, parallel der sogen. „allgemeinen Beichte", als Besonderheit des in der pietistischen Epoche eingebürgerten Gottesdienstaktes vor dem heil. Abendmale.

Nach reformirtem Brauche, dem spezifischer Absolutionsausdruck überhaupt fremd ist, pflegten dergleichen Vorakte im Hauptgottesdienste im Geleite der dort onehin üblichen Einleitung des Predigtgottesdienstes durch Kanzelgebete sich zu vollziehen. Das sogen. liturgisch formulirte Konfiteor am Anfange des Gottesdienstes ist dort ebenso unbekannt, als die sog. „offene Schuld" nach der Predigt in den reformirten Kirchen, wo sie ursprünglich in Brauch war, bald wider in Abgang gekommen ist, resp. ein verschwindendes Moment bildete.

Umsomehr sollte man seitens derer, die auf lutherischem Konfessionsgebiete höheres Interesse für liturgische Ausgestaltung des Gottesdienstes beweisen, ein Verständnis dafür erwarten, daſs die lutherische Reformation teils in Ergänzung des Kyrie im altkirchlichen Meßeingange durch das sogen. Konfiteor mit allgemeiner Tröstung, teils in Bewarung jener mittelalterlich-nationalen Traditionen durch das ausfürliche Sündenbekenntnis nach der Predigt mit entsprechender vollständiger Absolution zweierlei Ansätze zu ganz verschiedener Ausbildung der beherrschenden Liturgie für die Hauptgottesdienste der Gemeinde an die Hand gibt. Der erstere Brauch bleibt unmittelbar in der Bau der altbräuchlichen Abendmalsmesse, für welche die Predigt ein verschwindendes Moment bildete. Die Einlage eines Konfiteor mit allgemeiner Tröstung an einer Stelle, wo früher schon das Kyrie und Gloria als direkte Vorbereitung der eucharistischen Feier wirkte, konnte um so weniger den Gesamtgang alteriren, als in dem letzteren Hauptteile selbst das Agnus Dei mit der Pax die unmittelbar entsprechende Parallele bildet.

Dagegen beruht der Brauch, im Namen der Gemeinde ein eigentliches Sündenbekenntnis mit entsprechender priesterlicher Absolution der Predigt folgen zu lassen, unzweifelhaft auf der seelsorgerlichen Einsicht, daſs die Gemeinde für solche Akte allzeit erst nach Anhörung der Predigt des Wortes am bereitetsten sein wird. Diese Einsicht aber ist selber nur ein Zeugnis für das Recht und die hohe Bedeutung von Predigtgottesdiensten als selbständige Hauptakte des Kultus. Auf organische Gestaltung dieser zu denken zwingen aber vielmehr die faktischen Verhältnisse. Die Römischen können freilich Sonntags wie täglich das Meßopfer auch one jegliche Teilnahme der Gemeinde, immerhin mit mehr individueller Freiheit, als viele Protestanten wissen, vollziehen. Nach evangelischem Grundsatze aber gibt es keine „Kommunionfeier" one Anteil der Gemeinde: wobei die protestantischen Geistlichen die Mitfeier ihrerseits allerdings ungebürlich zu vergessen pflegen. Immerhin läſst sich nach evangelischem Grundsatze auch dergleichen nicht kommandiren. Der große Apostel selbst stellt alle Einzelbeteiligung am Sakrament mit seinem „so oft ihr" unter das Gesetz des individuell empfundenen Bedürfnisses (1 Kor. 11, 26). Diesem echt evangelischen Prinzipe entsprechend, stellt Luther in seinen ältesten liturgischen Entwürfen (Lat. Messe von 1523) den ein-

fach verständigen Grundsatz auf, dass, „wenn Personen vorhanden sind, die danach begehren, das Sakrament ihnen gereicht werde" —, und dies begleitet mit dem schneidig scharfen Ausdruck reformatorischer Grundanschauung: „denn es am Worte und nicht an der Messe liegt". — Wenn doch unsere modernen Kultusidealisten von diesen ebenso verständigen als heilsmäßig korrekten reformatorischen Grundsätzen her lernen wollten!

Zunächst würde man dann so unpraktische Ansprüche, wie den, dass jeder echt lutherische Hauptgottesdienst mit Abendmalsfeier schließen, resp. so eingerichtet werden müsse, als folgte dieses in Form von eigentlicher Gemeindefeier, reformatorisch korrigiren. Tatsache ist, dass einmal nicht sonntäglich Kommunikanten da sind. Und selbst dann, wo solche nur ganz vereinzelt sich anmelden, muss die private Speisung dieser vor, resp. neben dem sonntäglichen Hauptgottesdienste als ebenso seelsorgerlich wie kultisch berechtigt anerkannt werden. Der älteste und normalste Brauch der „Messe" war ja vielmehr darauf berechnet, dass noch „commune omnes" die Anwesenden mitfeierten. — Vielmehr aber noch muss jener prinzipielle Grundsatz allen echten Sönen der Reformation wie eine prophetische Warnung davor gelten, dass man sich nicht wie die „Ritualisten" Englands auf dem Wege des „Puseyismus" unvermerkt wider zu der römischen Kirche zurückfüren lasse. Die Vermeidung dieser Charybdis überantwortet deshalb noch nicht der Scylla reformirt kaler Predigtgottesdienste, wie gleich weiter sich ergeben wird. Vielmehr handelt es sich zunächst nur um die Erkenntnis, dass klare Lehre der Geschichte ebenso wie reformatorische Prinzipien auf scharf gesonderte, auch ihrer Liturgie nach je eigentümlich ausgestattete homiletische und eucharistische „Hauptgottesdienste" hinweist. Mit Ausnahme der kurzen Episode, die Justins Kultusbericht (s. ob.) vertritt, spricht der ganze übrige Geschichtsverlauf der Meßfeier dafür, dass Predigtgottesdienst und Abendmalsfeier als unterschiedene Akte gehalten wurden, wenn auch nicht immer den Tageszeiten nach, wol aber in der markantesten Form unterschieden, wie in der Hauptepoche altkirchlicher liturgischer Normalschöpfungen, als missa catechumenorum und missa fidelium (s. ob.). In der römischen wie in der griechischen Kirche geht der Predigtgottesdienst noch heute wesentlich oder sogar der Zeit nach merklich unterschieden neben der Abendmalsmesse her. Und könnte gerade dies als mali ominis erscheinen, so genügt ein aufmerksamer Vergleich der „deutschen" (1526) und der „lateinischen" (1523) Messe Luthers, um zu erkennen, dass Luther selbst auch den Unterschied der Predigt vor allerlei Volk und der Abendmalsfeier bewusster Christen anzuerkennen geneigt war (vgl. auch d. Brandenb.-Nürnb. K.-O. bei Richter, K.O.O. I, 203). Selbst die praktische Folge gewann dies eine Zeit lang, dass Brenz nach Luthers Vorschlag (1523) Messe und Predigt als gesonderte Gottesdienste nebeneinander zu ordnen versuchte (vgl. Prakt. Theol. S. 421). Seit im Mittelalter die Volks- und Wanderpredigt überhaupt erst der Predigtübung wider neu Boden geschafft hatte, war die Unterscheidung vom stehenden Meßgottesdienste geschichtlich um so bedeutsamer vorbereitet, als eben jene Vorgänge gegenüber dem legal priesterlichen Kultus ein für die Reformation direkt prophetisches Element bildeten.

Das Recht selbständiger Predigt- als Hauptgottesdienst ist onehin, wie durch den Pfingstvorgang, der auch die traditionell herrschende Stunde dafür inaugurirt hat, so prinzipiell durch die Bedeutung des neutestamentlichen Wortes als des universalsten Gnadenmittels erwiesen. Dem Worte vor allem andern muss zustehen, für sich selbständig den Mittelpunkt kultisch-christlicher Feier mit dem Anspruche zu bilden, dass diese „Hauptgottesdienst" der christlichen Gemeinde zu heißen verdient.

Dann gilt es eben nur aus der Geschichte weiter lernen, was für spezifisch homiletische Gottesdienste an eigentümlich entsprechender Liturgie längst besondert ist; auch wenn diese Prüfung der liturgischen Traditionen zu dem Geständnisse zwingt, dass man bei den achtungswertesten neueren Reformversuchen auf diesem Gebiete auch für rein homiletische Hauptgottesdienste ganz unbesehen auf die altkirchliche Meßliturgie zurückgegriffen hat, die ihrerseits die eucharistische Zielfeier ausschließlich im Auge hatte und jedenfalls schlechthin nicht auf die Zwischenein-

lagen von Predigten des üblichen Umfanges berechnet war. Durch die letzteren muss ja der einheitliche Eindruck des Gesamtfortschrittes der Liturgie vollständig zerrissen erscheinen. — Wollte man aus gesamtgeschichtlich schlechthin nicht begründetem Kultusidealismus an solchen Formen als für den „Hauptgottesdienst" ausschließlich sanktionirten in einseitiger Konsequenz doch festhalten, so gäbe es für Erhaltung eines einheitlichen liturgischen Fortschrittes keine andere Auskunft, als die, den alten abendländischen kurzen „Traktat" wider an die Stelle der Predigt als rednerisch freiwaltender Wortvermittlung zu setzen.

Die Irvingianer haben diese Konsequenz vollzogen; aber bei allen eigentümlichen Schönheiten der deutsch-irvingianischen Liturgie (vgl. „Die Liturgieen und andere Gottesdienste der Kirche", Berlin, Hiekthier 1861), unterstützt durch den Eindruck hierarchischer Amtsabstufungen, darf dennoch der relativ geringe missionarische Einfluss dieser anfangs so aussichtreichen Bewegung vor allem darauf zurückgefürt werden, dass der freien Bewegung der Predigt dort die Lebensadern unterbunden sind. Solche Warnungsbeispiele sollte man billig beachten.

Jedenfalls aber muss es als eine eigentümliche Unbesinnlichkeit erscheinen, die altkirchlich tradirte, schlechthin auf eucharistische Messe berechnete Liturgie one weiteres auf unsere Gottesdienste, wie sie geschichtlich geworden sind, zu übertragen. Zwar glaubt man sich dafür gerade auch auf original reformatorische Muster berufen zu können. Aber abgesehen von den oben angefürten Beweisen direkt entgegenstehender prinzipieller Anschauungen liegen eben in der liturgischen Gesamttradition unserer Kirche ausgeprägte Muster für die Unterscheidung der Liturgie bei rein homiletischen und bei eucharistischen Gottesdiensten klar erkennbar vor, zu deren allseitig befriedigender Ausbildung nur die älteren kirchlichen Traditionen ergänzend anzugehen wären. — Wir geben in Kürze ein andeutendes Bild des geschichtlichen Gesamtergebnisses.

Eine umfassendere Altarhandlung bildet zunächst auch bei rein homiletischen Gottesdiensten den charaktervollen Abschluss. Dazu gehört freilich vor allem die Verlegung des gemeinen Gebetes von der Kanzel an den Altar, worin eine Reihe älterer lutherischer Agenden vorangehen (Wittb. 1533: Die Litanei; d. Preuß. KO. v. 1559; Schleswig u. a.); wie der von Luther selbst vorgeschlagene Ersatz des Kirchengebetes durch die von Anfang an freilich weniger verbreitete Paraphrase des Vater-Unsers eben diese Form des Vorganges befürwortet. Statt des letzteren Versuches machte sich vielmehr in weiten Kreisen das Bedürfnis geltend, dem gemeinen Gebete an dieser Stelle auch einen Formausdruck zu geben, bei dem die betende Mitwirkung der Gemeinde zu tatsächlichem Ausdruck komme. Dafür dient teils die sog. „diakonische" Gebetsform, bei welcher der Gegenstand der Einzelbitten, als „Prosphonese" angekündigt, von dem „Kyrie" der Gemeinde aufgenommen wird; teils und viel entsprechender die sog. „Litanei" selbst (s. d. Art. Bd. VIII, S. 694). Die älteste Form des „gemeinen Kirchengebetes" würde damit in der unvergleichlichen Verdeutschung und Verbesserung Luthers erneuert; zugleich als ein schönster Bestandteil der „musikalischen Messe" empfohlen. Geht dieser letzteren dann als erster Hauptakt der Altarhandlung nach der Predigt die sog. „offene Schuld" mit Absolution voraus, so wird nicht nur unmittelbar ersichtlich, wie die Liturgie des homiletischen Hauptgottesdienstes der herkömmlichen Verbindung eines Kyrie mit einem Konfiteor, wenn auch am Schlusse statt am Anfange, nur vollständiger noch gerecht wird; sondern die abschließende Altarhandlung des homiletischen Gottesdienstes gewinnt durch die vollständigere Absolutionsform zugleich einen eigentlich sakramentalartigen Abschluss, der doch zugleich entsprechendste Form für die vorhergegangene Predigt des Wortes trägt (s. ob.).

Dass die letztere zugleich praedicatio legis und evangelii sei, veranlasste seiner Zeit im Gegensatze zu den Wittenberger Reformatoren die Nürnberger (Brenz und Osiander) zu der Forderung, dass an dieser Stelle neben der Absolution auch die Retention verkündigt werden müsse. Hessen folgte vor anderen dieser Tradition. Wenn aber die neueren hessischen Reformversuche der Liturgie sich deshalb bestimmen ließen, das nach ganz anderen Mustern adoptirte Konfiteor am

Anfange der Messe nun seinerseits nicht nur mit einer vollständigen Absolutionsform, sondern auch mit der Retention auszustatten, was beides die althessische Liturgie eben erst nach der Predigt hatte, so dient dieser Misgriff vor anderen zur Warnung vor liturgischen Reformvorschlägen one vorgängige, allseitig genügende historische Forschung. Im gesamten Umfange liturgischer Traditionen ist dies ein reines Novum, und nur ein streng prädestinatianischer Calvinist könnte von Herzen das „Gloria in excelsis“ anstimmen, nachdem unmittelbar vorher verkündigt worden ist, dass Sünden auch unvergeben bleiben.

Auch für die Absolutionshandlung nach der Predigt wird sich weniger eine Hinzufügung der Retention, die zaghafte Gewissen immer in Gefar zu bringen geeignet ist, als eine entsprechende Formulirung der Bedingungen für berechtigte Aneignung der Absolution („denen, die ihre Sünden von Herzen bereuen, an Jesus Christus glauben und ihr Leben ernstlich bessern wollen“) empfehlen. Als entscheidende Konsequenz aber bei dieser Art Verbindung von Sündenbekenntnis und ausgefürtem Kyrie (Litanei) nach der Predigt sollte vielmehr anerkannt werden, dass bei so geordneten Gottesdiensten das Konfiteor und Kyrie am Anfange in Wegfall zu kommen hat, um unentsprechende Widerholungen zu vermeiden.

Der Vorgottesdienst enthält ja daneben auch, wie geschichtlich nachgewiesen (s. ob.), von Alters her eine Reihe von Bestandteilen, die sich ihrem Wesen nach ausschließlich auf den Wortgebrauch beziehen und im Laufe der Zeiten ihrerseits speziell unverdient verkümmert sind. Dazu gehört in erster Linie der „Introitus“, von dessen Normalform wir nur noch Antiphonen bewart haben, die mit der neutestamentlichen Textlektion vielfach in gar keinem Zusammenhange stehen; abgesehen von den musikalisch wie nach dem Gedankeninhalt so wirsamen späteren Einlagen der „Tropen“. Wolan, erneuere man statt des der Abendmalsmesse vorzubehaltenden Konfiteor, Kyrie und Gloria am Anfange, bei rein homiletischen Gottesdiensten diese ehrwürdigen Vorbilder, für welche die alte Kirche mit einem ebenso musikalisch als textlich für jeden Sonntag variirten Thema aufkam —: eine Praxis, die freilich besser nur als Wechsel stehender Formen für die verschiedenen Hauptepochen des Kirchenjares zu befolgen wäre.

Die neueren Gottesdienstordnungen haben zugleich vielfach die doppelte Lektion am Altare vor Credo und Predigt beseitigt. Zweifellos in direktem Gegensatze zu allen altkirchlichen Traditionen. Damit fielen naturgemäß die gerade auf deutschem Boden erwachsenen Zwischeneinlagen des „Graduale“ mit dem „Halleluja“ und des „Traktus“, widerum zugleich hochbedeutsame Momente der „musikalischen“ Messe, dem Chore speziell befohlen. Wer möchte sagen, dass bei Widererweckung solcher liturgischer Traditionen die Ausstattung des rein homiletischen Gottesdienstes zu peinlicher Armut herabsänke one die anderweit von der eucharistischen Messe entlehnten Bestandteile! Wer müsste nicht vielmehr anerkennen, dass mit der Erneuerung solcher Bestandteile die Liturgie der Hauptgottesdienste eine bei allen liturgischen Reformversuchen der Neuzeit unhistorisch übergangene Bereicherung erfüre? — Folgt dann der zweiten Lektion das gemeinsam gesprochene Credo, so ist damit nicht nur der spezifisch abendländischen, von Gallien aus befürworteten Tradition Folge geleistet (s. ob.); sondern dem liturgischen Vorakte ebenso ein krönender Altarabschluss gegeben, als der Idee der vollendetste Ausdruck gesichert, dass ebenso nach vernommenem „Herrenwort“ die gläubige Jüngerschar um dasselbe gesammelt auftritt, als der nachfolgende individuelle Glaubensausdruck der Predigt nicht minder unter das Gesetz des Gemeinglaubens als unter das des Schriftwortes gestellt erscheint.

Dass die neuzeitliche liturgische Reform statt des Glaubensliedes das im gemeinsamen Tatvollzuge gesprochene Credo wider zu Ehren gebracht hat, muss als eine erfreuliche Errungenschaft betrachtet werden; wenn schon die Substituirung des apostolischen Symbols an Stelle des für den Hauptgottesdienst wolbedacht vorbehaltenen nicänischen Bekenntnisses dabei als übergebliebene Abschwächung alter Traditionen zu bemerken ist. Die anglikanische Kirche hat diese Tradition strenger bewart. — Wenn sonst unter dem Gesange des Glaubensliedes der Prediger die Kanzel betrat, so möchte, was sich daneben als Predigt- oder Haupt-

lieb eingebürgert hat, eher entbehrt werden, als andere Fragen über charakteristischen Eintritt des Gemeindeliedes bei rein homiletischen Gottesdiensten unerwogen bleiben dürfen. — Soweit vielfach da, wo im Interesse liturgischer Wechselhandlung die umfänglicheren Ansprüche des Gemeindeliedes- und -Gesanges wie eine Konzession an moderne Gewonheiten angesehen werden, sollte man doch nicht übersehen, daſs in diesem durch Lektion oder Predigtthema angeregten Gedankenaustausch der Gemeinde ein Rest des ursprünglichen ὁμιλεῖν neuen Ausdruck gefunden hat, der seelsorgerlich eben so hoch berechtigt ist, als Pausen stiller Meditation, wie sie die durch die Lektionen speziell bedingten Choreinlagen des Graduale ꝛc. (s. ob.) an die Hand geben würden. Dazu kommen aber noch Spezialfragen für die Ausgestaltung selbständiger homiletischer Hauptgottesdienste. Wenn das Kyrie und Gloria am Anfange der homiletischen Gottesdienste wegfällt, so erinnert man sich billig, daſs vor und noch mehr seit der Reformation das sogenannte Kyrielied eine umfassende Pflege und viel alte Liebe gefunden habe. Daneben aber besitzt unsere Kirche an dem unvergleichlichen Liedersatze des großen Gloria in dem „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" — einen Schatz, dessen völlige Verdrängung durch die Alleinherrschaft der eucharistischen Liturgie nach der neueren Kultusreform z. B. in Bayern nur tief beklagt werden kann. Wolan, sagen wir wider, singe man bei homiletischen Gottesdiensten vor dem Introitus mit bewuſster Bevorzugung alte Kyrielieder, und wenn dann zum Schlusse des Introitus das gloria patri gesungen, oder wenn man dies vorzieht, auch das gloria in excelsis vom Liturgen intonirt ist, falle die Gemeinde mit dem: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" ein. Jedenfalls bleibt, wie man auch über die letzteren Vorschläge denken mag, durch Erweiterung des Introitus und Erneuerung des Gradualgesanges dem rein homiletischen Gottesdienste ein selbständig reicher Vorgottesdienst, der sich ebenbürtig jener der eucharistischen Feier entlehnten Liturgie an die Seite stellen darf und aus edelsten historisch entsprechenden Vorbildern ableitet, die bisher bei den liturgischen Reformen der Neuzeit ganz außer Rücksicht geblieben sind.

Verbindet man diese Vervollständigung des homiletischen Vorgottesdienstes mit jenem Altarschlusse nach der Predigt, bei dem als letzte clausula Vater-Unser, Benedicamus und Segen selbstverständlich vorausgesetzt sind, — das Vater-Unser, nach ältesten und lang erhaltenen altkirchlichen Vorbildern, womöglich ebenso unisono wie vor der Predigt das Credo gesprochen —: so wird jedenfalls die Klage über liturgische Verkümmerung dieser Hauptgottesdienste verstummen müssen; bei einiger Versenkung in den Gesamtgang aber vielmehr die Anerkennung für die einheitliche Durchfürung der Grundgedanken homiletischer Hauptgottesdienste nicht verweigert werden können.

Auch kann bei solchen Vorschlägen liturgischer Bereicherung unmöglich der Vorwurf noch berechtigt erscheinen, daſs die Einbürgerung reiner Predigtgottesdienste eine Hinneigung zur reformirten Praxis, resp. eine Befürwortung des rationalen vor dem feiernden Elemente involvire. Umgekehrt ist oben angedeutet, mit welchen Gefaren eine einseitig ritualistische Richtung bedroht und wie echt reformatorisch die alles andere überbietende Bevorzugung der Predigt des Wortes ist. Protestanten sollten erst offenere Augen dafür gewinnen, wie gut es die römische Kirche versteht, zugleich warhaft rhetorisch begabte und geschulte Männer an exponirte oder anderweit bedeutsame Posten zu stellen. Jener Hauptmacht liegt dabei dennoch nicht im Worte des Geistes, sondern im ritualistisch-liturgisch wirkenden Eindruck priesterlichen Handelns. Gegen alles Imponirende dieser Eindrücke sollte das Bewuſstsein des warhaft evangelischen Begriffes vom „allgemeinen Priestertum" genügender Schutz sein.

Die Kalheit des reformirten Gottesdienstes hat ihren Grund vielmehr in der Zurückstellung des sakramentalen Elementes. Die Verarmung des liturgischen Altardienstes ergibt sich von daher als notwendige Konsequenz. Die Sakramentsfeier selbst an einzelne Hauptzeiten mehr des weltlichen als des Kirchenjares, das für die Reformirten keine organische Bedeutung hat, angeknüpft, leidet nach Seite der liturgischen Feier unter den Folgen jener kultischen Voraussetzungen,

wie mehr noch unter den dogmatischen der dort herrschenden Sakramentslehre. Immerhin gibt es dort Momente der vorwiegenden Gemeindevertretung, wie speziell bei der Konfirmationsfeier (vergl. meine Katechetik I, 576), die sich aller Beachtung empfehlen; und gegenüber dem doch überwiegend nur sakrifiziell ausgestatteten ritualistischen Reichtum der englisch-bischöflichen Kirche möchte es auch hier schwer fallen, zwischen Scylla und Charybdis zu wälen.

Alle Liturgie nach lutherischem Grundsatze, auch die der rein homiletischen Gottesdienste, beruht lediglich auf den Wesensvoraussetzungen der Gnadenmittellehre, wornach ebenso die Predigt des Wortes, als die spezifisch sog. Sakramente ein schlechthin rezeptiv zu ehrendes göttliches Geben neben dem selbständig sakrifiziellen Gemeindehandeln vertreten. Aus eben demselben Grundsatze leitet sich bei uns auch alles liturgische Handeln ab. Schlechthin nicht in dem Sinne der römischen Kirche, wonach der Priester das Sakrament macht und priesterliche Altarhandlung das Wesen aller kultischen Feier bildet. Vielmehr ist nach echt reformatorischem Grundsatze der Geistliche bei allen sakrifiziellen Handlungen nur der Mund und Fürer der Gemeinde, bei allen sakramentalen, obgleich der Idee nach ganz der stiftungsberechtigte Vertreter und Haushalter alles „göttlichen Gebens“, im Momente der Ausfürung doch schlechthin nur der „diakonische“ Vermittler des gemeindlichen Gnadengenusses. Was wir „Amt“ nennen, heißt in der Schrift des N. T.'s überhaupt διακονία oder Dienst. Dieser vollzieht sich ebenso in der Predigt wie in dem spezifischen Sakramentsdienste. Aber wenn unsere obige Befürwortung des Rechtes selbständiger homiletischer Hauptgottesdienste den Anschein gewinnen könnte, als wollten wir der eucharistischen Feier daneben nun eine gewisse Rückstellung anweisen, so tritt letztlich die Aufgabe an uns heran, einer normal liturgischen Feier auch nach dieser Seite ihr volles Recht zu sichern. Wir stehen dabei nicht an zu bekennen, daſs an der Art, wie Luther der Sakramentsfeier neben der Bedeutung der Predigt 1523 Ausdruck gegeben, immerhin auch etwas von der Einseitigkeit des ersten reformatorischen Impulses gegenüber dem Miſsbrauche der römischen Messe haftet. Auch die anderweite Aussprache in der „deutschen Messe“ von 1526 ist offenbar nicht frei von experimentirenden Versuchen erster Neuschöpfung. Wenn dann tatsächlich die meisten Agenden des 16. Jarhunderts an diese beiden Erstlingsvorschläge als verschiedene Hauptrichtungen angeknüpft haben, so darf ein Versuch, auch der eucharistischen Feier ihre selbständigen Rechte sowol nach altbegründeten Geschichtsvorbildern als nach korrekten reformatorischen Prinzipien Ausdruck zu geben, um so weniger als unberechtigt angesehen werden.

Was zunächst die formelle Ausgestaltung dieser Feier in ihrem centralen Vorgange anlangt, so kann darüber kein Zweifel walten, daſs die lutherische Reformation in vollem Rechte war, die althergebrachte Form des römischen Kanons resolut zu verwerfen. Abgesehen von der in demselben dreimal widerkehrenden Kommemoration resp. Anrufung der „Heiligen“, bedingte ebenso die anzuerkennende innerliche Einheit dieses römischen Kultusstückes ein aut-aut, wie andererseits die Absorbirung des Kirchengebetes, ganz abgesehen noch von der Alles beherrschenden priesterlichen Opferidee, zu durchgreifender Reform dieses Teiles der herkömmlichen liturgischen Feier verpflichtete. Damit aber war unzweifelhaft eine allseitige und prinzipiell reformatorische Neugestaltung der eucharistischen Messe zur Notwendigkeit geworden, wie Luthers Vorschläge, namentlich in der „deutschen Messe“ von 1526, dies unbestreitbar belegen.

Eine historisch gerechte Beurteilung des liturgischen Herkommens wird dabei dennoch nicht zu so radikalen Reformversuchen veranlassen, wie Luthers beide ersten Vorschläge von 1523 und 1526 nahelegen. Die nachfolgende Geschichte lutherischer Liturgiegestaltung bietet selbst auch berechtigste Korrektive gegenüber diesem Schwanken erster reformatorischer Impulse. Versuchen wir denn auf Grund bester alter und nachreformatorischer Traditionen, änlich wie oben für rein homiletische Hauptgottesdienste, einen Vorschlag für entsprechend organische Gestaltung des eucharistischen Gottesdienstes.

Hauptgottesdienst muſste dieser (s. oben) prinzipiell allzeit in erster Linie

genannt werden, weil diejenige Gottesdienstform und Feier, in der das „Kommunionleben" der reifen Gemeinde seinen höchsten und spezifischen Ausdruck gewinnt. Wir unterscheiden dann eben nur überhaupt die Bezeichnung „Hauptgottesdienst" nach zweierlei Richtung. Einmal praktisch gebraucht von der herrschenden und gewönlich gewordenen und besuchtesten sonntäglichen Hauptfeier zu der altsanktionirten Stunde (9 Uhr; vgl. auch die römische Praxis). Das andere mal gilt es prinzipiell von dem Kommuniongottesdienste spezifischer Form; aber eben von diesem nur dann mit Recht, wenn Abendmal mit voll entsprechender liturgischer Feier oder eigentliche Abendmalsmesse gehalten wird. Wollten wir dieser nicht ebenso gerecht werden, wie wir für den homiletischen Gottesdienst das Recht besonderer liturgischer Feier fordern, so möchte mit Fug von einseitiger Kultivirung der Predigtgottesdienste gesprochen werden. Legt man dann den höheren Wert zugleich auf die Massenversammlung und den Eindruck der Abendmalsliturgie auf diese, so kann von dem letzteren in Warheit doch nur gesprochen werden, wenn wenigstens eine größere Anzal Kommunikanten vorhanden und die Gemeinde dafür erzogen ist, daſs auch die Nichtkommunizirenden bei der Feier mithandelnd gegenwärtig bleiben. Dann empfiehlt sich allerdings in Festzeiten und wenn sonst zalreicher Abendmalsbesuch Sitte ist, der spezifischen Abendmalsliturgie zwischenhinein immer wider den Vormittagsgottesdienst einzuräumen, damit dieselbe auch den Fernerstehenden nicht unvertraut bleibe und immer wider auch vor allen Kirchenbesuchern ihre heilige Schönheit entfalte. Nur bleibt dabei immer die Unterbrechung durch die auf selbständig andere Textinteressen bezogene Predigt störend, auch wenn ihr Umfang aus Rücksicht auf die eucharistische Feier möglichst beschränkt wird. Festzeiten bieten in der ersteren Hinsicht immerhin am wenigsten Störendes, da ja selbst die Präfation nach altkirchlicher Sitte de tempore variirt (s. ob.).

Dennoch aber muſs für die Abendmalsmesse als solche die spezifische Kommunionfeier das ausschließlich herrschende Moment bleiben. Als Wortgebrauch, der im „Hauptgottesdienste" vor allem nie fehlen darf, kann dabei die entsprechende Schriftlektion genügen (s. ob.) und darf jedenfalls freie Ansprache nur in der Form des kurzen paränetischen Traktates eintreten (s. ob.). Eben dieser aber würde bei gesonderter Kommunionfeier die spezifische Form der Abendmalsvorbereitung auch als Beichtrede anzunehmen haben, da dann die Beichthandlung mit Absolution am besten der einheitlichen Feier selbst eingefügt wird. Warum sollte man dann nicht auch zu den ältesten Vorbildern zurückkehren, solche spezifische Abendmalsgottesdienste in der Stille der Abendzeit zu halten? Aber immer sollte dies als eucharistische Hochfeier in voller Liturgie geschehen; wenn auch nur etwa alle Monate einmal. — Die seelsorgerliche Bedeutung für wachsende Sammlung eines Kernes von bewuſst feiernden Gemeindegliedern könnte an sich schon dergleichen dringend empfehlen, wie damit auch den vielen Privatkommunionen nach wechselndem Einzelbedürfnisse am geordnetsten gewehrt werden würde.

Wenn dabei dann der Introitus mit Recht nur noch die antiphonenartige kurz andeutende Form behielte, die weitere liturgische Umgebung der Lektionen (s. ob.) aber ganz wegfiele, das „gemeine Gebet" auch mit Recht zurückträte und nur im Zusammenhange mit der Beichtvorbereitung der Absolutionsakt sogar die Bedeutung einer noch gesteigerten Altarhandlung durch Handauflegung für die Einzelnen nach dem Beichtbekenntnisse gewönne, so bliebe doch so erst dem einheitlichen Gesamtfortschritte vom ersten Anfange bis zum letzten Hochziele der Feier nach besten alten liturgischen Vorbildern der ungestörte Eindruck und Genuſs. Obgleich ein vollständiger Absolutionsakt folgt, möchte dann immerhin das Kyrie mit dem entsprechenden Gloria am Anfange sein volles Recht behalten wegen der schon oben angedeuteten Parallele zu dem Agnus Dei und der Pax am Ziele. Aber allzeit sollte dabei das Gloria der Gemeinde in den vollen Tönen des herrlichen, durch älteste Traditionen geheiligten Laudamus oder hymnus angelicus, oder, wie man jetzt zu sagen pflegt: in Form des „großen Gloria" erschallen. Das Gemeindelied, das den homiletischen Gottesdienst in reicherer Ausstattung umgibt, tritt hier überhaupt gegen das liturgische Handeln zurück; aber

um so mehr könnte das Kyrie wie das Gloria durch entsprechende Zwischenhandlung des Chores im „Miserere“ und dem lat. „gloria in excelsis“ weitere musikalische Ausfürung finden, die letztlich nur immer die Gemeinde mit der deutschen Respondenz aufzunehmen hätte; dort mit dem „Herr erbarme dich“, hier mit dem großen Gloria, das nun in seinem hohen spezifischen Bekenntniston zugleich zum direkten Vorklang für die änlich geartete Präfation im eucharistischen Hauptteile wird, denen nach beiden Seiten das Credo nach der Lektion als Centralstelle vollen Bekenntnisausdruckes entspräche. Bekanntlich (s. ob.) bezeichnet im Morgenlande wie auch in Spanien das Credo den eigentlichen Incidenzpunkt der beginnenden missa fidelium. So wäre es auch hier ganz am Orte, wenn nur Schriftlektion die Wortgruppe bei solcher Abendmalsfeier vertritt. Kommt dazu als integrirender Teil der Gesamtfeier die Abendmals- oder die Beichtrede und Absolutionshandlung, so dürfte es sich allerdings mehr empfehlen, wenn man in solchem Falle hier nicht ganz auf das Credo verzichten und die Lektion lediglich dem Beicht- und Abendmalszweck entsprechend ordnen wollte, dem Credo der Gemeinde nach den Beichtfragen und vor der Absolution mit Handauflegung am Altare seine Stelle anzuweisen; wie dann mit diesem Altargange das allerdings jung erst hereingekommene (im 17. Jarhundert von Schaumburg-Lippe aus) sogenannte Opferlied: „Schaff in mir Gott“ in Wechselausfürung durch Chor und Gemeinde und in der an s. Orte (Prakt. Theologie S. 413) befürworteten notwendigen Erweiterung verbunden werden könnte. Wir machen sehr ungern neue Vorschläge in Dingen heil. Herkommens und würden es an diesem Orte am wenigsten tun, gehörte nicht der Wunsch, für das altkirchliche Offertorium, ein Heiligtum aus erster Christenfeier, wider eine würdigere Form aufzufinden, geradezu zur Geschichte berechtigtster liturgischer Strebungen (Harnack u. a.).

Der „Klingelbeutel“ ist eine der unwürdigsten protestantischen Erfindungen und sollte bei allen homiletischen Haupt- und Nebengottesdiensten one Frage durch Einsammlung an den Kirchentüren ersetzt werden, aber nicht blos mit aufgestellten Becken, sondern in persönlicher Vertretung durch Kirchenvorstände und geachtete Gemeindeglieder. Wo durch Freitätigkeit Gottesdienste geschaffen worden sind, schämen sich „Millionäre“ unter den Christen nicht, mit dem Sammelbeutel an den Türen zu stehen. — Nach altkirchlichem Brauch legten die Gemeindeglieder ihre Gaben auf dem Altare nieder, wovon der Umgang mit dem Beichtgroschen bei gewissen ländlichen Akten der Abendmalsfeier in lutherischen Landeskirchen auch nur ein Zerrbild, aus schlechten protestantischen Gewonheiten entsprungen, darstellt. Was die Gemeinde beim Abendmale „opfert“, gehört nicht dem Amtsdiener, sondern wird für allerlei „kirchliche“ Bedürfnisse, für Missionszwecke so gut wie für die Armen dargebracht. Bei voll liturgischer Abendmalsfeier der bewussteren Gemeinde ließe sich unschwer und zu seelenvoller Förderung des kirchlichen Lebens dergleichen erneuern. Aber wenn neben der Absolution durch Handauflegung ein neuer und neben dem Sakramentsempfange in Summa dritter Altargang vermieden werden soll, würde diese Handlung am besten mit dem ersteren verbunden, wie der Text des einmal eingebürgerten Opferliedes dazu ebenso trefflich stimmt, als fern von allen Ablassgedanken das dankbare Geben dem Vergeben und dem Empfange der Vergebung naturgemäß entspricht. Auch ist nicht zu übersehen, wie bei dieser Anordnung das Credo vor dem ersten Altargange zum Empfang der Absolution und zu der Darbringung des Opfers ganz parallel zu dem Vater-Unser vor dem zweiten, dem Abendmalsempfange der Gemeinde, zu stehen käme. Aber einfacher und one alle wesentliche Neuerung würde allerdings das Credo mit dem übrigens in wesentlicher Gleiche erhaltenen Opfergang der Abendmalsgemeinde um den Altar der Lektion one irgendwelchen zwischen eingelegten Redeakt folgen. Eine spezifische Beichthandlung müsste dann eben daneben vorhergehen, und dass dies sich seelsorgerlich vor der liturgisch-schönen einheitlichen Feier nicht minder empfiehlt, ist nicht wol zu verkennen.

Jedenfalls eröffnet, dem Offertorium unmittelbar folgend, das „Sursum corda“! die spezifisch eucharistische Feier mit dem direkt anschließenden Dankgebet

und Anbetungsakt der Präfation. Die Abendmalsvermanung, erst durch Luther eingebürgert, scheint allerdings die musikalische Messe störend zu unterbrechen. Wenn Beicht- oder Abendmalsrede unmittelbar vorhergegangen, ist sie allerdings auch entbehrlich, so gewiss das sogenannte Fraktionsgebet (Bayr. Agende vom Jare 1877, S. 21 f·), das man one alles liturgische Recht mit jener wol auch wechseln lassen will, bei einheitlicher Feier am ehesten nach dem Credo vor dem Offertorium seine passendste Stelle hätte — am feingefültesten, wie der sel. Löhe es im Diakonissengottesdienste angeordnet, als Stimme aus der Gemeinde selbst. Bei Gemeindegottesdiensten würde es dann freilich immerhin am passendsten der Diakon, auf der unteren Stufe des Altares knieend, sprechen. Der Gedanke des vollkommenen Selbstopfers, wie die warhaft augustinischen Anklänge, die dieses ehrwürdige Gebet unbekannter Autorschaft auszeichnen, würden den gänzlichen Wegfall desselben bedenklich erscheinen lassen.

Nach der Präfation aber mit dem unmittelbar anschließendem hymnus Seraphicus: „Heilig, Heilig" — wie mit dem Hosianna und Benedictus, folgt entweder sofort die Konsekration oder bei Wegfall anderweiter vorgängiger paränetischer Vorbereitung nur die dann doppelt nahegelegte Abendmalsvermanung nach Luther, deren Schluss („demnach wollen wir — handeln") allerdings dem Konsekrationsakte zu ebenso würdiger Einleitung dient, als die Ansprache in Prosa dem Ernste der Handlung und der nötigen Selbstprüfung (1 Kor. 11, 28) seelsorgerlich vollberechtigt die musikalische Messe unterbricht.

Dass die Konsekrationsworte, denen erst die Reformation das Recht des lauten Bekenntnisses wider gewonnen und dabei die unvergleichliche Melodie unterlegt hat, womöglich in entsprechendem Gesange zum Vollzuge kommen, muss als ideale Forderung gelten, so achtungswert warhaft priesterlich sprechender Vortrag auch hier eintritt, wo jenes nicht möglich ist. Patene und Kelch sollten von dem Liturgen bei der Segnung, auch wenn diese sich als Kreuzesform über weiteren Vorrat zu erstrecken hat, bei den betreffenden Worten immer in die Hand genommen werden. Gilt es, von allen anderen edleren Mustern anderweiter Herkunft lernen, so erscheint ebenso das unvergleichliche: „Adesto, adesto Jesu — —" der mozarab. Liturgie (s. ob.) wie das der Priesterkommunion in der römischen Messe vorhergehende: „Herr, ich bin nicht wert, dass du unter mein Dach gehst, aber sprich nur ein Wort, so wird dein Knecht gesund", als besonders empfohlen. Nur dass jenes wol passender dem Konsekrationsakte selbst voranginge und das letztere demselben unmittelbar folgte.

Jedenfalls bildet das Agnus Dei den nächstberechtigten Folgeakt demütiger, im Bewusstsein der Sündigkeit aller Empfänger zum Staub gebeugter Anbetung des zur Feier seiner Abendmalsstiftung gegenwärtigen, für sein Kommen schon mit dem Hosianna und Benedictus begrüßten Sakramentsstifters. Wenn es recht geschieht, liegt die kommunizirende Gemeinde wärend der Konsekrationsworte schon wie unter dem Agnus Dei auf den Knieen, nahe um den Altar selbst versammelt.

Um so wirksamer tritt dann die Aufrichtung zum Vater-Unser ein, das (s. oben) so gut wie das Credo unisono von der feiernden Gemeinde unter Fürung des Geistlichen gesprochen werden sollte. Tatsächlich vertritt es das Credo — nur im Heiligtume der Altarnähe selbst gesprochen — in Form des Zuversichtsbewusstseins der „Kinder Gottes", die höchsten Reichsangelegenheiten mit Gott vereint im irdischen Vaterhause der Gemeinde handelnd. Zugleich aber vertritt dieses Gebet im höheren Sinne noch als das Credo den brüderlichen Zusammenschluss aller Kommunikanten, speziell im Zusammenhange mit der fünften Bitte, die im Altertume sich besonderer Auszeichnung erfreute. Sie ist selbst schon Zusage des gegenseitigen Friedens, ehe die Pax durch den Liturgen Allen verkündigt wird, die ihrerseits auch ursprünglich mehr dem Gemeindefrieden als dem der Gotteswirkung zum Ausdrucke diente. Dass dieser Friedenswunsch, einst zugleich mit dem Bruderkusse verbunden, dem Annahen zum Altare unmittelbar abschließend vorausgeht, sollte gewiss aufrecht erhalten werden; aber ebensowenig sollte an dieser Stelle der durch älteste Vorbilder eingebürgerten apostolischen Auf-

forderung, „den Tod des Herrn zu verkündigen“ (1 Kor. 11, 26), vergessen werden. Vereint mit dem inzwischen angetretenen Mitspender spricht der Liturg die Patene, jener den Kelch der Gemeinde vorhaltend, geteilt nach „Brot“ und „Wein“, die Schlusswörte beide gemeinsam, die apostolische Manung der Gemeinde zu, die darauf nach dem Muster der Liturgie Jakobi (Daniel a. a. O. IV, 112) resp. mit einem: „Wollen wir den Tod des Herrn verkündigen, bis dass er kommt“ respondirt. Wenn man auch des uralten „Sancta sanctis“ wider gedenken will, was gewiss wol anstünde, so gehörte dies wol auch hieher unmittelbar vor der friedevoll abschließenden Ankündigung der Pax.

Das Gebet des Vater-Unsers, das jener apostolischen Vermanung unmittelbar vorangeht, schloss nach altkirchlicher Sitte der sog. Embolismus, d. h. die Wideraufnahme, resp. Ergänzung der siebenten Bitte seitens des Geistlichen. Ob man für Erneuerung dieses Brauches sprechen soll, muss zweifelhaft gelten; obgleich eine priesterliche Clausula doppelt am Orte ist, wenn die Gemeinde unisono das Vater-Unser selber spricht (s. o.) Aber sicher ist das andere, dass bei sakramentlichem Gebrauche des Herrngebetes die erst nachkanonisch dazu gekommene Doxologie kein Recht hat. Um so passender dürfte der Chor mit dieser anstatt mit dem bloßen Amen einfallen. Unter dieser Pause tritt dann der Assistent, der wärend der Konsekration auf der unteren Altarstufe knieend, dann vor den Stufen stehend verharrt hat, zur Seite des Amtsdieners an, um sich zu der mit ihm vereint zu vollziehenden Prosphonese (1 Kor. 11, 26) (s. ob.) bereit zu halten, den Friedenswunsch, wie das Sancta sanctis, natürlich in deutscher Form, würden dann am passendsten beide vereint sprechen.

Für den der Pax dann folgenden Spendungsakt sollte, schon in dem Interesse der Abkürzung bei großen Kommunionen, die Möglichkeit gegeben sein, dass die Kommunikanten in größeren Schichten, am passendsten je zu 12, um den Altar knieend von den beiden Spendern unmittelbar hintereinander Brot und Wein empfingen, in welchem Falle dann die beiden Spendenden nach dem den Einzelnen widerholt verkündeten Inhalte der Einzelgabe, zuletzt gemeinsam jeder Schicht das anschließende Votum sprechen. Wenn mit der Distribution die bis dahin einheitliche kultische Handlung sich unvermeidlich in eine gewisse Zersplitterung zu verlieren bedroht ist, so muss das Bedürfnis der begleitenden Mitwirkung des Chores wärend der Spendung um so mehr als unerlässiges Bedürfnis erkannt werden. In der russisch-griechischen Kirche singt dabei der Chor eine Spende- und Segensformel in schöner Fassung. Aber wie dies der dort überhaupt prädominirenden Rolle dieses Faktors (s. ob.) entspricht, so dürfte sich seelsorgerlich mehr empfehlen, dass an dieser Stelle passende Abendmalslieder eintreten, sowol von den bereits Kommunizirten als von den diesen Akt noch Erwartenden mitgesungen; — unterbrochen durch ausschließliche, der Meditation Raum lassende, Orgelbegleitung in kunstgerechtem Stile.

Es folgt die Postkommunion. Nach herkömmlichem lutherischen Brauche besteht dieselbe vor dem Deo gratias und dem Segen nur in einer Dankkollekte. Wer den Reichtum anderweiter und speziell urkirchlicher Feier kennt, wird gewisse Wünsche der Bereicherung an dieser Stelle kaum zu unterdrücken wissen. Bei der von uns vorgeschlagenen Abendfeier gewinnt das, dem großen Gloria urverwandte, herrliche: Nunc dimittis —, „Herr, nun lässest du deinen Diener in Friede faren“, speziell Bedürfnis der Erneuerung; würde es durch den Chor ausgefürt oder von der Gemeinde selbst gesungen. Immerhin aber gehört diesem Gesange eher die Stelle letzten Abschlusses. Wer dagegen die in der russisch-griechischen Liturgie erneuerten altkirchlichen Gebete vor und nach dem Sakramentsempfange kennt, wird sich schwer entschließen können, auf die Benutzung des dort üblichen Segensgebetes (Alt, Cultus, S. 232) ganz zu verzichten, und wäre es nur um der Bitte willen: „Lasset uns den Herrn bitten, dass wir diesen Tag in Heiligkeit, Friede und one Sünde beschließen mögen“. Bei leisen Veränderungen, zumal den „Schutzgeist“ betreffend, kann diese Einlage nach ihrem ganzen Umfange als eine unvergleichlich schöne Bereicherung der Postkommunion dienen. An diese priesterliche Altarhandlung würde sich das Nunc dimittis der Gemeinde oder

des Chores in schönster Harmonie anschließen, worauf nur noch das Benedicamus und Deo gratias mit der Erteilung des aaronitischen Segens als krönender Abschluſs folgt.

Für beide Charakterformen des „Hauptgottesdienstes" ist mit Vorstehendem versucht, aus der gesamten Entwickelung der Meſsliturgie das beste von allem mit evangelischen Prinzipien Vereinbaren in der Form zu verwerten, daſs das innere Gesetz des Ganges jeder Handlung one ungehörige Stoffhäufung für das Ganze dabei möglichst zur Wirkung kommt. Differenzen im Einzelnen sind natürlich nicht zu vermeiden, wie andere vorher mit Reformvorschlägen vorgegangen sind. — Aber wenn z. B. der sel. Schöberlein die Evangelienlektion vor die der Epistel gestellt wissen wollte, so verträgt sich ein solcher Vorschlag weder mit der Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen im Vergleich zu den alttestamentlichen Lektionen (Gesetz, Prophet, Apostel, Evangelium —; offenbar chiastisch geordnet), noch mit der Idee der in Gradationsform vorschreitenden Einzelteile der Messe. Ebenso scheint es liturgisch nicht richtig, wenn ebenderselbe das Gloria patri auch anderen Ortes als Respons verwertet wissen will, wärend dasselbe an der Stelle, wo es steht, spezifisch den keimmäßigen Vorklang des vollen trinitarischen Bekenntnisses im Credo vertritt. Änliches gilt von dem Vorschlage, resp. Vorgange (anglikanisch u. a.), das große Gloria oder Laudamus in die eucharistische Messe zu verweisen, wo es nur Gleichartigem (Präfatio, Agnus Dei) zu ungehöriger Häufung dienen würde, wärend sein Inhalt, nach welchem eine ganze Reihe anderer liturgischer Einzelakte (Agnus Dei, Benedictus, Hosanna, Sanctus) keimartig in dieser Originalform enthalten sind, demselben am Anfange künstlerisch vollendet die Bedeutung der reifen Knospe vor der Entfaltung sichert. Nicht minder muſs es sich schon seelsorgerlich widerraten, wenn Schöberlein, um dem Vorakte die rein musikalische Ausfürung zu erhalten, Psalmenantiphonen an der Stelle des sprechweise eintretenden Konfiteors und der Tröstung vorgeschlagen hat. Derartiges Sprechen gerade involvirt, wie vor allem das Credo zeigt, vielmehr den allein sachentsprechenden Charakter des eigentlichen „Handelns" der Gemeinde wie des Liturgen an dieser Stelle.

In letzterem Zusammenhange muſs überhaupt bemerkt werden, daſs warhaft priesterliches Sprechen der Liturgie den erbaulichen Eindruck überhaupt eher vertiefen kann, als daſs es ihm Abbruche täte, beim Segensakte obenan; so wenig damit das liturgische Singen in seiner altberechtigten Tradition und der Wert überwiegend musikalischer Durchfürung der Messe verkannt und der allgemeinen Gesetzlichkeit derselben widersprochen werden will. Aber zu „singen" muſs dann der Liturg auch verstehen und eben „liturgisch" zu singen, und das letztere wird bei Protestanten gerade selten nach alt-ambrosianisch sanktionirter (vgl. Augustin, Conf. X, 33 mit Isidor. Hispal. de eccl. off. I, 5), leicht rezitirender Form ausgefürt. So gewiſs einzelne Stücke einen getrageneren Gesangsvortrag wirklich fordern oder gestatten, herrscht bei denen, die Stimme und weltliche Gesangsschule haben, im Allgemeinen viel zu sehr die dem Geiste und der Idee schlechthinniger Bindung der Individualität durch den musikalischen Vortrag direkt widersprechende Neigung vor, sich als Sänger hören zu lassen, auch am Altare.

Weit hinaus herrscht daneben in protestantischen Gemeindekreisen das Vorurteil, schon solch Altarsingen sei „katholisch". Gewiſs gibt sich darin einseitige Beschränktheit des Urteils und Hinneigung zu reformirten Grundsätzen kund. Zwingli freilich urteilte: „die Gesänge sind nirgendzu gut anders denn zu einem Abzug des rechten waren Gebetes" (WW. I, 373 f. vgl. III, 118).

Die Abneigung resolut reformirter Richtung gegen das neutestamentliche Gemeindelied zu Gunsten der ausschließlichen Bevorzugung der biblischen Psalmen gehört ebenfalls zu den spezifischen Kennzeichen des einseitig legalen Charakters reformirter Kirchenanschauung. Damit ging andererseits der Mangel historischen Sinnes Hand in Hand, wonach gerade das eigentliche Psalliren im Vortrage (vgl. die gregorianischen „acht Psalmentöne") dort für „katholisch" angesehen wurde. Jedenfalls hat den überwiegend historischen Sinn auch darin die lutherische Tradition bewart, daſs, obgleich Luther selbst die unvergleichlichsten Psal-

menlieder geschaffen („Eine feste Burg"; „Aus tiefer Not" u. a.), die lutherische Kirche dennoch für den Psalmengesang als solchen nicht versificirte Lieder, sondern die Originaltexte selbst samt der, letztlich bis auf vorchristlichen Synagogenbrauch zurückweisenden Weise des Psallirens beibehielt. Aber diese Übung wies man mit richtigem Gefül und nach alter Tradition in die Nebengottesdienste, wärend im christlichen Hauptgottesdienste, wie der neutestamentlichen Lektion und Textpredigt überwiegend, so dem Gemeindelied neutestamentlicher Erkenntnis die Alleinherrschaft vorbehalten wurde. Bezüglich der Sonderart reformirten Gottesdienstbrauches sind damit, neben der allgemeinen Zurückstellung alles liturgischen Handelns (s. ob.) gegen den verstandesmäßigen Prosavortrag von Gebeten wie Predigt die Hauptcharakteristika der Legalität und Vorliebe für alttestamentlich-theokratische Lektions- und Predigtthemata angedeutet. Die ritualistische Überfülle der Gottesdienstformen der englisch-bischöflichen Kirche können dem gegenüber (s. oben) ebensowenig als das warhaft entsprechende Korrektiv angesehen werden. Neben Wertvollem, was dabei allerdings bewart worden, stehen historisch so unberechtigte Erscheinungen, wie die Verwertung des Dekaloges in neutestamentlichen Gottesdiensten, in stärkster Verirrung dahin ausgeprägt, dass der Zeitfolge der Einzelakte nach dann dieser auch in der Mitte zwischen dem vorgängigen Athanasianum und dem nachfolgenden Nicänum auftreten kann (vgl. Alt, Cultus, S. 294 ff.). Von ungleich höherer Bedeutung aber muss die Tatsache gelten, dass dieser Ritualismus in England unter Vermittlung des Puseïsmus der römischen Kirche die meisten Proselyten überantwortet hat (s. ob.).

Diese Erscheinung will als ernsteste Warnung vor allem übertriebenen Cultusidealismus gewertet sein und fürt somit auf die allgemeine Betrachtung zurück, dass aller liturgische Ausbau evangelischer Gottesdienste unter einem doppelten Hauptgesetze steht. Einmal unter den warhaft evangelischen Prinzipien, wonach die Predigt des Wortes nie verkümmert werden darf durch Überfülle liturgischer Zutaten. Andererseits unter der normgebenden Voraussetzung, dass die Gemeinden bereits genügend vorbereitet und reif sind für reicheres liturgisches und kultisches Leben der Anbetung. Wo dies noch nicht der Fall ist, soll man sich an dem geringsten Maße liturgischer Bereicherung genügen lassen, um nur der dann doppelt nötigen missionarisch vorbereitenden Wirkung der Predigt des Evangeliums keinerlei Abbruch im Gemeindeinteresse zu bereiten. Unter dies letztere Gesetz stellen wir auch unsere obigen Vorschläge für kunstmäßig gerechte liturgische Ausfürung eucharistischer wie homiletischer Hauptgottesdienste unbedingt. Seelsorgerlich kann z. B. bei Predigt wie Abendmalsfeier die vorwiegende Beteiligung des Gemeindeliedes sich vor aller anderen Form liturgischer Ausfürung empfehlen.

Nur die „Nebengottesdienste" der Kommuniongemeinde fordern dann noch einige kurze Bemerkungen. Von den Horengottesdiensten der alten Kirche hat bekanntlich nur die Matutin und Vesper in der lutherischen Kirche wie auch in der anglikanischen fortgelebt. Der innere liturgische Bau dieser Gottesdienste ist von besonderem Interesse (vgl. Prakt. Theol. S. 457 ff.). Aber von Anfang an waren es nach lutherischem Brauche mehr Schul- als Gemeindegottesdienste; vieles auch einseitig auf Lateinschüler berechnet und nur für diese genießbar. So ist auch ihre Widerbelebung in der Neuzeit bisher überwiegend auf Diakonissenhäuser, evangelische Stifte u. dgl. beschränkt geblieben —, für Gäste allzeit von tiefsten Eindrücken eines kultisch schönen und lehrreichen Heiliglebens begleitet, speziell auch durch den seltenen Genuss eines korrekten Psalmengesanges. Aber die Möglichkeit allgemeinerer Erneuerung in Gemeindekreisen muss schon wegen der erschwerenden socialindustriellen Lebensverhältnisse der Neuzeit als ein Problem gelten, dessen etwaige günstigere Lösung jedenfalls auch von möglichster Kürzung und Vereinfachung dieser Nebengottesdienste abhängig sein wird.

Änliches wird zu sagen sein, wenn die anerkennenswerten Versuche außerordentlicher liturgischer Gottesdienste besonders für Festzeiten ihren gewiss hoch zu schätzenden Einfluss mehr und mehr auf weitere Kreise ausdehnen sollen. Möglichstes Maß und Zurückstellung sowol des theologisch korrekten Gedankenganges als des höheren Kunstsinnes und -Genusses gegen Mittel, die für die Gemeinde

unmittelbar verständlich und genießbar, vor allem eigentlich und warhaft erbaulich sind, kann gewiss allein dazu helfen, dass der Segen und die Schönheit solcher Feier in immer weiteren Kreisen zum Bewusstsein komme. Die überwiegende Rücksicht auf das ästhetisch Schöne entspricht ebenso wenig der heil. Stätte als den alles überwiegenden seelsorgerlichen Zwecken und evangelischen Prinzipien. Aus mehr als einer der deutschen Großstädte stünden die Beweise zu Dienst, wie der Mitgenuss solcher warhaft künstlerisch gestalteter Aufführungen unter direktester Missachtung der damit verbundenen weiteren gottesdienstlichen Segnungen auch von Leuten gesucht wird, die dergleichen frequentiren, nicht weil, sondern obgleich man solchen Genuss gerade nur in Kirchen findet. Den an sich so schätzenswerten, in der Gegenwart erfreulichst gewachsenen Sinn für geistliche Musik pflege man so viel möglich in besonderen Aufführungen, für die allezeit gern die Kirchen geöffnet werden. Aber der Begriff des Gottesdienstes bleibe klar gesondert von dem Bedürfnisse des ästhetischen Genusses an geistlicher Musik, trotzdem dass dieser gerade für jenes Gebiet selbst missionarisch bedeutsam werden kann.

Verglichen mit jenen Formen üben Nebengottesdienste ebenfalls neuzeitlicher Schöpfung, wie „Bibel"- und „Missions"-Stunden, einen ungleich intensiver sammelnden Einfluss auf alle auch nur erst allgemein christlich angeregten Gemeindeglieder aus. Da fesselt neben dem Interesse am Reiche Gottes immer zugleich die unmittelbare Segnung durch die göttlichen Gnadenmittel; in welchem Sinne eben auch von selbständigen und zugleich liturgisch schönen eucharistischen Gottesdiensten, wie sie oben befürwortet sind, gewiss warhafte Segenswirkungen für Sammlung einer bewussteren Christengemeinde zu hoffen wären. Reichtum und Wechsel dieser Gelegenheiten ist dabei sicher nur förderlich.

Von althergebrachten Formen der Nebengottesdienste sind dann nur noch die neben dem Hauptgottesdienste hergehenden homiletischen und die sogenannten Betstunden zu erwänen. Von allen durch anderweite Zwecke und zunächst für andere Kreise berechneten, doch aber auch im Gotteshause selbst abgehaltenen Akten, wie von Katechisationen und von Taufhandlungen dieser Art selbst, gilt natürlich, dass der gesamte Charakter der Handlung, speziell auch des Liturgischen bei der Kirchentaufe (Prakt. Theol. S. 229), von weisen Seelsorgern so zu gestalten ist, dass auch die Gemeinde der Reifen Interesse gewinnt, daran teilzunehmen; aber nach Eingangs besprochenen Grundsätzen hat unser Artikel direkt auch bezüglich der Nebengottesdienste es doch nur mit solchen zu tun, die keine anderweiten Sonderzwecke, als die Versammlung und Erbauung der Kommuniongemeinde der Reifen im Auge haben.

Häufung derjenigen Nebengottesdienste, in denen wie in den homiletischen Hauptgottesdiensten auch gepredigt wird, fordert immer auch ein höheres Maß der Predigtkräfte. So abschätzig nach Seite der Predigtleistung die vorreformatorische Zeit herkömmlicherweise beurteilt zu werden pflegt, so wenig pflegt man die jenen Tagen immerhin noch zu Dienst stehende Masse von Klerikern und auch die tatsächlich bewärte Leistung zu kennen (vergl. dagegen Cruel a. a. O. 644 ff.). Das geringere Maß, das in den protestantischen Kirchengemeinschaften die Gegenwart darbietet, ersetzt hoffentlich durch evangelischen Charakter und Kraftwirkung qualitativ den tatsächlichen Rückstand in quantitativer Hinsicht. In Warheit aber fragt es sich auch um das Maß des gesunden Bedürfnisses nach derartigen homiletischen Nebengottesdiensten neben dem sonntäglichen Hauptgottesdienste. Jedenfalls handelt es sich bezüglich des täglichen Bedürfnisses gläubiger Christen mehr um gemeinsame Gebetsgottesdienste mit Lektionen, als um immer widerholte Predigtanregung für das Leben in Gottes Wort, das rechte Christen zugleich selbständig im Hause pflegen.

Je höher wir prinzipiell die Wirkung des Wortes als Predigt gestellt haben (s. ob.), um so weniger wird diese Bemerkung Verdacht auf unevangelische Prinzipien erregen können. Etwas wares ist daran, wenn von Seiten derer, die ihrerseits das Liturgische vielleicht ungebürlich betonen, behauptet wird, unsere Gemeinden seien tot gepredigt worden. Das Meiste hat dabei freilich gewiss die Art des Predigens verschuldet —: eine Lehre, die sich vielleicht die Kultusidea-

listen speziell auch zu Herzen nehmen dürften. Dennoch gilt darin gewiss auch sonst die Forderung, richtig Maß zu halten. — Wer aber möchte deshalb die Beseitigung aller Predigtgottesdienste auch wärend der Woche nicht nur in Städten, sondern auch auf den Dörfern befürworten, für die von altkirchlicher Sitte her die sog. „Stationstage", Mittwoch und Freitag, oder doch einer derselben bestimmt war. Man predige dann nur doppelt kurz und wäle Stoffe dafür, die trotz der gesteigerten socialen Arbeitsansprüche auch in der Gegenwart noch geeignet sind, einen größeren Teil der Gemeinde aus impulsivem Interesse in ihnen zu versammeln. Ganz andere Bedeutung aber haben gerade für unsere Zeit die Früh- und Nachmittagspredigten in Städten neben der Zeit des eigentlichen Hauptgottesdienstes. Sie gerade sind speziell geeignet, die geistlichen Bedürfnisse, so viel ihrer noch geblieben sind, neben dem vielfach beschäftigten Hausleben nach bestimmten Ständeunterschieden zu befriedigen; wobei allerdings die neuzeitlichen socialen Verhältnisse überwiegend empfehlen, eigentliche Abendstunden, die auch der unsonntäglich bekleideten Bevölkerung den Zugang gestatten, vor solchen Zeiten zu erwälen, die nach früheren Lebensgewonheiten Nachmittagsgottesdienste hießen. Speziell auch im Dienste der Predigtkräfte empfiehlt sich eine derartige Zeitänderung, da die besten Prediger durch den schlechten Besuch der Nachmittagsgottesdienste zu herkömmlich früher Stunde mit Ermüdung bedroht werden.

Ihre ganz selbständige Bedeutung behalten daneben die von alther als „Betstunden" bezeichneten Nebengottesdienste, namentlich auf dem Lande. Unser protestantisches Volk zum Bewusstsein der „Anbetung" im Hause Gottes zu erziehen, — ein seelsorgerlich hochbedeutsames Moment —, sind dieselben nach der herkömmlichen Einrichtung überhaupt nicht geeignet. Dafür müssen liturgische und insbesondere eucharistische Spezialgottesdienste, von denen oben die Rede war, erst ganz neu Ban brechen. Dennoch unterschätze man jene herkömmlichen „Betstunden" nicht und lerne vielmehr durch warhaft entsprechende Einrichtung auch solche nicht minder für ganze Gesellschaftskreise als ihrer Stunde und Kürze wegen sich empfehlenden Gottesdienste so einrichten, dass sie immer mehr Anziehungskraft und für die Anteilnehmenden ware Segenswirkungen bewären. Zu diesem Zwecke bestimme man dieselben ausschließlich für Gebetsübung; aber dabei wäle man statt andachtslos angehörter Gebetsformen solche, die wirklich ermöglichen, dass die einzelnen Bitten von der Gemeinde mit Bewusstsein und innerem Anteil begleitet werden können. Die Litanei würde sich dafür obenan empfehlen; aber wenn dieser eine liturgische Ehrenstelle, wie oben bezeichnet, vorbehalten bleiben soll, so würde ihr stehender Gebrauch in solchen Nebengottesdiensten derselben eher zum Abbruch gereichen. Zur vollen Schönheit und Wirkung der Litanei gehört auch, dass sie gesungen und musikalisch ausgefürt wird, was sich für Nachmittagsgottesdienste kaum empfiehlt. Dagegen gibt es Gebetsformen, welche in der Gegenwart nur unverdient vergessen zu sein pflegen, die sich in ganz litaneiartigem Vortrage unter Betonung von lauter leicht fassbaren und gemeinpraktischen Einzelbitten für diesen Zweck ganz besonders empfehlen. Man findet dieselben in Caspar Neumanns († 1715 als berühmter Gelehrter und Kanzelredner in Breslau) sog. „Kern der Gebete". Vgl. z. B. den Anhang in dem alten „Hofmannschen" Leipziger Gesangbuch.

Andere Nebengottesdienste noch zu besprechen, liegt außer der Aufgabe dieses Artikels, wie man dieselbe Eingangs formulirt findet. Von Litteratur ist das quellenmäßig Notwendige überall im Einzelnen gegeben. Als Gesammtübersicht könnte ich nur mit unwesentlichen Ergänzungen den ausfürlichen Litteraturbericht in meiner Prakt. Theol. (S. 289—300) hier wider abdrucken lassen, was dem Raumersparnisse zu lieb wol besser unterbleibt.

G. v. Zezschwitz.

Zusätze und Berichtigungen.

Band. IV.

Seite 487 Zeile 2 von unten nach § 36 füge ein: Nippold, Ztschr. f. hist. Theologie 1862, S. 323 ff.

Band VII.

In dem Art. „Irving, Irvingianismus“ S. 152 ff. ist folgendes Tatsächliche (nach gefäll. Angabe von Dr. H. W. J. Thiersch) zu berichtigen:

Seite 158 Zeile 17 von oben lies: Chrisma statt Öl.
Seite 159 Zeile 16 von unten lies: im Januar 1848 von Carlyle die Ordination empfing, statt im Dezember . . . . . Handauflegung empfing.
Seite „ Zeile 14 von unten lies: Neustettin, statt Stettin. Ebendaselbst lies: spätere, vor: Kreuzzeitungsredakteur.
Seite 160 Zeile 2 von oben lies: Hablützel statt Halblützel.
Seite „ Zeile 12 von oben ist zu ergänzen, dass doch in Stuttgart eine Gemeinde mit Kapelle existirt.
Seite „ Zeile 19 von oben lies: 1860 statt 1859. Ebendaselbst ist nachzutragen, dass im November 1879 auch der Apostel Armstrong gestorben ist.
Seite „ Zeile 22 und 23 von oben lies: (Geyer) statt (Taplin? oder Geyer?)

Nachzutragen ist ferner zu S. 160, dass gegenwärtig das Institut der Koadjutoren in voller Kraft steht und auch ein Deutscher, Gering, dazu bestellt worden ist und in Alburg seinen Sitz eingenommen hat. — Zur irving. Litteratur: H. W. J. Thiersch, Über die Gefahren und Hoffnungen der christlichen Kirche, Fünf Vorträge. Basel 1877. Eine Geschichte des Irvingianismus, aus seiner eigenen Mitte hervorgegangen, existirt in: „Der Aufbau der Kirche Christi ꝛc., von C. A. Roßteuscher, Basel, F. Schneider 1871“; um aber dieses Buch zu bekommen, bedarf es der Erlaubnis von Vorgesetzten der Gemeinde (der Verfasser des Art. konnte sie nicht erlangen).

Band IX.

Seite 90 Zeile 27 von oben lies: statt „Manuskript“: alter Druck. Ein Versehen nicht des verehrten Gewärsmannes (P. Kawerau), sondern des Autors. Z.
Seite 121 Zeile 5 von oben lies: ep. 37 statt 31.
Seite 197 Zeile 5 von oben nach „Jahrhundert“ füge ein: Stuttg. 1880. Derselbe, Grundriß der Kunstgeschichte.
Seite 226 Zeile 2 von unten nach Manichaeorum setze: ;
Seite 227 Zeile 28 von unten lies: مانى statt مانں.
Seite „ Zeile 13 von unten lies: Schuraik statt Schuraich.
Seite „ Zeile 11 von unten nach „Männername“ füge ein: lat. Suricus.
Seite 230 Zeile 25 von unten lies: 13 statt 12.
Seite 231 Zeile 13 von oben lies: Addaeus statt Addacus.
Seite „ Zeile 14 von oben lies: der Apostelschüler, der Syrien das ꝛc. statt der Apostelschüler Syriens, der das ꝛc.
Seite 238 Zeile 25 von unten lies: Raufariad statt Ranfariad.
Seite „ Zeile 12 von unten lies: εἰκών statt εἰκῴν.
Seite „ Zeile „ von unten lies: ἀνδριάς statt ἀνδραἰς.
Seite 278 lies den Seitentitel Marcellinus statt Marca.
Seite 421 Zeile 18 von oben lies: Hauréau statt Hauréan.
Seite 428 Zeile 24 von oben lies: Maximianus statt Maximus.
Seite 542 Zeile 4 von oben lies: Noph statt Noah.

Verzeichnis

der im neunten Bande enthaltenen Artikel.

/ Hauck, Albert, / Herzog, Johann Jakob,

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche unter Mitwirkung viele protestantischer Theologen und Gelehrten

Bd.: 9

1881